



Universidad Nacional de Rosario

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales.

Licenciatura en Ciencia Política.

Sobre la deconstrucción del concepto de Soberanía

Alumno: Urrutia, Luciano (U-0100/7)

Director: Dr. Manuel Navarro

Fecha: 12/10/2018



1

¹ Escultura en la cual puede verse al rey Juan Carlos I de España siendo sodomizado por la líder boliviana Domitila Barrios Cuenca, siendo ésta a su vez montada por un perro-lobo. La pieza titulada “Not dressed for conquering (No vamos vestidos para conquistar, en español)” es de la artista austríaca Ines Doujak. Dicha obra fue censurada inicialmente durante su exposición en el MACBA de la ciudad de Barcelona, en el año 2015, costándole la dimisión a su director y la renuncia a otros cargos directivos. La líder boliviana Domitila Barrios fue una mujer profundamente comprometida con la democracia, luchadora incansable por los derechos de sus compañeras trabajadoras mineras, amas de casa, educadoras, etc. “Galeano recordó una asamblea de mineros en los años ’70. Allí se tejían las luchas clandestinas de los obreros y solía haber puros hombres. Pero en aquella ocasión una mujer alzó su voz y, mirando a cada uno a los ojos, preguntó: “¿Cuál es nuestro peor enemigo, compañeros?”

2

Unos respondieron “el capitalismo”; otros “la patronal”; algunos dijeron “la burguesía” o “el imperialismo”. Esa mujer, sin bajar la mirada, contestó: “No, compañeros, nuestro peor enemigo es el miedo, y lo tenemos dentro”. Ella junto a otras cuatro mujeres habían comenzado una huelga de hambre que desembocó, en 1978, en el derrocamiento de la sangrienta dictadura de Hugo Banzer. Esa mujer era Domitila Barrios de Chungara”. Texto extraído de una entrevista realizada por Malena Bystrowicz para el diario Página 12. La misma puede leerse en el siguiente link: www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-7138-2012-03-28.html

Índice

Resumen.	5
Palabras claves.	5
Introducción. Deconstrucción. Sobre las nuevas marcas de la soberanía.	6
Sobre la ipseidad, el sí mismo del discurso Soberano.	11
De la soberanía, la decisión, la excepción, o la sonrisa de Nietzsche.	49
Vértigos...	78
Apuntes liminares.	108
Bibliografía.	111

Resumen.

Este trabajo expone la errancia deconstructiva en torno al concepto de soberanía en su tradición canónica en términos filosófico-políticos. El primer paso estará preocupado por tres nombres propios: Bodin, Hobbes y Rousseau. Entre ellos, no sin diferencias considerables, se erige la espectacular maquinaria público-estatal moderna. El soberano en cuanto tal, absoluto, inmortal e indivisible, renueva sus fundamentos místicos a través del pacto o *covenant* civilizatorio; se erige así, a semblanza del hombre y con fuerza de ley, su lugar público. Por encima de él Dios. Debajo de él la mujer, el niño y el esclavo. Antes que él, la bestia. Pero entonces, ¿quién o qué primero?

Luego vendrán, el Concepto de lo político en aquél texto constitucionalista y la figura teológico-política del soberano, ambos, potentes escritos elaborados por el jurista alemán C. Schmitt. Allí la decisión soberana será y estará al límite de la escena, capaz de subvertirlo todo entre configuraciones implicadas en lo político, el enemigo, el Estado, Dios y la bestia. Todo vacila entre un manual de conducción política y un elogio fúnebre al estilo griego. El agravio político que implicaría un tiempo sin enemigos, deja escuchar la risa hiperbolizada de Nietzsche; ¿hay lugar para lo risible en materia de soberanía?

El último capítulo se dice en francés y no en latín: <<pienso, luego existo>>. Estas son las palabras de una bestia re-finada. Última escena de un teatro imposible, en la cual se multiplican especularmente el hombre en términos auto-bio-biblio-zoo-gráficos, el animal que estamos si(gui)endo, y el discurso de la filosofía. Todos desnudos y sin cabeza, un escándalo soberano.

Palabras claves.

Soberanía; Deconstrucción; Ipseidad; Concepto de lo político; Amigo/Enemigo
Decisionismo; Bestiada.

Introducción. Deconstrucción. Sobre las nuevas marcas de la soberanía.

El escrito que sigue a este *Introito* es un intento desplegado y multifacético por compartir, con quienes hagan las veces de lectores, el trabajo colectivo desarrollado durante los últimos años en el Centro de Investigaciones “Problemáticas Filosófico-políticas contemporáneas”. Es entonces un gesto desfigurado de escritura, y por la escritura, en constante y comprometido movimiento, impulsado, motivado y expuesto por un sinfín de lecturas, pensamientos, discusiones, experiencias, posiciones y deposiciones que tienen morada, que viven, de aquí para allá, allí donde el Centro se disponga a trabajar. La pluralidad se manifiesta en el reverso de sus páginas, las cuales se han escrito a varias manos, porque en el rodeo, en la errancia de esta tarea terriblemente solitaria que es la escritura, hay más de uno y eso también es parte de este trabajo.

Analizaremos el concepto de soberanía en su tradición canónica más potente. A saber: aquél que se presenta y dice, la soberanía *es* inmortal, absoluta e indivisible. Revistaremos este concepto en sus anacrónicas marcas, en sus axiomas, recorriendo la obra de Bodin, Hobbes, Rousseau y Schmitt. Todos y cada uno de estos acreditados y reconocidos teóricos de la soberanía fueron fundamentales para su época, siendo considerados como incipientes e inaugurales, han incidido de forma determinante en el sentido y el significado de la palabra política, soberanía y gobierno. Fue entre sus escritos y a partir de ellos como se estructuró y se puso en movimiento la espectacular maquinaria público-estatal moderna y secular; todo un pasaje fabuloso y Capital que inicia a través de lo que ellos denominaron teóricamente como *covenant*, *contrato* o *pacto* civilizatorio, en el cual el hombre político aristotélico conviene abandonar el “estado natural”, para pasar a vivir en comunidad bajo la ley del soberano, como un tercero que instaure, proteja, obliga, ajusticia y así vela por la propiedad, la familia, la religión, la tradición, etc. Este concepto llega hasta nuestros días, no sin problemáticas imbricadas en múltiples transfiguraciones, en secretos conjurados, en terribles olvidos, en denegaciones, en repeticiones, redefiniciones y diferencias (estos discursos no son monólogos, son sensibles, cargan en sus dobladuras complejas angustias tempranas y tardías), sosteniendo y conjurando sus viejas marcas, determinando y signando el lugar del soberano en términos políticos, económicos, sociales y culturales. El devenir de nuestras instituciones y organizaciones políticas está marcado por él, está curado por estos garantidos nombres propios, lleva en sus discursos estos gestos, se sostiene en esta posición tética, se asume

y goza de esta fuerte impronta falogocéntrica, está *estructurado* miméticamente por esta lógica, la cual administra sus jerarquías, sus funciones sexuadas, poniendo cada *cosa* en su lugar.

Hobbes, quizá una de sus plumas más brillantes y más obedientes, precisa esta posición soberana, absoluta e indivisible, en su escrito “Tratado sobre el ciudadano” (C. VIII; IX) sistematizándola de la siguiente manera:

La posición soberana, aquello que la deconstrucción llama el sí mismo del discurso soberano como la *ipseidad*, excluye, ordena, jerarquiza y reza, con razón, con derecho, con justicia así:

1. en la cima, dios, por encima de la ley, *luego*, el soberano, por fuera de la ley, suspendiendo la ley para dictar la ley; en estado de excepción.
2. debajo de la ley, <<sometidos>> y a su servicio, el súbdito, la mujer, el niño y el esclavo.
3. la bestia, antes de la ley, perseguida en sus fundamentos para darle caza.

Se percibe pues, en la ipseidad del soberano, en su concepto y sus marcas: la jerarquía de la soberanía depende de un régimen de vicariato o lugartenencia, de fundamentos místicos y zoo-antropo-falogo-céntricos. No se completa sino en esta estructura que viene a darle a cada cosa su lugar decididamente soberano, y esto será justamente aquello que pondremos en suspenso, en deconstrucción.

Es por este motivo y frente a esa posición, para mirarla de frente, para ponerla en escena, sin indiferencias para con sus múltiples registros y repliegues, que iniciamos esta labor de lectura y pensamiento acerca de lo que la deconstrucción tiene para decir de este concepto; porque ha sido y será para este colectivo de trabajo e investigación, una cuestión sensible, crítica y vertiginosa, dado que en él radica la potestad idiomática del soberano; no es sino a través de él, en su nombre, que los más renombrados autores pertenecientes al canon filosófico-político han configurado, teorizado, fundamentado y demostrado, el poder en su sentido ontológico más concreto: es decir la soberana facultad,

los dotes, de: hablar, nombrar, silenciar, dictaminar, enjuiciar, indultar, evangelizar, hacer vivir, hacer morir, hacer la guerra, la amistad, hacer la paz, la enemistad. La soberanía se yergue entonces como el espacio lingüístico razonado y razonable que le otorga derecho, justeza y justicia, a la política y lo político en sentido trascendental; propiciando en sus límites, aquellos que codifican, administran y gobiernan, lo decidible en materia política. Y aquí, tratándose de la decisión como *decisión soberana*, valen ciertas precisiones aporéticas, si es que algo así es posible, para comprender nuestro trabajo: la decisión, como decisión soberana, acarreará el yugo de lo sin-fondo, dado que, en ella y por ella, el soberano se presenta, despunta en escena, tal cual *es*, marcando y *des*-enmarcando la imagen del poder, demostrando, a nosotros sus expectantes espectadores, toda su espectacular potencia; pero, también lo arrastra, lo hunde, en ese mismo movimiento que de pronto se torna obscuro, hacia al fondo de la *bestiada*, sin vuelta posible, dado vuelta entonces, el soberano deviene bestia y ahí es cuando comienza a sentirse el mal olor, indicios de que hay restos, de que hubo muerte, historias simuladas y disimuladas, comienzan a brotar como peste y, al soberano, en su figura, se le ven los pelos indisimulables ya, los colmillos, las garras y las grandes orejas, justo cuando toma el bastón de mando y dice <<yo soy>>. Y ahí la cuestión problemática que la deconstrucción pesquiza, como la polisemia que habita, que le da vida y movimiento a esta palabra clave para estos discursos, que les da que decir, que les da que decidir, y a nosotros nos da estas preguntas: ¿qué decir?, ¿qué quiere decir decidir soberanamente? Por lo pronto y para este introito, podemos decir que la soberanía se nos antoja como el síntoma de lo humano [entonces, apuntemos, ya no podría ser lo propio, como aquello que nos identifica en esa imagen filosófica del pensamiento en términos representativos que es “el hombre” en cuanto tal, como animal político, (imagen que para la deconstrucción es lo más parecido a Príapo), imagen auto-bio-bibliográfica que se rubrica y se lubrica en los escritos, trabajos y pensamientos más colosales de nuestra época, en aquellos nombres propios más renombrados, más recitados; ya no podría ser entonces lo propio sin antes tener que reconocer, sin antes tener que pasar por estas aporías con las que dispara la deconstrucción, paradojas en las cuales lo propio, como aquello más cercano, con lo que hemos convivido hasta hoy día, ese que somos nosotros mismos, ese que dice yo, mío, deviene lo más extraño, siniestro y aterrador; y estas son nuevas marcas, ineludibles ya, en deconstrucción entonces], algo que disfraza y revela a la vez, de una vez el poder, permitiéndole circular, dominar, domesticar, investigar, apalabrar, la vida, la muerte, lo humano, lo animal, la sexualidad, los géneros, la masculinidad, la femineidad, la

economía, el trabajo, el lazo, el uno y el otro, lo uno y lo otro, sin hacerse presente, ausente y a nuestras espaldas se encuentra el poder; de frente a nosotros tenemos el soberano y la bestia, la bestia y el soberano, ambos pereciendo mutuamente en fabulosas orgías, pero, ¿quién primero?

El soberano, no hay que dudarlo claro, recibiremos la pena capital por semejante olvido. De él y su espectáculo tratará este trabajo, pero no sin ella (la bestia, la pena capital), él y ella, allí la extraña copula entre estos artículos. Donde reina uno acecha el otro y viceversa, lo escucharemos enseguida, porque daremos en la tónica de todas aquellas historias míticas y fabulosas sobre el origen de la comunidad, trataremos lo fundante, en sus fundamentos, el nombre del hombre, su ley en sí y para sí. Percibiremos que el animal en cuanto tal estará allí, siempre visto, al servicio de lo peor, siempre a tiempo cumplido, tiempo muerto como se dice, tiempo del muerto.

Las acechanzas entre uno y otro serán cruciales para el trabajo que propone Derrida. Entre ellos, la fantología golpea como un martillo, descentrando, desontologizando la figura del soberano en su concepto. La escritura performativa del argelino francófono, es todo un desafío, dado que subvierte, desacredita y desdice todos los límites que regulan lo idéntico y lo diferente en términos ontológicos entre el ser en cuanto tal del humano y el ser en cuanto tal del animal, marca primera del concepto de soberanía, inicio nomológico del derecho y de la técnica. Revelando que estas relaciones no son inocentes, mucho menos naturales, sino que son históricas, políticas, y por lo tanto deconstruibles.

La decisión, la norma y la excepción. Sobre estas tres figuras entonces se monta una de las escenas mejor elaboradas por la deconstrucción, y en ella se despliegan toda una serie de discusiones sorprendentes. Entre el enemigo y el amigo, el concepto de lo político. El cual nos llegará en una primera escucha en alemán, lo oiremos en boca de uno de los juristas y teóricos políticos más valiosos del siglo pasado, hablamos de Carl Schmitt; pero luego este mismo concepto acarreará en sus silencios, en sus márgenes, otras lenguas, otras traducciones en griego y en latín, más antiguas, con otros nombres, que vendrán a problematizar completamente la cosa. Antiguas marcas de un concepto que protege, parapeta y acoraza en toda su lucidez ineludible el advenimiento de nuevas formas de pensar la amistad, la enemistad y lo político. Discusiones en la deconstrucción de dicho concepto, impulsadas por la búsqueda de un *pensamiento* de la soberanía.

Tras el intento por pensar los signos más visibles de una rabiosa contemporaneidad, proponemos entonces tres golpes de tambor, tres acordes distorsionados, que pueden leerse y escucharse como el lector quiera.

La metodología escogida para llevar a cabo este trabajo de investigación ha sido de tipo cualitativa. La misma constará del análisis en deconstrucción del concepto de soberanía a través de los textos filosófico-políticos presentes en la bibliografía trabajada.

Sobre la ipseidad, el sí mismo del discurso Soberano.

Pensar el poder, como una cosa, como un objeto de estudio determinado, es pensar en aquellos discursos que lo establecen en tiempo y espacio, dotándolo de sentido, garantizándole *su* verdad teórica. Toda una serie de figuras-signo teórico-técnicas a partir de las cuales *se* trama, *se* liga, *se* conceptualiza, *se* reduce, *se* constituye e instituye estricturalmente² la soberanía y el consagrado soberano, quien (¿o qué?) ha de ocupar, quien por mandato divino o racional sería el lugar teniente, el portavoz del poder. Se trata entonces del se(gui)r de la huella de esos signos, en su historicidad y en su anacronismo. En la familiaridad, como aquello que nos aproxima, no acomuna en su esquemática pública; pero también en lo siniestro, como aquello que el nombre, el sustantivo, en su esencia, no salva, no traduce en sus grafías fotosensibles, heliocéntricas y en sus translucidos espectros, en la razón de su locura y en la locura de su razón, en su bestialidad soberana; buscamos hacer referencia a todas aquellas construcciones escriturales que devienen, en la enunciación, que por tanto se dicen venir y se posicionan una y otra vez en estos discursos como análogas al *logos* soberano, aquellas que aseveran y atestiguan su esencia y su presencia en la tierra: inscriptas en el derecho y las leyes que fundamentan y determinan el origen del poder público, a saber: el *contrato* o *covenant* civilizatorio, aquel que marcaría el inicio del Estado moderno, su *deber ser* y así también la determinante oposición entre lo que estos discursos nominan, organizando, normalizando, como lo *público* y lo *privado*, la *paz* y la *guerra*, lo *justo* y lo *injusto*, el *amigo* y el *enemigo*, la *mujer* y el *hombre*, lo *humano* y lo *animal*, lo *divino* y lo *mundano*, el *súbdito* y el *soberano*; pero, atendamos lo siguiente: ¿qué dicen estos discursos de sí mismos, acerca de sí mismos, en sí mismos soberanos, príncipes, primeros en materia de saber-hacer razonar, gobernar, dominar y a la vez poder-hacer razonar, gobernar, dominar?, ¿qué (forma), pero también quién (sujeto), hace las veces de soberano de y en estos discursos, a quiénes sujetan estos discursos y a qué se sujetan? Este primer capítulo, que también hace esta vez de primer paso, se permite en ese movimiento, ante todo dudar del *sí mismo* del Uno Soberano, para suspenderlo, y sorprenderlo, de un quizá, en su concepto canónico: uno, absoluto, indivisible e inmortal. Dudar de su origen natural en tanto que

² La escritura y la diferencia. Fuerza y significación-> Estructura como lógica axiomática que reproduce en el discurso estricta y autoreguladamente sus formas propias e impropias, determinando así aquello que, dentro de los márgenes garantiza su propia estabilidad y su propia crisis. No habiendo tales cuestiones por fuera de lo que pueda decir-se.

politikon zôon (en tanto *eu zên*) para dar paso al pensamiento de la deconstrucción y así a la errancia destinada o destinerrancia³ de la escritura, con la certeza de que *hay que*, aún pendientes por pensar *en* aquellas aporías en deconstrucción, en aquellos posibles de apariencias imposibles, insistir en ellas/ellos hasta que haya o se escuche la diferencia silenciada, la diferencia en los restos olvidados de ese Uno; leer, escribir, preguntar, escuchar entonces qué dicen también ellos de ese Uno, para recolectar, en sus escrituras, lo fragmentario de estas, como lo residual de sus pertinencias políticas conjuradas en cada uno de los opuestos presentados más arriba. Insistir entonces, sin indiferencias, en aquello que ha quedado al margen del texto acerca de lo soberano, aquello que no *es(tá)* en la esencia del objeto *poder*, pero que paradójicamente deviene en toda su eficaz estratagema, transluciendo todo *su* poder.

Primer paso cuya huella está pre-ocupada por tres nombres propios: Hobbes, Bodino y Rousseau. Los grandes teóricos del contrato o covenant, los arquitectos del “Estado moderno”, como el nombre que condensa y sobre todo cataliza, espacial y temporalmente el discurso soberano moderno y secularizado; tres nombres, tres escrituras que acechan desde el umbral cada vez que decimos del soberano, de la soberanía, su relación con el hombre, con lo masculino y con lo femenino, con el súbdito y el esclavo, su relación con Dios y su relación con la bestia. Ineludibles en el trabajo propuesto, sus escritos dicen del Estado Soberano, de la república instituida en la razón y la justicia, las cuales perpetúan toda una administración estructural en sus inferiores semejanzas-equivalencias con Dios y sus superiores diferencias con la Bestia. Dicen del sentido, la razón, la presencia y la esencia del mismo, dicen de la necesidad teleológico-política del contrato, como así también de los riesgos de su disolución, dicen sobre su posición absoluta e indivisible, sobre la familia, la mujer y los hijos. Son estos los signos que llamamos la *ipseidad* del discurso soberano, en los cuales se auto refleja, proyectándose el concepto de soberanía, es decir aquello que escriben estos, acerca del sí mismo soberano: sobre el *cómo* de la esencia, sobre la pregunta ontológica por el *ser* de la soberanía, metafísica auto-reflexiva, a partir de la cual se presenta y se representa, se viste, el soberano (y la bestia, siempre juntos, lo veremos) en sus facultades.

³ Palabra inventada por Derrida en su escrito “Políticas de la amistad”, allí en deconstrucción el concepto canónico de amistad, en todos sus repliegues. Palabra, aquella que está antes del lenguaje, que lo hace posible; la errancia como la posibilidad imposible de que haya dos allí dónde se dice semánticamente que hay Uno; la errancia en el destino, como aquello que se oculta en el *tele* de todo concepto.

Hobbes, el hombre como lobo del hombre.

Para empezar, evocamos dos figuras que tienen lugar en el corazón de la teoría contractual hobbesiana, dos figuras que montan una escena fabulosa: *la* bestia y *el* soberano. Cuestión, entonces, de diferir, de distinguir primero, entre una y otra figura, la mostración de, la demostración (ambos fenómenos implicados en aquello que se *ve*, y en lo que se *da a ver*); entre estas formas de lo fenoménico, la distancia y la distinción política: una como la imagen reflejada en la historia misma que vuelve a nosotros, que se repite en su iterabilidad, la otra como aquella que involucra un saber-hacer, un razonamiento retórico en sus reglas discursivas, según su ley y el contrato que comporta. Como un *saber dar* cuenta de las características y las propiedades del objeto-fenómeno, el poder de nombrar la cosa, decirla y así también asirla. Es decir una razón capaz de demostrar el porqué de determinados hechos y circunstancias; pero, si hablamos de *una* razón determinada hablamos también del tener la razón, de que yo mismo, éste o aquél la tienen, de poseerla y poder demostrarlo en cada caso y así también de meter al otro en razón, al otro que no la tiene o tiene quizá la razón equivocada, perturbada, oscura. Se trata entonces de una relación de poder, una relación de fuerzas entre aquel/aquellos que tienen la razón y los que no la poseen. Decíamos nosotros: *la* bestia y *el* soberano, ambas despliegan un papel central en el discurso de la deconstrucción desarrollado por Jacques Derrida en su seminario “La bestia y el soberano” el cual tuvo curso durante los años 2001-2002 (Tomo I), 2002-2003 (Tomo II), al cual haremos referencia cada vez que lo creamos necesario. Demostración entonces de una razón, *a saber* del que la tiene, en sobreposición, superposición de aquél que no, y por lo cual es más (racional, razonable: poderoso), ¿pero de dónde proviene este saber capaz de meter todo *con* razón, de sujetar al otro, aproximarlos y así neutralizarlos diciendo lo que él es, o lo que no es, lo que le es propio o impropio?, ¿es éste un saber soberano que se pronuncia acerca del poder, o una soberana bestia?, ¿es el soberano diciendo de su guerra contra la bestia, de la caza deliberada contra la bestia, o de la bestialidad distinguida de un saber-hacer/hacer-saber? Pero, ¿quién el soberano o quién la bestia en torno a esto que es la razón? El pasaje del nombre al adjetivo, es decir: del Soberano en cuanto tal, a lo que significa una <<soberana razón>>, comienza a borrar sospechosamente, a suspender, a problematizar, a deconstruir esa distancia, ese límite tangible en el concepto de soberanía, entre aquello que se presenta como lo natural “*physis*” en la soberanía y aquello que vendría a ser producto de la técnica “*nomos*” en la artificialidad de la ley, y este movimiento, este fabuloso giro, en su oscuridad ilumina, revelando en parte, las estrategias políticas del

discurso acerca de la soberanía en todos aquellos conceptos con los que acostumbramos a pensar el poder y el saber que lo instituyen, dejándonos a la intemperie, fuera del cálido umbral de la sabiduría, fuera de la polis iluminada, por ende a la par de las bestias. Esa distancia que antes era decidible, en tanto era posible decidir dónde una y dónde la otra, como el principio de vida, el origen de la soberanía, se confunde con la muerte de la misma, la vida de la soberanía en su muerte, la muerte de ésta en su vida. Esa distancia indecidible ya, es política. Sobre estos indecidibles se moverán nuestras palabras.

En el estar natural del hombre⁴, como lugar de la naturaleza (porque de eso se trata de meter cada cosa en su lugar), aquello que Hobbes llamaría como, la *condición natural del género humano*, el estado de naturaleza en el cual el hombre no es otra cosa que *el lobo del hombre*, el *homo homini lupus*, la piedra basal del iusnaturalismo hobbesiano, una bestia se asoma a escena, pero ¿dónde? Ahí:

[...] encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria. [...] Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la GUERRA no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida [...] miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta (TH. HOBBS; 2011, C XIII, p. 129,130).

Guerra de todo hombre contra todo hombre, todos contra todos, esto hace a la esencia del hombre natural y Hobbes no lo duda, lo convierte en lobo, recurre análogamente al animal metonímico, pero no se trata de un lobo, sino de ese lobo, aquel que amenaza de muerte violenta al hombre dejándolo en la pobreza y la soledad, aquel que es la condición de posibilidad de La Guerra, un lobo entonces fabuloso, en cuanto a su magnificencia, a su poder terrorífico, todo pese a su ausencia. Si, el lobo no está, tal lobo no existe ni ha existido nunca en términos historiográficos, el autor mismo se encarga de decirlo (TH. HOBBS; 2011, C XIII, p. 131), se trata entonces de *otro* lobo, ningún lobo entonces que responda por lo menos a ese nombre como lo conocemos. Una bestia, no podríamos decir ya animal, mejor dicho, fantasmática, espectral en su ausencia acechante, si hay algo entonces es: “*hay (no) lobo al paso*” y es paradójicamente en esta

⁴ Sin distinción de género, sin lo femenino, sin lo masculino, ese hombre natural deja escuchar una peligrosa *insensibilidad* soberana.

ausencia, que dice de su poder, lo dice en tanto simula y disimula en el discurso su presencia soberana, capaz de aterrar hasta mortificar al hombre en estado natural, y es en ese miedo perpetrado cuando logra meter TODO en razón, todo en un paso de lobo. Nuevamente la razón política, como razón zoológica, como la razón del más fuerte, la soberana razón, enunciación de la razón con una bestial fuerza, que diríamos entonces en palabras de Derrida: [...] esa fuerza del lobo *insensible* (*insensible* porque no se lo ve ni se lo oye venir, *insensible* porque invisible e inaudible, por lo tanto, no sensible, pero también *insensible* porque es tanto más cruel, impasible, indiferente al sufrimiento de sus víctimas virtuales), la cuestión de la razón se anuncia [...] (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 25) soberanamente.

¿Qué hay de ese razonamiento en términos políticos?, ¿qué efectos persigue ese mecanismo retórico?, ¿y también, qué dice esta configuración de quien escribe? Esta figura lingüística, que tiene la lógica de la analogía (el decir de una cosa equiparándola, traduciéndola por otra), en este caso, en el discurso hobbesiano, el *como sí* del hombre como lobo para el hombre, es lo que resulta una cuestión antes que una respuesta para la deconstrucción; porque ésta pesquiza ahí, en el repliegue mismo del logos, cuando este se vuelve para decir del otro, del (*no*) lobo al paso, lo que dice de sí mismo. Y en este decir, se expresa, para la deconstrucción, su economía, en su cálculo proporcional: es decir, aquello que enmudece el equívoco, en la indiferencia de la analogía, y se hace saber testigo, da testimonio de lo semejante y lo diferente. Aquí tenemos como axiomática, un persistente dogma teórico, que signará (esta es la astucia de la deconstrucción) toda una tradición, en materia de soberanía en términos filosófico-político occidentales, y es esto nuevamente lo que llamamos la ipseidad, el sí mismo del discurso acerca de la soberanía, el eje alrededor del cual giran los discursos, soberanos en sí mismos. Aquí, este lobo-para-el-hombre, hombre-para-el-lobo, es para la deconstrucción un devenir bestia en la metamorfosis identificativa de lo infra-humano, una construcción retórica sustentada en la analogía, qué como ya veremos da paso *a*, es decir que se encuentra según estos discursos antes *que*, el Estado como cuerpo social, como República, la Ley, la paz, el terror, la guerra. Una analogía entonces para contar-se y contar-nos, para saber cuántos somos, se trata de representar teóricamente el espacio del género humano, dando caza a la bestia, al lobo, contando la historia de lo político del hombre, del origen de la sociedad en el cual para el hombre, el hombre es un lobo al que hay que dar muerte. Hay en estas configuraciones del lenguaje, en sus estructuras analógicas, la distancia mencionada más arriba (entre la mostración y la demostración), en la cual el saber constituye sus objetos

y a través de la cual obtiene poder. [Aquí un punto a destacar: el poder, el dominio ejercido en estos discursos, en términos metafísicos, no estaría solo en sus concepciones ontológicas, capaces de contener la esencia, en estos casos, del soberano en cuanto tal; no podemos eludir ya esto que llamamos como distancia entre el saber y sus objetos, allí donde no hay la palabra, en ese hiato, el dominio esquematiza mudo, regula mudo, sin pronunciarse, sin mostrarse, mucho más efectivo y eficiente por ende, mucho más dificultoso de pensar, de problematizar, despistados en la condena de lo que se *ve*, siempre con esa sensación de llegar tarde]. Esta lógica es la que estaría *objetivamente*, (a salvo) en el nombre de su saber, testificando y garantizando la diferencia entre lo uno y lo otro: en este caso el hombre en su estado natural como lobo del hombre, frente al cual se instituye el soberano y la república, a través del contrato; pero, hay también en esta analogía, y este es el olfato de la deconstrucción, la pérdida de lo esencial del hombre, como la imposibilidad de su conceptualización (sobre la cual descansan estructuralmente estos discursos), cuando se ve acechado por sí mismo, en su esencia, deviniendo otra cosa. Los límites oposicionales que vendrían comúnmente acreditados a distinguir: el reino animal del reino humano, como el reino de lo no-político, al reino de lo político, donde también se representa el Estado y la soberanía, se trastocan, desbordándose a sí mismos, permitiendo escuchar otros rasgos persistente en los discursos filosóficos abocados a estudiar la soberanía: la *bobada* o *bestiada*, las cuales se confunden paradójicamente con los rasgos más expresivos de un saber soberano de buen gusto, el de aquellos sabios con coleta, en su voluntad de poder más espiritual, de <<crear el mundo>>, de ser *causa prima* como escribe Nietzsche⁵. Estos términos serán para nosotros sumamente importantes, para pensar en todas estas figuras análogas, el devenir bestia del animal, pero también y más crítico aún, el devenir bestia del soberano y todas sus esquemáticas filiatorias a través de las cuales manda cazar las bestias, perseguirlas hasta la última palabra, porque son éstas las que acechan una y otra vez en *su* nombre, amenazando con develar su idéntico parecido. Trabajaremos en ello cuando llegue su momento.

El estado de naturaleza decíamos parafraseando a Hobbes, es un estado en el cual el hombre se encuentra amenazado por una inminente guerra de todos contra todos, las condiciones de posibilidad estarían dadas según el autor en la igualdad de capacidades para alcanzar cualquier fin deseado por los hombres: “[...] si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y

⁵ (FR. NIETZSCHE; 2007, Sección primera, p. 29)

en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. [...]” (TH. HOBBS; 2011, C XIII, p. 128). De esta manera los deseos del hombre y sus pasiones, no pueden ser juzgadas, porque encuentran su justificación en la naturaleza misma de sus actos, el hombre como lobo del hombre en su esencia natural y también en su razón natural acecha en cada una de las palabras escritas por el autor. No habiendo garantías que se opongan a la muerte violenta ante aquello que cualquier hombre puede reclamar para sí mismo y, no habiendo en la soledad del hombre la distinción entre *mío* y *tuyo*, no habiendo así propiedad posible, sino *cosas* y *palabras*, no habiendo ley común, no tienen ningún lugar posible (recordemos la importancia tópica en términos metafísicos y el entramado político que esta permite: entre el lugar y la cosa, la razón soberana) las nociones de: crimen, bien y mal, justo e injusto; lo que hay es guerra en potencia (como condición de posibilidad inminente determinadas por el autor en la ausencia de soberanía), fraude y fuerza violenta. La posibilidad de salir de esta penosa soledad, consiste en parte en las pasiones, en parte en su razón: “Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte [...] Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales *puede llevarse*⁶ a los hombres al acuerdo [...] se llaman leyes de la naturaleza” (TH. HOBBS; 2011, C XIII, p. 132). Las pasiones (el miedo a la muerte violenta) y la razón del hombre natural (en las leyes de la naturaleza⁷) *son* entonces las cualidades que *llevarían* a los hombres (como lobos) a responder (¿cómo sería esto?, ¿tienen acaso los animales la facultad de dar respuesta?, vieja querrela presente como ausente en todo esto, la cual llega hasta Lacan y sus escritos⁸, cuestión que trabajaremos constantemente, porque la cuestión gira, este es uno de sus ejes, en torno a la palabra, a lo que se entiende por palabra, porque de allí deviene en propiedad de unos, falta de otros, lo cual afecta toda posibilidad del responder. El significante deviene soberano) ante el contrato civilizatorio hobbesiano.

Se produce así en ese *no* lobo al paso y en su soledad, en él y a partir de sus efectuaciones, un corrimiento espectacular, que bascula entre la pregunta ontológica por

⁶ El subrayado es nuestro.

⁷ Citaremos aquí las tres primeras, de acuerdo con los objetivos de nuestro trabajo. La primera consiste en: buscar la paz y seguirla; la segunda consiste en: que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a *renunciar* a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo; la tercera consiste en: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. (TH. HOBBS; 2011, C XIV, C XV)

⁸ Sugerimos, para con esta cuestión en particular, la lectura completa de la Cuarta sesión del 23 de enero de 2002 del tomo I del seminario “La bestia y el soberano” (2001-2002).

la soberanía en términos filosófico-políticos y el habla ficticia de una fábula, una pregunta y una ficción como simulacro. Una pregunta: ¿qué el soberano? o ¿qué con el soberano frente a esta bestia? Cuestión de pregunta y respuesta, de pregunta o respuesta, de pregunta como respuesta y de respuesta como pregunta. ¿El soberano, responde?, ¿la bestia, responde? Todo un teatro en el cual se pone en juego el discurso soberano, como guion dramático que se empeña una y otra vez en dogmatizar, estructurar y nominar a través de la representación conceptual, el movimiento de lo político en su devenir acontecimental, para generar a través de los conceptos, en ellos mismos, una memoria y una conciencia de sí, como el sí mismo de la soberanía en el cual se refleja especularmente a través de su discurso y en sus propias preguntas; citamos para ampliar nuestro trabajo la siguiente cuestión presente en el seminario mencionado de J. Derrida:

“[...] ¿qué hace uno cuando se pregunta?, ¿cuando se pregunta *algo* a sí mismo?, ¿cuando se plantea una pregunta, cuando *se* interroga por esto o aquello o, lo cual es una cosa bien distinta, cuando *se* pregunta *uno mismo*? ¿cuando se pregunta uno mismo a sí mismo, como si fuese posible, o como si fuese otro? [...]” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 44).

Se muestra entonces de manera fingida, bajo el suspenso del paréntesis y al abrigo de este (mortificado por el miedo a la intemperie, al desvelo, a ser inaugural, a tener lugar), como máscara que lo recubre, desde la cual simula y disimula, el *quizá* de la deconstrucción que ha leído a Nietzsche en toda su radicalidad. Derrida, apunta sin dudas, en esa cita al discurso de la filosofía, involucrada desde sus inicios, la filosofía se ha pronunciado acerca de la soberanía política. Se encuentran entre sus nombre más antiguos definiciones que siguen hoy día operando con total vigencia, por eso mismo hablábamos de la categorización del hombre como *politikon zôon* aristotélico, con el cual todos expresa o tácitamente están discutiendo, cuando dicen del hombre, la bestia y sus facultades políticas; a sabiendas, y esta es una hipótesis de la deconstrucción que abordaremos más adelante, que la filosofía a rubricado, reivindicado y sindicado de forma armada con *su* saber, los rasgos más brutales y violentos del discurso acerca de la soberanía, como lo propio del hombre, en términos absolutos e indivisibles, sin que tengan valor alguno las categorías histórico-filosófico-políticas, siendo esta cuestión no solo constante, sino absolutamente vigente. Así, este argelino francófono, en los estrados académicos más encumbrados de Occidente hace la bufonada, hace de sí y su auditorio

el ridículo *dando* la gracia, “ningún seminario debería comenzar así” (al mismo tiempo en que comienza) a sabiendas de que la escritura se escribe y al mismo tiempo se hunde en su propia representación y es por esto quizá que intenta decir la diferencia haciéndola pasar por desapercibida. En esa cita, en lo que aparentaría ser una oración marginal el escritor del seminario en cuestión acecha desde los márgenes fragmentando su propia escritura, suspendiéndose a sí mismo, retirándose, dando cuenta de aquello que pretende: se escuche en el logos soberano el equívoco silenciado en sus conceptos, el Uno en sus conversaciones ficticias, ahí donde tienen lugar sus preguntas, el otro colabora en ausencia dotándolo de poder. Entonces: todo un movimiento en ese recorrido acerca de la pregunta y *por* la pregunta en la cual despunta su axiomática la *ipseidad*. En el preguntarse a sí mismo, como uno mismo, no hay otra cosa más que un *yo* que se sabe ante todo y antes que todos primero, en tanto se dice *propietario* de sí mismo, asumiendo la pregunta entonces en tanto propietario de saber lo suyo, desde aquello que le *es* en sí mismo y para sí mismo *propio*, es desde donde responde; mejor dicho: pregunta en la reafirmación, la designación, el nombramiento y *para* la reafirmación, la designación y el nombramiento de su propio saber el cual ya estaba determinado de antemano en su derecho, su fuerza y su reconocimiento, dirección metafórica que busca condensar y testimoniar, donde el punto entre lo uno y lo otro se confunden en lo mismo, no dejando allí lugar alguno para la diferencia planteada por Derrida: el interrogante *como si fuese otro* el que pregunta en mí, como el interrogante de un tercero en acecho, el extraño que habita en mí antes que yo, que por tanto está antes y yo le sigo, viniendo detrás, reciénvenido; como aquel que no responde al nombre propio, el cual vendría a suspenderlo, haciendo de lo propio lo más extraño, dividiendo y desorganizando el cuerpo, rompiéndolo, abriéndolo e imposibilitando cualquier reafirmación, encentando un acontecimiento en la pregunta del otro, como lo Otro que interrumpe la normalidad y la tranquilidad del nombre (como *nomos*) en la medida en que este permite decirse y decir de las otras cosas a partir de sí mismo, instaurando la *ley*, que estructura lo Uno, en su exemplaridad de lo mismo: es esto lo que llamamos la tesis del *ipse* soberano, el primero, el que ve y nombra lo Otro, todo un conquistador en pie de guerra, pero atención, ¿lo otro, ve?, ¿vive acaso?, ¿pregunta, responde?. Esta reflexión es su comienzo (en tanto posibilidad de oportunidades, pero como veremos también su imposibilidad), a saber: la ipseidad sitúa a partir de *su* saber el punto de gravedad que ubica *su* centro y *su* lugar, un círculo cerrado, una posición, una tesis soberana, fatídico resumen, *como* un dispositivo

cuya figura es la rueda⁹. A partir de allí la distancia precisa entre la pregunta y la respuesta, dónde una y dónde la otra, generando y garantizando la auto-nomía y la auto-inmunidad de un espacio que puede ser dicho y razonado. No tienen lugar aquí, al menos en esos términos, pensamientos como los de M. Blanchot acerca de estas cuestiones: la pregunta y la respuesta como un silencio impronunciado, como lo ausente, que puede ser ambas, una y otra al confundirse, allí donde el enigma “es la *ausencia* de pregunta --- allí donde no hay siquiera lugar para introducir una pregunta, sin que no obstante esa ausencia se convierta en respuesta. (M. BLANCHOT; 2015, p. 33).

Retomamos aquí el corrimiento mencionado (del sustantivo, el nombre Soberano, al adjetivo, razón soberana) para pensar aquella basculación entre la pregunta ontológica, y la respuesta ficticia y fabulosa. En el intento por señalar que allí, la deconstrucción propicia el terreno para un *entre* contradictorio y aporético del discurso acerca de la soberanía, en el cual lo que hay del hombre en sus facultades políticas pasa a cubierto, *se* obstruye, *se* cierra, *se* disfraza, metamorfoseándose entre un devenir Dios y un devenir bestia: el hombre (no lo escucharemos nunca en estos escritos, estará siempre asediado) como animal político se encuentra rodeado por toda una serie de figuras sobredeterminadas, allí el lobo (recordemos) como una metamorfosis identificativa de lo infra-humano, es decir superior a ella en sus atributos soberano, a la cual domina, somete, domeña, domestica o mata, disponiendo para sí de su vida, pero ¿dónde el soberano?, escuchamos una respuesta al pie de la letra, por no decir al pie del cañón, que dice de la autonomía y de la inmunidad, dice de la muerte, porque hay letras que matan, que dicen la muerte del otro (y la finitud del Uno) y esto es cuestión de soberanía, de ciencia, de filosofía, de historia, de política, de derecho, y la lista se torna infinita cada vez que decimos del nombre, como concepto, como logos; en un *entre* también se juega el soberano, la vida en la muerte de la soberanía: “*no matar las palabras, no dejarse matar*”

⁹ No queremos dejar pasar el trabajo que realiza J. Derrida en el segundo tomo del Seminario “La bestia y el soberano” acerca de la metáfora de la rueda el cual compartimos en la siguiente cita con el objetivo de abonar nuestro escrito acerca de la ipseidad y sobre la cual echaremos mano las veces que sea necesario: “Esta metáfora porta o transporta el sueño de ser uno mismo, de ser su propia rotación sobre sí, de arrastrar el cuerpo y la rotación consigo incorporada, en el mundo, hacia la vuelta a sí alrededor de un eje de identidad relativamente inmóvil, no completamente inmóvil, puesto que el centro, el eje, el cubo, también se desplaza, pero inmóvil con respecto al círculo de la rueda misma que gira alrededor de él. [...] es una figura, el giro de un tropo que construye e instruye en la relación consigo, en la autonomía de la ipseidad, posibilidades de oportunidades y de amenazas inauditas, de automovilidad, pero también, y por eso mismo, de esa autoafección amenazadora que llamamos autoinmunidad en general. Lo que yo denomino la iterabilidad [...]” (J. Derrida; 2011, Vol. II, p. 108).

*por ellas*¹⁰ y hay ahí un abismo del no matar-la-retórica/no-morir-en-su-boca del cual hacemos un análisis político imposible. Porque pretendemos hacer el esfuerzo para quedarnos en la aporía, por no forzarla, por pensar en ella la soberanía, esperando escuchar otra cosa. Pero, ¿dónde el soberano?

<<Voy a detallar sus miembros>>

(Derrida cita el Libro de Job, Salmos 40, 25 y ss.)

Por otra parte y contradictoriamente, ante la pregunta por el soberano, Hobbes propone a modo de respuesta otra sobredeterminación fabulosamente bestial, una analogía a imagen y semejanza del hombre, un *como si* en una metamorfosis identificativa con lo supra-humano, que coloca al hombre no ya sobre sí, sino debajo de sí y sumido, sujeto a esta: el monstruoso Leviatán. Esta contundente esquemática filiatoria imposible, prepara la aporía, *entre*: “El hombre político superior a la animalidad y el hombre político como animalidad” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 47).

El dragón Leviatán, figura mítica tomada del Libro de Job, y acerca del cual Hobbes sostiene que <<no tiene igual en la tierra>>, es una *fabricación propia* del hombre y *para* el hombre que imita el arte de Dios en su sacrosanta capacidad de crear (El sí crea, no fabrica) y gobernar la naturaleza, en la cual se encuentra entre otros el hombre como la réplica más excelente del divino arte, entonces el segundo a falta de poder crear, imita y fabrica:

“La Naturaleza (Arte con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el *Arte* del hombre en muchas cosas y entre otras en la producción de un animal artificial. [...] Pero el *Arte* va aún más lejos imitando la obra más racional y excelente de la naturaleza que es el *hombre*. Pues mediante el *Arte* se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a la del natural, para cuya protección y defensa fue pensado. Allí la *soberanía* es un *alma* artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las *articulaciones*; la *recompensa* y el *castigo* hacen las funciones de los *nervios* en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada miembro [...]” (TH. HOBBS; 2011, Introducción, p. 39).

¹⁰ García, German; 2011, Literal I, p 39.

Y sobre esta cita que coloca en el centro de la escena al Leviatán (nuevamente el devenir bestia en la metamorfosis analógica, *como-si-empre*) como la institución del Estado moderno, como la instauración y el ingreso a la República, nos detendremos a pensar una serie de cuestiones valiosas para este capítulo dedicado casi en su totalidad a deconstruir la ipseidad del discurso soberano:

1) En primer lugar como citábamos anteriormente, aquello que lleva al hombre a salir del estado de naturaleza son su miedo a la muerte violenta y las leyes de la naturaleza; a partir de lo que estas cuestiones sugieren, el hombre está en condiciones de abandonar por transferencia su derecho natural, es decir “la libertad de usar su propio poder, como él quiera, para la *preservación* de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello.” (TH. HOBBS; 2011, C XIII, p. 132). El autor distingue este abandono de dos maneras posibles, una como simple renuncia y otra como transferencia, diferenciación que para nosotros es difícil de sostener ya que consideramos que aquí lo que se pone en cuestión es el pasaje de la autonomía iusnaturalista a la heteronomía contractualista del hombre, como si tal cosa fuese posible en esos términos. En definitiva se trata, en el origen del contrato, de un sacrificio comunitario e inmunitario: esto es el covenant para Hobbes, la transferencia *mutua* de un derecho y el consiguiente acuerdo de a quién le es transferido el poder de hacer la ley civil¹¹. He aquí lo curioso, la renuncia común a la razón (natural) por la razón (civil), entonces escuchamos nuevamente como todo *gira* en torno a un mismo eje semántico: *la razón*; pero, una vez más ¿de qué razón hablamos?, ¿de la justa razón? o ¿de la razón que ajusta? Lo mencionábamos al comienzo, se trata de diferir entre mostración y demostración, el pasaje de razón sin más a *la razón* no puede ser nunca inocente, es en todo caso político ya que dice, declara en una lengua familiar su saber, se reconoce como sujeto del y al saber, y *enseña* (retengamos este verbo) quién/quienes poseen (en el sentido de que les es sustancialmente propio, de eso se trata) ese saber-hacer-saber (en su doble efectuación, como aquel que porta saber, y aquél que hace el efecto de saber) y porqué lo tiene/n, y entre estas “¿cuál es la mejor: la

¹¹ “Se dice que una *república* es *instituida* cuando una *multitud* de hombres se pone efectivamente de acuerdo, y pactan *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le concederá por mayoría el *derecho* a *representar* la persona de todos ellos. Todos ellos, tanto quienes *votaron a favor* como quienes *votaron en contra*, *autorizarán* en lo sucesivo todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres como si fueran los suyos propios hasta el final, a fin de vivir pacíficamente entre ellos y estar protegidos frente a otros hombres” (TH. HOBBS; 2011, C XVIII, p. 167,168)

razón misma, la buena razón, la razón más justa, la verdadera razón, o la razón dada, la razón aducida por el más fuerte?”. Toda una polemología que carga en sus silencios la vida y la muerte, la muerte del enemigo y al mismo tiempo la del amigo, la muerte en la proximidad del lazo, nos lo recuerda Nietzsche en sus carcajadas.

Pero más aún, “Y <<mejor>> puede decir asimismo dos cosas radicalmente heterogéneas: o bien la que prevalece de hecho o bien, por el contrario, la que debería prevalecer de derecho según la justicia” (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 32). Ante semejante elección (y la violencia impartida en ella) en la cual se distingue entre la razón sujeta y seguida por la fuerza, de la cual podemos hablar en un plano constatativo; de la razón sujeta a derecho y seguida por la justicia, la cual demanda un deber y expresa un plano prescriptivo, preguntamos: ¿cuál es la razón que se impone (en el contrato hobbesiano), está determinada por su fuerza o por el derecho, o aún más, que (o quién) autoriza este movimiento de renuncia y también cómo respondemos ante él?, ¿qué nos dice esta prevalencia de la fuerza de la razón y su relación con la justicia?

Razón, derecho, justicia, fuerza, soberanía y la bestia acechando detrás de cada una de ellas, asomando sus soberanas orejas, la presentimos en la familiaridad que acerca cada uno de esos conceptos, entre uno y otro lo más siniestro del lazo.

La Razón del más fuerte es siempre la mejor:

Lo vamos a mostrar enseguida.¹²

Antes de la respuesta y en la pregunta por *una* respuesta teórico-filosófica, nos sorprende una fábula de La Fontaine, citada por Derrida en distintos momentos a lo largo del seminario en cuestión, apenas una pequeña frase, titulada “*El lobo y el cordero*” bastante conocida por todos y de la cual la deconstrucción también hace su uso, para proponer una hipótesis según la cual: “[...] la lógica y la retórica política, incluso politiqueras, serían siempre, de arriba abajo, la puesta en escena de una fábula, una estrategia para conceder sentido y crédito a una fábula, [...] una historia supuestamente instructiva, informativa, pedagógica, edificante, una historia ficticia, montada artificial, incluso inventada pieza por pieza, pero destinada a enseñar, a aprender, a *hacer saber*, a dar parte de un saber, a llevar al conocimiento.” (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 58). Una sorpresa decíamos, un giro entonces, la irrupción de una fábula en la pregunta por una respuesta teórico-filosófica, donde quizá algo así no tenga lugar o mejor dicho, donde no

¹² J. de La Fontaine; 2005, *Fábulas*, p.30

debería tener lugar, donde las reglas, las leyes de un discurso docto no deberían permitir tal intromisión, el uso, de un habla ficticia, extranjera, extraña, vulgar. Ahí es donde cobra valor la hipótesis de la deconstrucción, donde se sirve de esta para hacer un uso propio de ella y en ella, hacemos de una oración recogida en otro escrito¹³ la pregunta: <<¿dudaríamos sin embargo al borde de una ficción?>>, quizá, pero no sin resistencias, no sin un malestar indefinible, no cuando se trata de discursos canónicos, no ante esta desigualdad escritural. En el suspenso que permite esa respuesta, en la chance de un percance, de un descuido, su autor que aprendió a danzar con máscaras, efecto en constante movimiento inaprensible, se transforma en habitual, cercano, bien recibido y buen anfitrión, convocado y convocante, comenzando así un trabajo ficticio para desandar esos discursos clásicos y sus fuertes postulados ontológicos, en la apuesta por que se escuche la voz del otro de la soberanía en el trabajo fabuloso. Apropiándose de algún modo de la ficción, por la fuerza y en la fuerza de quien expone y hace esperar a quien escucha, fiándose de cierta figura acreditada, autorizada por derecho (aquí la Fe tiene implicancias sumamente valiosas para la deconstrucción, en relación al saber por un lado y a la figura de *profesor*, lo que escapa al presente escrito, para lo cual recomendamos la lectura de las siguientes obras¹⁴), en la sorpresa misma que esta se permite escuchar, haciendo el ridículo una vez más en la voz elocuente, ésta vocífera donde la academia devora, haciendo lugar a aquello que no debería tenerlo según los cánones pedagógicos académicos de la enseñanza, según las reglas que dicen cómo debe ser el discurso que se asuma en sí mismo científico. Logrando exponer ante todos, la finta que se hace pasar por razón y dice a su vez poseerla, Derrida se sonríe del fraude y en el fraude, como los locos, como las hienas, ante tanto mal olor, y *demuestra* en el diferir que la demostración es cuestión de simulacro, de simular y disimular “*para hacer saber* allí donde no hay nada que saber, allí donde no hay saber digno de ese nombre.” Entonces, decimos nosotros que aquel “o bien, o bien” que determinaba e imponía la disyunción excluyente en lo que es posible decir sobre la <<mejor>> razón, aquello que se presentaba como radicalmente heterogéneo, más allá y más acá de cual fuere su carácter (la misma, la buena, la justa, la verdadera, la más fuerte), recordemos: “o bien la que prevalece de hecho o bien, por el contrario, la que debería prevalecer de derecho según la justicia”, se confunden en la

¹³ La transcripción literal es: “Dudaríamos sin embargo al borde de una ficción.” (J. Derrida; 1998, Cap 4, p.93).

¹⁴ Derrida, Jacques (2006), *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber* -2°. Ed, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Derrida, Jacques (2010), *La Universidad sin condición* -2°. Ed, Madrid, Trotta.

técnica y su reproductibilidad, en la retórica del simulacro, haciendo pasar lo fuerte como lo justo, lo justo como lo fuerte, pasaje en el cual el sentido tambalea de arriba abajo, en la acreditación de un relato que hace el efecto de saber, que hace *el* saber.

[Atendamos aquí, antes de pasar al covenant hobbesiano, algo en lo que insistiremos un poco más adelante cuando abordemos la idea de prótesis. La cuestión técnica del saber, es decir, su necesaria reproductibilidad puesta en marcha, tiene efectos ineludibles: condiciona su eficacia, determina su alcance, su sentido, su capacidad de organizar, de producir y *reproducir relato*, de contar, de organizar, de dominar, de poner en escena su saber-hacer-saber; pero, en esa secuencia, impuesta, necesaria, allí cuando el saber se traduce mecánicamente comportando su ordenamiento maquínico, ¿hay un tiempo, un espacio, como aquello que *es* posible ubicar, nombrar, apalabrar?, ¿hay un inicio trascendental del fundamento del saber?, ¿hay poder?, ¿hay construcción?, ¿hay el límite entre lo humano y lo animal?, o ¿se trata en todo caso de un contratiempo?, ¿de la ausencia, en el fondo, de palabras para decir el mundo?, ¿una ausencia que habrá sido preciso siempre olvidar, denegar, para salvar la esencia de todo discurso, en sus nombres, en nuestros nombres, y para que el saber, en su palabra, no falte, pero sobre todo no devenga segundo, secundario, como corriendo en apuros perseguido, desposeído y amenazado?, aquí debemos percibir dos cosas paradójicas, y esto es una cuestión de lectura, de sensibilidad, de deconstrucción: *a)* justamente en esta idea de reproductibilidad técnica del saber, allí donde se concretiza su pragmática y su operatividad se hace presente, la deconstrucción escucha cierta ausencia, cierta falta en el origen del discurso, allí donde surge el recurso por el recurso, del tener que decir y tener qué decir, el origen del poder deviene en todo caso otra cosa, secundaria, perseguida y equívoca. Todo un corrimiento que estremece a estos discursos que se *deben* al origen del discurso; *b)* segunda cuestión, la recurrencia a la técnica entonces no es una resultante, un efecto constatable, como suele creerse, está en el origen del logos como aquello que no es ya *un* tiempo, sino un contratiempo, como la bestial falta de palabra, la técnica en deconstrucción, en desontologización abre la posibilidad, como imposibilidad, de pensar el poder en su acontecimiento sin sentido. Esta paradoja posibilita el siguiente pensamiento: el poder soberano, allí donde la teoría científica lo demuestra con sentido común, lo da *a ver*, lo revela como un objeto dispuesto a la curiosidad, lo hace posible en sus fundamentos, fundándolo (de verlo, tomarlo, poseerlo y conservarlo, para pensar su sentido, su alcance, su relato, para organizarlo, ponerlo en escena, y así también coproducirlo en el intento de archivarlo, guardarlo, para re-producirlo) dice también, en la

diferencia, de su ausencia, su inexistencia como tal y de la imposibilidad de una teoría científica de la soberanía; quizá entonces la recurrencia técnica, como retórica del lenguaje, como suplemento, nos guarda del secreto, no como aquello que está oculto conscientemente, sino como aquello que no es posible decir, el no-poder-decir, en el fondo, donde presentimos toda la bestial prepotencia y la violenta economía del Uno, como absoluto e indivisible]

Entre la razón, la fuerza y el derecho, un habla ficticia, fabulosa, que hace el saber sujeto a derecho, una relación dialógica, del hacer pasar y hacerse pasar, entre el zorro y el príncipe, una máscara, que bascula entre uno y otro, entre el otro y uno, para decir allí y aquí lo mismo, respetándose en una neutralidad necesaria, que a su vez neutraliza con razón y con derecho aquél que vendría a develar su secreto; pero, ¿qué con la justicia?, dijimos: la razón, el derecho, la justicia, por encima y por debajo de estos conceptos, el soberano y la bestia acechando en la diferencia, en el blanco de la hoja entre palabra y palabra, en el silencio que prepara la siguiente y silencia la anterior, lo que las hace decibles, decidibles y distinguibles es también ese matrimonio imposible. Para con la justicia, aquello que podríamos decir como lo justo, hay que trabajar en torno a otro pensamiento, decimos otro porque si hay que poner la justicia en escena, el derecho y la razón no tienen valor alguno para nosotros, en todo caso vendrían a querer decir lo mismo, según la razón y el derecho y para ello tienen con que, ya lo hemos *de-mostrado*. Nos aventuramos a trabajar en una relación entre justicia y derecho, de la justicia para con el derecho en el cual la primera, lejos de ser el fundamento y el origen de la fuerza del segundo se presenta como extraña. ¿Podríamos pensar la justicia como una ley-ajena, ajena-a-la-ley?, la cual vendría a exceder el derecho, e incluso contradecirlo, interrumpirlo, perforarlo, en nombre de otro, como otro, como el derecho de otro y esto es cuestión de fuerza, de violencia, en la performatividad del lenguaje, que no sigue a razón de, no sigue a consenso de, no sigue a sentido de, pero que sí es libertad, ante todo será siempre lo que sigue a la promesa de libertad.

Decíamos que este era el momento de la justicia, pero ¿puede acaso la justicia tener un momento?, ¿un momento justo?, ¿un momento soberano?, ¿puede alguien decir, determinar, definir que este o aquél fue el momento fundante de la justicia, donde se inaugura, se hace la ley de un Estado Nación por ejemplo? Preguntas que están también en el corazón de este escrito y de cualquier otro que pronuncie la palabra soberanía, en cualquiera de sus formas. No se trata aquí, o no de parte a parte, de una crítica teórica del

derecho moderno, sino de pensar el fundamento de la autoridad legítima, como fundamento soberano, como fundamento de gobierno y su relación necesaria con la libertad, la justicia y la soberanía, ¿no encierra el silencio de esta oración la oportunidad política de todo progreso histórico?, ¿no hay aquí una discusión acerca de lo político mismo, de la imposibilidad, la insuficiencia de cualquier respuesta asumida, de la vivencia de la traición en la palabra, más que de su expresión misma? Elegimos cargar con estas preguntas, insistir en ellas, directa o indirectamente, en la promesa (no como cosa presente) de una respuesta, en la responsabilidad ante el porvenir. Por esto decimos, hay que volver a pensar este fundamento, su fuerza, su ley, su fuerza de ley, su historia y qué dice ésta, en sí misma sobre sí misma, de la fuerza y la necesidad del derecho, pero también, qué no dice ésta que no puede decir, es decir que silencia cuando dice, quién dice y quién calla, pero, ¿qué?, ¡un momento!

Justamente: la justicia se realiza cuando el discurso encuentra su límite.¹⁵ Este momento, si podríamos decir que *es*, diríamos que: es un no-momento, porque excede toda presencia como lo que se hace presente en un lugar determinado o en un cuerpo organizado en términos sensibles, y que por tanto las categorías ontológicas decibles, apropiadas, solventes, fiduciarias, serían insuficientes, inconvenientes, no correspondientes para determinarlo en tiempo y espacio como acontecimiento (y aquí se juega toda su carga aporética, en su imposibilidad como experiencia, como pasaje hacia un destino posible), el cual deviene en toda su fortaleza metonímica interrumpiendo la norma, lo instituido, encentando el tejido discursivo en el cual se trama la historia, interrumpiéndola en su homogeneidad cierta, en una *decisión*, en un golpe de fuerza de tipo performativo, frente a la cual no hay la posibilidad de decir si es justa o injusta, no habría predicado para constatar tal cosa, no habría caso así como tampoco ningún derecho previo, como discurso anterior, que tuviese en sus leyes definiciones para validarla, invalidarla o incluso penalizarla. De la misma manera que no puede ser catalogada como *decisión* legal o ilegal porque, si bien debe apelar a ellos, excede en su interpretación performativa dichos conceptos, los subvierte, los desgarras en sus axiomáticas, no respondiendo así ante ellos, y es por esto que la idea de justicia se debe ante todo a la libertad, a una decisión libre y responsable pero no calculable o sujeta a la libertad entendida conforme al derecho, sino como una libertad heterónoma, como la libertad que

¹⁵ Parafraseamos una oración que se encuentra en el escrito “Fuerza de ley. El <<el fundamento místico de la autoridad>>”. La misma oración subordinada ha sido modificada brevemente en su transcripción con fines sintácticos. (J. DERRIDA; 2010, C 1, p. 33).

viene del otro y ahí también la cuestión aporética en la que opera la deconstrucción, entre la justicia y el derecho una no correspondencia, una X que marca ante qué estamos expuestos. Decimos entonces que el discurso encuentra su límite porque no puede decir del acontecimiento que hace la ley, que la funda y que justifica así el derecho, decimos que no tiene definición más que en sí mismo porque la decisión que lo hace posible es anterior al concepto, este no poder decir, por la irrupción misma que el lenguaje genera en su imposibilidad, en sí mismo y dentro de sí, es lo que Derrida llama como: el *silencio*, aquello que se encuentra “encerrado en la estructura violenta del acto fundador”, o como el “*fundamento místico de la autoridad*” (J. DERRIDA; 2010, C 1, p.33), el cual paradójicamente precisa para devenir único, singular e irremplazable, toda una serie de convenciones, de condiciones previas, de reglas, de normas generales, de memoria, que hagan de límites, generando así un círculo en el cual y a partir del cual, la cuestión acerca del origen de la autoridad resurge una y otra vez como fundamento infundado, un movimiento que concluye antes de iniciar, y que por tanto nunca termina de empezar, como discusión acerca de una interpretación dominante o hegemónica. El acontecimiento de la justicia se hace posible como imposible en una errancia incalculable, rebelde, extraña, heterogénea que no debe olvidar la dirección hacia dónde quiere ir si quiere ser justa, y así conjuga su destino con el derecho y la rectitud práctica que este supuestamente le provee, en la legitimidad, la legalidad, la estabilidad, el código y el cálculo.

Teniendo en cuenta esta relación aporética entre la justicia y el derecho, el silencio en el lenguaje y el límite del discurso para poder decir acerca de una idea de justicia en términos performativos, proponemos la siguiente cita para pensar el acto fundacional e instituyente del derecho, como ficción legítima, en un intento por pensar también, entre estas cuestiones y a partir de ellas, las teorías convencionalistas o contractualistas en Hobbes y Rousseau:

“Dicho brevemente: para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. [...] De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa, puramente justa (es decir, libre y responsable), ni de alguien que *es* justo ni menos aún que <<yo soy justo>>. En lugar de <<justo>>, se puede decir legal o legítimo, en conformidad con un derecho, con reglas y convenciones que autorizan un cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que alejar el problema de la justicia; porque en el fundamento o en la institución de este derecho se habrá

planteado el problema mismo de la justicia, y habrá sido puesto, violentamente resuelto, es decir, enterrado, disimulado, rechazado” (J. DERRIDA; 2010, C 1, p.53, 54).

Las convenciones civiles, las leyes, el derecho son construcciones discursivas, históricas, teórico-técnicas formadas a través del lenguaje, las cuales vendrían a permitir, a posibilitar, la estatalidad, en tanto estabilidad y legalidad, en tanto codificaciones y cálculos para regular las relaciones entre las personas y también entre las personas y las cosas, en la vida y en la muerte de estas. Una construcción magnífica para dar forma al movimiento y ordenarlo, sujetarlo conforme a derecho, para nominar y determinar las libertades y las obligaciones que hacen a la vida civil, moral y pública del hombre (para la mujer, lo peor siempre, siendo su rendimiento uterino la medida que le cabe, la fertilidad y su respuesta ante esta como sinónimo de abundancia material y espiritual del pueblo), para protegerlo del él mismo, de su naturaleza, sus pasiones y en sus pasiones. Estas cuestiones asedian las teorías convencionalistas modernas, son estas mismas las que nos permiten desandar estos discursos recorriendo cada uno de sus conceptos, en su historicidad, en la reproductibilidad técnica que los trae hasta hoy, la cual constituye en sí sus axiomáticas, salvándolos del tiempo y de la economía de la muerte, dándoles tiempo (anacrónicas cuestiones de la escritura) en sus dogmáticas determinaciones acerca del soberano y la bestia, lo propio de uno y lo extraño del otro, acechándose, guardándose y así confundándose uno y otro, el otro en el uno, el uno en el otro, deviniendo así lo mismo. Pero, ¿ese devenir sólo les da tiempo a estas escrituras canónicas, o al mismo tiempo también se lo quita, colocándolos bajo el yugo de una condena, como respuesta, que se expresa en la diferencia, en el diferir de esta misma, en aquello que *en* la escritura como elemento finito traiciona cada vez que se pronuncia? En las teorías convencionalistas de Hobbes y Rousseau percibimos un magnífico trabajo por re-fundamentar teóricamente, racionalmente, en elaborados argumentos seculares, el origen legítimo de la autoridad soberana, pero estos dejan escuchar aquello que los conceptos silencian, aquello que mencionábamos más arriba, el silencio encerrado en la estructura del acto fundador, aquello que se presenta decíamos como la fundación sin fundamento posible, expresado en la obstinación del concepto de derecho convencionalista, el cual dispone sobre el problema de la justicia, resolviéndolo violentamente, enterrándolo, disimulándolo, rechazándolo. Lo decíamos, basta para reconocer estas limitaciones, esta imposibilidad del discurso, un repaso sobre aquellos procesos histórico-políticos fundantes de un Estado Nación. Y es por esto, en primer lugar, por ese rechazo en la

simulación, di-simulación, por ese “sin fundamento posible” que esta discusión llega hasta nuestros días, en y a partir de estos nombres, que podrían ser tantos otros, más cercanos y más lejanos en tiempo y espacio¹⁶. Llega así repetida en su iterabilidad, es decir repetida pero diferente, repetida en su diferencia, y esto es también sumamente importante para la deconstrucción de los discursos acerca de la soberanía¹⁷, los cuales transcurren entre la palabra viva del lenguaje y la palabra escrita en los libros, en la escritura, como sucede con el sentido: este deviene, entre la fuerza, la vitalidad inmanente del acontecimiento y la significación, la estabilidad mortífera del concepto, errante e inquieto, siempre en movimiento, más valioso que el saber del concepto, menos tranquilizante, menos amable, menos estable, menos sensible. Y es por esto también, en segundo lugar, pero más valioso aún que lo anterior que: se hace necesario, estemos confrontados o no con las cuestiones del discurso soberano (ineludible, en algún punto, de frente, de costado, arriba o abajo, acechará siempre la bestia), un pensamiento sobre cierta idea de justicia, sin indiferencias con la ciencia, la política, el derecho, la filosofía y la historia. Por ejemplo: un trabajo comprometido, que asuma esa responsabilidad performativa, emancipadora, testimonial, en pensar el combate de las organizaciones de derechos humanos en nuestro país desde, por ejemplo, Rawson hasta nuestros días. Acontecimientos ineludibles para una democracia argentina porvenir.

Retomemos, pasada la fábula de La Fontaine y siguiendo su huella, con la razón que se impone en el contrato hobbesiano; razón y saber, razón de saber-hacer-saber, pero

¹⁶ Aquí nos gustaría mencionar el extraordinario trabajo realizado por Horacio González, cuya cercanía nos ha encontrado en diversos espacios áulicos, a través de los cuales estas cuestiones fueron motivo propicio para los intercambios más valiosos, en la apuesta insistente por pensar ese devenir de los discursos nacionales, no ya a partir de aquellas instancias, de aquellos títulos, de aquellos nombres formales reconocidos como fundacionales ya sea por su género, por su primacía, por su origen, por su renombre, por sus causas, por sus efectuaciones, por sus métodos, o por el motivo que el canon salve y resguarde, sino por sus restos, *en* sus restos, como aquello fragmentario de la escritura, allí donde el poder de lo evocado no fue suficiente, donde la iniciativa fue una desdicha, donde no hubo conjuro que aguante la embestida simbólica, donde la escritura pasó al olvido, condena de muerte de la escritura como el blanco de la hoja, ahí, pocas cosas deja el muerto decía Tuñón, el valor de los restos sin resto, los cuales sobrevienen sin presente, sin futuro, sin pasado, en la indiferencia que una vez fue su condena, asedian, pre-ocupan aquellos discursos consagrados, príncipes, soberanos a la hora de contar nuestra historia, en el acecho constante de esa fundación sin fundamentos, como un corazón que no deja de latir, que reclama la exhumación de un cadáver de mujer celeste y blanco. Esos restos, destruidos, desfigurados y sin apariencia asedian como reciénvenidos mediante la voz de los otros, voces que los obligan a responder de su desdicha, estos restos dicen de un análisis político falto de razón en su retórica, entregado como quién en un gesto de locura se da sin guardarse del otro, sobre un pensamiento de lo que acostumbramos a llamar *pampa*.

¹⁷ Este transcurrir es también una querrela sin fin entre el teórico y el político, uno y otro distanciándose siempre que pueden, y es a partir de sus argumentos esgrimidos donde podemos escuchar que uno y otro viven de lo mismo, el acontecimiento, la decisión sus brotes y sus restos, conformando una pareja tan extraña, pero tan familiar a la vez como lo son la bestia y el soberano.

¿de qué se trata técnicamente el convencionalismo hobbesiano, cuál es la razón de este contrato? Arriesgamos que: de lo que se trata es de saber cómo *tratar al lobo*, no ya el animal desde luego, sino al hombre en su devenir bestia, en su licántropo-metamorfosis, aquel lobo fabuloso en el que venimos trabajando e insistiendo, en su capacidad, para ser soberano en la ausencia de este, en su lugar, o antes que este, pero estamos frente a una doble ausencia y la problemática del no-lugar y el poder. Estos son los espectros que preocupan el discurso acerca de la soberanía, estos, pero también otros, todos en algún punto cargan con el silencio, esa es su acechanza sin palabras, en el fundamento sin fundamento de la soberanía en su concepto. Estos espectros vuelven uno tras otro, en la voz léxis, a reclamar lo suyo, un velorio justo; doble ausencia en esta soledad de la naturaleza, no-soberano, no-lobo al paso, y el hombre hobbesiano atemorizado, muerto de miedo en vida, sin garantías, amedrentado, ante el terror que causa ese no-lobo en su ausencia, la cual, como decíamos al comienzo, dice su poder, su inaprensible estrategia, su recurso, el de simular y disimular (en movimientos para pistar y des-pistar) en el discurso su poder insensible, capaz de meter TODO en razón, y ahí está la esencia, como ausencia, del poder en y a través del terror. El *Terror* como el saber meter miedo en la construcción de un habla ficticia y fabulosa, que sepa técnicamente hacer uso de la retórica del *como si*, de la analogía metafórica, en su economía logocéntrica, y heliocéntrica, porque también se trata en teoría de señalar aquello que debe ser visto, iluminado, puesto en escena por medio de una ficción que ordene, se trata de fabricar en el lenguaje y a través de este, en la tercera persona del singular y obteniendo la neutralidad que esta otorga, un discurso sobre el poder que organice efectiva, afectiva y concretamente los cuerpos de los seres vivos, y los muertos. De esto se trata, se trata siempre de saber meter miedo para dar caza al lobo, y Hobbes tiene una terrorífica claridad en esta cuestión, sabe del miedo en la guerra, en la paz y de los soberanos efectos de su administración:

“Siendo la fuerza de las palabras (como he hecho notar previamente) demasiado débil para sujetar a los hombres al cumplimiento de sus convenios, no hay *en* la naturaleza del hombre más que dos ayudas imaginables para fortalecerlo, que son o un temor a la consecuencia de faltar a su palabra, o una gloria u orgullo en *parecer* no necesitar faltar a ella [...] La pasión que debe reconocer es *el temor*, que tiene como objetos dos muy generales: uno, el poder de espíritus invisibles; el otro, el poder de aquellos hombres a quienes así ofendería. [...] el temor al último el mayor temor.” (El subrayado es nuestro) (TH. HOBBS; 2011, C XIII, p. 141).

El temor como *la* pasión natural del hombre condensa y evoca la metafísica (en deconstrucción) onto-zoo-antropo-teo-convencionalista hobbesiana. El hombre como lobo-para-el-hombre, el temor que este genera, es la presencia como ausencia del poder soberano, es su *arché* en el sentido griego, como aquello que está en el origen, en el comienzo y a la vez como mandato o mandamiento, aquello que debe ser seguido (principio/príncipe): la soberanía, el poder soberano, allí el Leviatán, viene a garantizar una protección al hombre contra el hombre, en la institución de la ley civil, de lo legítimo e ilegítimo, de lo punible y lo no punible, de lo legal e ilegal, etc. el soberano, el poder soberano, su espada entumecida, *es* (aquí la oposición entre *physis* y *nomos* despliega todo su rendimiento) esa *thesis* instituida e instituyente, (que ya estaba en el origen del poder como ausencia de este, retengamos esto hasta tanto no abordemos la idea de *prótesis*) que garantiza la protección como: el castigo ante el incumplimiento de la ley que antes fue palabra, pero también es el poder de ese tercero ofendido, agraviado, que genera en efecto el miedo en los hombres. Podemos entrever el miedo en sus múltiples usos, en sus múltiples efectos y su relación con el poder soberano, en su razón política, como razón del más fuerte y como la fuerza de la razón; más aún el miedo es definido *como*: “<<única cosa>> que, en la humanidad del hombre, motiva la obediencia a la ley, la no-infracción a la ley y la conservación de las leyes. El correlato pasional, el efecto esencial de la ley, es el miedo”¹⁸ (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 63). Tratamiento del lobo, mediante los usos de la razón, razón que se impone legítimamente, ante el miedo: una legítima ficción que pretende declararle la guerra al hombre, haciéndolo pasar por bestia, tratándolo como bestia, poniéndolo en ese lugar, ante todo porque al lobo, y ahora si hablamos de ese lobo de cuatro patas, no hay declaración de guerra que le quepa en esos términos ya que los animales, ni este, ni ningún otro, son sujetos de la ley o del derecho en nuestra cultura occidental, pero la ficción, el habla ficticia y fabulosa hace las veces de hombre-lobo, lo disfraz sustancialmente, para despolitizarlo, y meterlo *en* razón. Todo un ordenamiento político del bien y del mal persistente en nuestra cultura y manifiesto en los discursos teórico-convencionalistas.

Un lobo insensible (la historia moderna de occidente está superpoblada de estas configuraciones retóricas, encontraremos uno en cada acto fundacional), no lo olvidemos,

¹⁸ Derrida cita aquí el capítulo XVIII que nosotros hemos citado con anterioridad, de todas maneras y con motivos de contribuir a esta parte, dejamos aquí una oración subordinada de ese capítulo llamado “De los derechos de soberano por institución”: “Todos ellos, *autorizarán* en lo sucesivo todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres [...], a fin de vivir pacíficamente entre ellos y estar protegidos frente a otros hombres” (TH. HOBBS; 2011, C XVIII, p. 168).

sobre todo para pensar la relación entre la soberanía, el derecho y entre estos dos el miedo, sus efectos y su efectividad, un lobo-al-miedo, miedo-al-lobo, paradójicamente no presente, no sensible, no corporal, presente como ausente en la amenaza, en el acecho constante de una aparente y posible concreción. El miedo que está más allá pero también más acá del cuerpo, que no está nunca plenamente presente como aquello que satura en sí mismo la presencia, pero que pese y a partir de su insensibilidad moviliza efectivamente y afectivamente, poniendo en movimiento el cuerpo que se percibe amenazado. A partir de estos efectos Derrida lee en ese miedo impartido por el no-lobo-al-paso, el orden, la protección soberana que bascula y organiza la afección de: el beneficio obtenido por el cumplimiento de la ley y el placer de infringirla. Por esto, el miedo como pasión correlativa de la ley, está en el origen y la trasgresión de esta misma (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 64).

Esta antropología pesimista del hombre como animal peligroso: como bestia bruta e irracional, de instintos mal dominados, es rescatada y puesta en valor por otro teórico de la soberanía, el cuál trabajaremos en detalle más adelante, hablamos de Carl Schmitt y su escrito titulado “El concepto de lo político”, sobre el cual deberíamos sugerir una serie de cuestiones, pero nos contentaremos a esta parte a penas con una breve mención. Esta no es casual, por el contrario, entre Schmitt y Hobbes hay una relación de influencias explicitada por el primero en varios de sus escritos, donde este exalta el carácter decisionista de la teoría hobbessiana en materia de soberanía, es decir: por medio del contrato, pacto o covenant a través del cual el pueblo se asume como súbdito, sometándose así a una total obediencia, obtiene la protección del soberano, delegando en él la carga de protegerlo y es este otro, quien tiene el poder legítimo, como protector, de decidir políticamente, de definir al enemigo sin responder ante la ley. Es la necesidad política de esa protección lo que Schmitt destaca, o mejor dicho lo que en ella subyace: una definición antropológica pesimista, la concepción del *homo homini lupus* en la que nosotros venimos trabajando, este axioma pasa así de Hobbes a Schmitt en bandeja, siendo determinante de igual modo tanto en uno como en otro para considerar lo político en su concepto, la guerra civil y la determinación amigo/enemigo; nos adelantamos para aclarar que esta será, entre otras, la cuestión primordial a deconstruir en el próximo capítulo de este escrito, por el momento tomaremos esta mención del Leviatán en Schmitt para pensar, como lo venimos haciendo, de qué se trata el covenant hobbessiano y cuál es la razón que en él se impone.

El miedo como correlato de la ley es lo que organiza la ficción instituida en el Leviatán, y esto está literalmente explicitado en ese escrito: <<“El fin de la obediencia es la protección”>>¹⁹, está claro entonces que aquí lo político se juega en la protección que el Estado le garantiza al ciudadano. Recurrimos una vez más a Schmitt con la siguiente cita: <<*Protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado>>²⁰. La soberanía es instaurada por el temor y es respetada también por el temor, esta es la razón que se impone en el convencionalismo hobbesiano, de esto se trata: de saber meter miedo, de administrar el temor en su polivalencia política logrando así *la ficción perfecta*: la bestia, el soberano y dios, la primera antes de la ley, el segundo por fuera de la ley, el tercero por encima de la ley; el súbdito, la mujer, el niño, el esclavo: por debajo de la ley. Esta *estructura*, dice las posiciones soberanas, cada una de ellas rubrica cuidadosamente el sí mismo del soberano, el cual en tanto *ipseidad*, está organizado minuciosamente, confeccionado parte por parte a través de su discurso, a tal punto que, sea cual fuere el objeto en materia de soberanía sobre el cual detengamos nuestra lectura, estará destinado a detallar, perfeccionar minuciosamente, determinar el cumplimiento y el sostenimiento de esa estructura²¹. Esa estructura es en términos simbólicos, *la referencia*, *la medida* de todas las cosas, es en sí mismo un soberano falo. Para nosotros la ipseidad del discurso soberano es ante todo una cuestión, por eso este trabajo inicia con ella, hace de ella su primer paso, para pensar aquellos conceptos, aquellos axiomas en los cuales se sustenta el discurso sobre la soberanía en su concepto, aquellos que analógicamente reflejan en sí y para sí lo *suyo* propio en términos ontológicos, para pensar entonces sin indiferencias las implicancias políticas de esa oscura, fascinante, inquietante y aporética atracción que hay entre la bestia, el soberano y dios, los tres fuera de la ley, exceptuados de la ley, en aparentes posiciones heterogéneas con respecto a la ley, con respecto al poder, con respecto al saber, a las afecciones, a la escritura, al amor, la muerte, la amistad, etc.; para la deconstrucción, estos tres, estos dos, esta pareja indecible, este Uno, en su constante

¹⁹ Th. Hobbes; 2011, C XXI, p. 202

²⁰ C. Schmitt; 2014, C 5, p. 82

²¹ “Esa soberanía protestatal, que –recuerda Hobbes en el *Tratado sobre el ciudadano*- es indivisible, [...] Ese derecho del hombre sobre las bestias se demuestra en el capítulo VIII, <<Del derecho de los amos sobre los esclavos>>, justo antes del capítulo IX, <<Del derecho de los padres y de las madres sobre sus hijos y del régimen patrimonial>>, a lo largo del cual se dice de la soberanía, del dominio o del poder soberano que es *indivisible* [...] Hobbes demuestra que esa soberanía recae, en la familia, sobre el padre que es <<un reyezuelo en su casa>> [...] Tenemos pues ahí una configuración a la vez sistemática y jerárquica: en la cima, el soberano (amo, rey, hombre, marido, padre: la ipseidad misma), y debajo, sometidos y a su servicio, el esclavo, la bestia, la mujer, el niño.” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 50, 51)

asedio, en su necesidad conceptual por tener que decir del otro, para decir de sí mismos, se requieren uno al otro, se confunden como una gota de agua en una extraña familiaridad.

Rousseau en cambio, en su escrito “El contrato social”, al pensar el origen de una comunidad, como origen político, toma distancia de las metáforas zoológicas como fundamentos para abordar el derecho y las convenciones civiles, las critica incluso, demasiado rápido quizás, colocando en una misma línea a: Aristóteles, Hobbes y Grocio, midiéndolos de alguna manera con la misma vara y haciendo de estos, en referencia estricta a sus concepciones ontológicas acerca del hombre y los fundamentos políticos que de allí se desprenden, un monólogo unilineal difícil de sostener; pero, si nos adentramos en esa crítica²², en su particularidad misma, en lo que ella pretende evocar, encontraremos a primera vista la siguiente fundamentación política del derecho: del <<orden civil>>, como <<derecho sagrado que sirve de base a todos los demás [...] [derecho que] no proviene de la naturaleza; está fundado por lo tanto, en convenciones>> (JJ. ROUSSEAU; 2013, *Libro primero*, p. 42). Esta fundamentación que citamos impulsa la investigación de ese trabajo apelando a la provisionalidad del derecho, como enmienda legítima capaz de abordar la justicia y la libertad contemplando lo que prescribe el interés del hombre y lo que este es capaz de hacer a sus congéneres por él, como así también al deber-ser que el derecho civil en su rectitud persigue y cuyas desviaciones condena; pero, de lo que se trata para Rousseau, es de <<saber cuáles son estas convenciones>> y para ello, para poder pensarlas (y es quizá este el motivo de la distancia como crítica que a la vez familiariza y neutraliza al objeto del predicado), parecería ser necesario para el autor que aquellas diferencias, aquellas distinciones que se presentan como absolutas, como puras, entre los hombres, sean reconocidas ante todo bajo la forma de la duda, es decir que: estas diferencias, si es posible determinarlas, decirlas en su esencia y a partir de allí establecer axiomas teórico-políticos, es necesario antes de seguir las, pensarlas, para no confundir las causas que hacen a tales diferencias con sus efectos, y poniéndolas así en

²² Que como toda crítica da cuenta del trabajo que antecede a la obra, como exergo de lectura y pensamiento liminar que interviene en la obra de una forma u otra, disuadiéndose a sí mismo, como ensayo preparatorio para la escena que se quiere montar; dándonos qué pensar sobre todo aquello, que se mantiene al margen, como una gran incógnita, un misterio, y que conjura la soledad en la escritura del teórico, dándose a otros por medio de ella, que no tiene tiempo alguno, que no tiene caso más que el suyo propio, haciendo de la obra algo que puede presentirse familiar, en la cual es posible reconocerse, posicionarse, pero que a la vez se manifiesta extraña, contradictoria y ajena. Si hay un escritor en el cual podemos percibir en su escritura estas cuestiones, es sin duda en Rousseau, particularmente en su extensa y magnífica obra “*Confesiones*”:
“Yo vivía como un auténtico hombre lobo”.

tela de juicio para poder pensar cuales fueron aquellas acciones políticas que habilitaron, legitimaron a través de la fuerza, de la razón, el “encadenamiento” del hombre que ha nacido libre.²³ Rousseau maneja esta distancia de manera brillante, poniendo en ridículo a Aristóteles por ejemplo cuando sostiene, y esto debe pensarse en relación a lo que venimos trabajando, lo siguiente:

“Aristóteles tenía razón, pero él tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos pierden todo en su esclavitud, hasta el deseo de salir de ella; aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento.

Si hay, entonces, esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contrariando la naturaleza. La fuerza hizo los primeros esclavos, su cobardía los perpetra” (J.J. ROUSSEAU; 2013, *Libro primero*, p. 44).

La razón de Aristóteles, <<nada es más *cierto*>> parece contestarle Rousseau, quien nace esclavo está condenado a vivir de esa manera, nada sería más costoso para él que recobrar su libertad, pero lo que pretende con esta cita de Aristóteles es señalar que si los hay, esa naturaleza es en verdad la razón del más fuerte que se impone ante el más débil, en la cual y a partir de la cual prevalece la fuerza, la razón del soberano *en* la voz del soberano (en el texto pueden leer como encadena una serie de nombres propios, entre ellos teóricos y jefes, emperadores, colocándolos, como decíamos en una misma línea, acerca de sus concepciones sobre la naturaleza de los hombres: Calígula-Hobbes-Aristóteles) transformada en derecho, que se ha impuesto por sobre las demás y ha hecho pasar cierta idea sobre la naturaleza del hombre como un deber de obediencia, un deber ser esclavo: [parafraseando el escrito] <<si el *señor es* siempre señor, es porque logró transformar *su* fuerza en derecho y la obediencia en deber...>>.

Allí lo que se expresa es la tesis rousseauiana para pensar el origen político de una comunidad, un cuestionamiento, una apuesta de lectura filosófico-política, en donde de lo que se trata es de saber distinguir, diferenciar, por un lado, como decíamos, las convenciones civiles a las cuales se somete a través de su participación un pueblo asociado, conforme al derecho legítimo, y por otro en cambio las obediencias instituidas

²³ Aquí hacemos alusión a aquella reconocida frase que hace, en palabras del autor, al objeto, o la “materia” a trabajar, a investigar en el primer libro, el cual inicia la obra ya citada de Rousseau, citamos: “El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado [...] ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede volverlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión. [...] Se trata de saber cuáles son estas convenciones. (J.J. ROUSSEAU; 2013, *Libro primero*, p. 42)

de hecho por el más fuerte, el señor y su <<agregación>>, expresiones con las que el autor acuerda pero con ironía, aceptándolas en una ficción para luego desacreditarlas por completo en relación al derecho: <<Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; a lo sumo, es un acto de prudencia. ¿De qué manera podría ser esto un deber?>>. A través de estos cuestionamientos críticos el discurso rousseauiano va como decíamos trazando su propio espacio, en el cual parecería ocupar otro terreno la pregunta acerca de la naturaleza del hombre y su lugar, como lugar político, en un Estado soberano y en relación a la expresión de su voluntad dentro de este. Es imprescindible entonces para saber cuáles son aquellas convenciones históricas, para poder pensarlas en sus fundamentos, en sus garantías y en sus obligaciones políticas, es decir en su legitimidad, cuestionar, dudar, de todas aquellas teorías (recordemos los nombres de aquellos teóricos mencionados) que pretenden *hacer pasar* un Robinson Crusoe (soberano en su isla en tanto que único habitante), por un legítimo soberano. Para esto Rousseau, como decíamos más arriba, trabaja en distinguir lo que él entiende por <<el derecho del más fuerte>>²⁴, del <<pacto social>>²⁵: aquello que en apariencia es presentado como el *derecho* del más fuerte, principio que él califica como un <<galimatías>>, es decir como un desorden lógico, en el cual lo que se expresa, es el saber del señor para transformar <<su fuerza en derecho y la obediencia en deber>>, a partir de lo cual se desprende que este derecho no supone convención alguna, ya que no hay expresión de voluntad en esa relación, por lo tanto no hay obediencia ni desobediencia, no hay ningún deber moral que sustente convencionalmente esa relación, sino que hay la sujeción, la sumisión, la obediencia necesaria ante la imposición de una fuerza física mayor, cuyo límite, es justamente lo físico mismo, como la aparición de otra fuerza mayor, que la supere y herede de esta manera su derecho del más fuerte. Es por esto, que el derecho nada tiene que ver para Rousseau aquí: <<esa palabra *derecho* no agrega nada a la fuerza; no significa nada en absoluto>>. Queda claro que no debería, entonces para Rousseau, haber deber ante la fuerza impuesta por la razón del jefe, ya que allí donde el súbdito está impunemente *obligado* a responder de forma obediente, es posible, es justo y legítimo, es un “*derecho*”, desobedecer, tratándose allí de objetos dispuestos por la fuerza, para la vida, para la muerte, en beneficio del jefe, en lugar de hombres libres. (JJ. ROUSSEAU; 2013, *Libro primero*, p. 45/52).

²⁴ JJ. Rousseau; 2013, *Libro primero*, p. 45.

²⁵ JJ. Rousseau; 2013, *Libro primero*, p. 5.

Una convención, un covenant, un contrato, es en todo caso para este teórico, una construcción social colectiva, común, para unir y dirigir las fuerzas existentes, cuyo objetivo fundamental es preservar la libertad de los hombres, entendiendo por esta última no la libertad natural (como particular), sino la libertad en tanto parte de la convención, la libertad como un bien colectivo, posibilitada en el reconocimiento y la determinación pública, es decir por parte del soberano común, del hombre como hombre libre capaz de expresar su voluntad política y como propietario de aquello que le es necesario (J J. ROUSSEAU; 2013, *Libro primero*, p. 53/60)

Siguiendo esa línea argumentativa y en el intento por pesquisar lo valioso de la tesis rousseauiana, en su apuesta teórica por diferenciar el lugar, como lugar político dentro del discurso soberano, del hombre ante el derecho del más fuerte y el lugar que debería ocupar el hombre ante el derecho civil, proponemos la siguiente cita:

“Es, por lo tanto, dudoso para Grocio, si el género humano pertenece a un centenar de hombres, o si este centenar de hombres pertenece al género humano, y parece en todo su libro inclinarse por la primera opinión que es, también, el punto de vista de Hobbes, de ese modo, he aquí a la especie humana dividida en rebaños de ganado y cada rebaño tiene un jefe que lo cuida para devorarlo” (J.J. ROUSSEAU; 2013, *Libro primero*, p. 44).

El género humano, ¿hay tal cosa en estos términos?, ¿dónde está el hombre allí, que lugar tiene en el discurso soberano?, parecería ser arrasado, borrado, o al menos guardado, parecería evanescer entre dos denominaciones, dos conceptos, parecería quedar reducido a un guion, al borde de su inexistencia, entre lo zoológico y lo teológico, entre el ganado y el jefe, ¿dónde está el hombre?, ¿qué es lo propio del hombre, acaso la esclavitud, o su contraparte misma la soberanía? Pero, ¿quién la bestia, quién el soberano? Las analogías no cesan, surgen y re surgen por doquier, las reconocemos, las hemos leído miles de veces, han pasado por nuestras orejas desapercibidas, son tan familiares a nosotros, estamos acunados por estos discursos, nos pre-habitan, nos son familiares y es por esto también que insistimos en ellas, en la deconstrucción de estas, porque simbólicamente estamos sujetos a ellas, atravesados culturalmente por ellas, ya lo hemos percibido, no hay relato sobre el origen de una comunidad, sobre la fundación de sus leyes, que no esté habitado por alguna figura mitológica animal o parte animal parte hombre, en definitiva que no estén inscritos el hombre y la bestia dándose caza, pereciendo mutuamente en alianzas retóricas, siempre al acecho de que se repita

nuevamente la s(m)uerte del padre, el Uno sacrificado y reeditado que no puede escapar a su historia, el príncipe muerto en la gesta revolucionaria que encienta y augura la nueva era. Aquí nuevamente hablamos de la bestia y el soberano, como cópula ontológica, en esta analogía metafórica sobredeterminada, confundándose como hemos escuchado en otras partes de este escrito, entre una representación animal, bestial, en un devenir bestia del hombre o zoo-antropologización y una representación teo-antropológica, la bestia y el soberano, la bestia es el soberano, en un constante asedio sin cuartel, el soberano es la bestia que guarda su rebaño para devorarlo. ¿Será esta la finalidad de la soberanía?, ¿guardar la bestia, pero para qué, o para quién?, ¿se guarda la bestia para devorarla, se guarda así la bestia para sí, como un recurso alimenticio para pasar un crudo invierno, o se guarda la bestia en sí para que no aflore como rasgo de humanidad?, ¿será su poder entonces devorar-se al otro? Toda una economía devoradora, de domesticación mortífera, del hombre para el hombre, del hombre por el hombre, encapsulada en cada una de las analogías que encontremos, cada uno de los conceptos que dicen de la soberanía esconden en su historia la semejanza que buscan testificar y la diferencia que intentan silenciar, cada uno de estos conceptos esconden sus presas mostrando los dientes y esto es también la metáfora, el devorarse al otro bajo los designios del Uno mismo en sí mismo, engullirlo para hacer su duelo imposible; pero, la boca, como oralidad, como lugar político es también el lugar de la vociferación, del manifiesto, de la enunciación, “-que también son los lugares del grito y del habla, del lenguaje-, eso mismo puede habitar también ese otro lugar del rostro o de la cara, que son las orejas, los atributos auriculares, las formas visibles, por lo tanto, audiovisuales de lo que permite no solamente hablar sino así mismo oír y escuchar.” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 43), la boca como lugar del lenguaje, de la lengua, que responde ante la mirada del otro, responde ante el otro, ante el rostro que nos mira, ese rostro que estaba antes, siempre antes que nosotros y para el cual nosotros somos completamente extraños. <<Los atributos auriculares>> señala Derrida, como aquello que permite hablar, pero también oír y escuchar, no solo las resonancias, los balbuceos, los murmullos de uno, sino también la voz del otro, toda una relación de afección patológica que podría llegar a propiciar una llamada policial o también y en la misma línea disciplinar, un diagnóstico psiquiátrico, que nos pone en razón, nos faculta de ella, o nos excluye de ella, sumiéndonos en la locura; pero ¿hay tal afuera?, ¿hay al *margen* de la razón?, ¿cuál es el *gran encierro*?, ¿no podríamos hablar en todo caso de la razón misma, del sí mismo de la razón, del logos, de su economía, su violencia originaria, de sus semejanzas, pero también de sus diferencias?, ¿sería posible poder decir la locura desde

la razón? Que locura; <<hacen bien en suponer mi presencia>> dice Lacan en alguno de sus seminarios²⁶, al irrumpir, al entrar en escena y el silencio que viene detrás suyo como precediéndolo, marca la pauta de lo que el saber implica, ese silencio responde a un saber reconocido en la figura del profesor, pero a su vez es la muestra viva del lenguaje, del poder operando en el lenguaje, administrando, organizando y distribuyendo simbólicamente los cuerpos en un aula, estableciendo la norma y los riesgos de desconocerla, ese silencio persigue a todo profesor, viene siempre antes que él, y como toda persecución, se hace preciso lidiar de alguna forma u otra con el perseguidor, hay que vérselas con él de la manera más creativa posible, ante tal escena el humor descarado es también un movimiento que la deconstrucción arriesgaría.

Estamos en el espacio de “Tótem y tabú”²⁷, lo habrán presentado, las referencias ficcionales nos recuerdan demasiado a los artilugios fantásticos sobre los cuales montaba Freud sus contundentes hipótesis, pensamos que quizá encontremos en ellos uno de los grandes aciertos de la teoría y la clínica psicoanalítica: el dar crédito a la palabra del creyente, en la apuesta por escuchar en los “enfermos” (palabra recurrente en este autor para expresarse acerca del malestar de sus pacientes, cuya utilización dice de una disputa acerca del diagnóstico, por la pertinencia y eficiencia del psicoanálisis frente al discurso médico, una querrela que sin dudas se reedita hoy día frente a los avances en la neurociencias por ejemplo), en su palabra misma, en su boca, el *délire de toucher*, es decir la <<conducta ambivalente>> frente a una acción, en su caso vocativo, allí donde esta se ofrece como el inicio de todo apoderamiento, de todo intento de servirse del objeto o persona de goce: digamos una posición indecible ante el objeto prohibido o tabú, cuyo origen es todo un <<enigma>> y frente a la cual <<ninguna solución parece satisfactoria>>, dado que <<la prohibición es expresa y consciente; en cambio, el placer de contacto, que perdura, es inconsciente: la persona no sabe nada del él>> (S. Freud; 2014, C II, p. 37 y ss.). Estamos hablando de aquellas prohibiciones-tabú a las cuales el psicoanálisis anuda, nada más y nada menos que los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual con los miembros de sexo contrario del clan totémico, ambas, a consecuencia de la represión inconsciente sobrevienen en el olvido y afloran como prohibición consciente sin un motivo explicable de parte a parte, pero en constante movimiento pulsional por acercarse a la acción tabú, expresado en

²⁶ J. Lacan; 2014, El seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante.

²⁷ S. Freud; 2014, Obras completas: Tótem y tabú y otras obras 1913-1914, p. 1-163.

<<disparatadas y desmedidas>>, <<indestructibles e incorregibles>>²⁸ afecciones. Más allá de las particularidades freudianas, de su excelente pluma, conocemos estos relatos, nos son familiares, venimos hablando de ellos desde el comienzo, podemos condensarlos (decimos así porque su autor realiza un extenso recorrido bibliográfico, a través del cual cuestiona toda una serie de estudios etnográficos y antropológicos, en la búsqueda por abonar sus propias investigaciones acerca de la neurosis y sus obsesivas proyecciones), sirviéndonos del trabajo aquí citado, en los siguientes nombres y conceptos: <<parricidio>>, <<no matarás>>, <<fratricidio>>, <<exogamia>> y <<prohibición del incesto>>, toda una serie de avatares que en su reverso maquinan la circulación entre lo que podríamos llamar como lo histórico-institucional y lo psicológico-anímico, todos implicados en el devenir cultural de la sociedad moderna, como una banda de Moebius sin bordes que puedan determinarse, en un derecho y un revés discursivo, a partir de la cual escuchamos toda una serie de escenas (nuevamente la escenificación) devoradoras, en las cuales la zoofilia y la zoofobia se confunden introduciendo la animalidad en relatos inmemoriales: un infante conjura sus ambivalentes afecciones para con su padre en el miedo al perro, al caballo, al *lobo*, todos estos <<sustitutos del padre>>, tratar la bestia (*es*), el padre disfrazado, desfigurado²⁹; la familia se reúne en banquetes extraordinarios para festejar lo vivido (y lo muerto) que nos alimenta el alma, en solemne comunión, identificando-se, reconciliando-se en la ingesta común al compartir el mismo plato y al beber la misma copa, todos reunidos en el sacrificio del alimento, para festejar y expiar las culpas de tanto despilfarro, para prevenir y reafirmar la concordia entre los hermanos [¿pero qué sucede con la hermana?, ¿acaso la hermana no formó parte de estas alianzas a-históricas?, ¿por qué está siempre al margen de las alianzas políticas determinantes?, ¿ha sido neutralizada por las configuraciones filiatorias por los siglos de los siglos?, ¿por qué el *frate*, el hermano, es siempre el sinónimo de amistad?, ¿qué hay de las mujer y de su amistad?, ¿hay que quedarse con el casto nombre de *sora* o el misógino respeto propuesto por Kant?, no nos conformamos con estas preguntas, no nos conformamos con esos axiomas, siembran en nosotros la más combativa sospecha, son para nosotros una cuestión a trabajar ahora y siempre, allí donde lo femenino sea rechazado, neutralizado, dicho y determinado de forma absoluta es dónde hay que insistir], cuidando que no se

²⁸ Todas estas expresiones para decir *el inconsciente*.

²⁹ Sugerimos como material de lectura para esta escena en particular, además del escrito trabajado, el volumen XVII de la presente publicación: <<De la historia de una neurosis infantil>> (caso del <<Hombre de los lobos>>) y otras obras (1917-1919).

repita entre ellos y para con ellos la suerte del padre (el Uno que pereció por querer todo el goce para él) conjurando entre bonetes, máscaras y guirnaldas la culpa que los condena y los persigue.

Para pensar todas estas escenas y su relación con el presente escrito citamos la siguiente hipótesis del psicoanálisis:

“El sistema totemista era, por así decir, un *contrato* con el padre, en el cual este último prometía todo cuanto la fantasía infantil tiene derecho a esperar de él: amparo, providencia e indulgencia, a cambio de lo cual uno se obligaba a honrar su vida, esto es, *no repetir* en él aquella hazaña en virtud de la cual había perecido el padre verdadero” [el subrayado es nuestro] (S. Freud; 2014, C IV, p. 146).

En términos simbólicos la relación con el tótem y las prohibiciones-tabú que de él se desprendían implicaron un *contrato* con el padre muerto, o con la memoria del padre³⁰, es decir: la bestia y el soberano nuevamente circulando en alianzas imposibles, la bestia *es* el soberano en esta interpretación e investigación llevada a cabo por el psicoanálisis. La historia de la horda darwiniana devenida en parricidio está en el origen de la comunidad, así como luego surte efecto también el <<banquete totémico>>³¹, es decir que a través del crédito que el psicoanálisis otorga a su trabajo clínico-teórico-crítico, podemos decir que la comunidad, su historia e instituciones, es este cúmulo de historias entrecruzadas, de escenas devoradoras, de todas las que hemos escuchado y las que nos podamos imaginar, las cuales nos dicen una vez más que si algo vale decir del acto fundacional, del origen de la ley, para poder pensarlo más acá de la historiografía, es que es violento, que si hay contrato, Ley, Soberano, este implica y esconde la muerte y no el consenso, y más aún, que en él mismo, en sí mismo, acechan vertiginosamente los espectro, perdiendo así, viendo su sustancialidad originaria asediada por la bestia, deviniendo uno y otro, confundiéndose en lo mismo, siendo hostiles el uno al otro, el otro al uno, pero también grandes e íntimos anfitriones.

³⁰ Escuchen qué curioso lo que puede leerse acerca del padre muerto, adelantando cierta disfunción anacrónica sobre el *phantasma*, Freud se confunde con Cicerón: <<Odiaban a ese padre *que tan gran* obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una consciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida; todo esto, tal como seguimos viéndolo hoy en los destinos humanos>> [el subrayado es nuestro] (S. Freud; 2014, C IV, p. 145).

³¹ S. Freud; 2014, C IV, p. 140.

Volviéndonos hacia atrás, a comienzos de la página número diez más precisamente, a partir de una cita que colocaba en el centro de la escena al Leviatán hobbesiano como la instauración, la creación, por medio del arte sublime del Estado o Civitas (en latín), la fundación de la Republica moderna, dijimos que nos detendríamos a pensar una serie de cuestiones valiosas para el presente capítulo, habiendo desarrollado en parte las primeras, continuamos con las segundas. Volvemos a su vez a repetir aquella valiosa cita, para no perder ningún rastro, resto, o detalle de la huella que venimos siguiendo:

“La Naturaleza (Arte con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el *Arte* del hombre en muchas cosas y entre otras en la producción de un animal artificial. [...] Pero el *Arte* va aún más lejos imitando la obra más racional y excelente de la naturaleza que es el *hombre*. Pues mediante el *Arte* se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a la del natural, para cuya protección y defensa fue pensado. Allí la *soberanía* es un *alma* artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las *articulaciones*; la *recompensa* y el *castigo* hacen las funciones de los *nervios* en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada miembro [...]” (TH. HOBBS; 2011, Introducción, p. 39).

2) En segundo lugar, pero, ¿quién primero?, ¿quién o qué, primero?, ¿el soberano, la bestia? ¿Dios?

Se trata de meter miedo, trabajamos en detalle la polivalencia del miedo en el convencionalismo hobbesiano, dijimos de su insensibilidad, pero a su vez de sus efectuaciones en el cuerpo, el miedo por la vida, como *la pasión* de la vida que empuja al hombre al respeto de las leyes, al respeto y la institución de una soberanía contractual cuya finalidad, cuyo destino y propósito es la protección del hombre en su miedo. Allí el miedo nuevamente, como *el* rasgo indubitable de lo humano, rasgo entre los rasgos al punto de definir-lo natural del hombre, de decir allí lo suyo propio, lo propiamente humano; pero, *es* a su vez esta definición de lo propio del hombre la que nos permite escuchar la diferencia que asedia el concepto: allí la ley, el derecho, la soberanía, el Estado, el Leviatán, como monstruo (como aquello que debe ser mostrado³², como

³² Compartimos un fragmento de la novela “El Rey de los Alisos” escrita por M. Tournier, la cual puede resultar de interés para quienes encuentren en lo siniestro, en lo obscuro, una de las claves del desastre, una aproximación literaria a una subjetividad sin sujeto, a una potente crítica a la virilidad androcentrada, una soberanía sin súbditos: “Y ante todo, ¿qué es un monstruo? La etimología depara ya una sorpresa algo alarmante: *monstruo* viene de *mostrar*. El monstruo es lo que se muestra –señalando con

mostración, como espectáculo, como máquina de feria), como animal político en su <<estructura convencional, tética, contractual>> son prótesis, es decir: dicen en su desmesura la falta a suplementar, el silencio a cubrir, el secreto a esconder, dicen del no saber, del no poder del hombre acerca de su naturaleza, dicen del gran fraude acerca de lo político del hombre, del concepto, la metáfora, de su relación espectral con Dios y la bestia.

Aquí detenemos nuestra marcha, recuperamos el aliento, para subrayar lo siguiente: estamos frente a una de las hipótesis más valiosas que, a través de su trabajo, Derrida nos permite escuchar sobre cierta deconstrucción acerca de la soberanía en su estructura onto-zoo-teológico-política, trabajo por cierto no consumado, no concluido ni ayer, ni hoy, ni mañana y sobre el cual aún queda por hacer, por leer y escuchar:

“De eso se sigue que la ley, la soberanía, la institución del Estado son históricas y siempre previsionales, digamos deconstruibles, por esencia frágiles o finitas o mortales, aunque la soberanía *se plantee como inmortal*. Se plantea como inmortal e indivisible precisamente porque es mortal, y divisible, estando destinados el contrato o la convención a garantizarle lo que no tiene o no es naturalmente. De modo que si la soberanía es, como dice Hobbes, <<el alma del Estado>>, ese alma es un alma artificial, institucional, protética y mortal; sólo dura mientras la ley, la soberanía, el Estado están capacitados para *proteger* a los súbditos atemorizados contra lo que les da miedo.” (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 66).

Este párrafo es abisal, la Sesión completa del seminario en la que se inscribe lo es, por eso merece un análisis minucioso y detallado para no perder sus múltiples alcances y percibir, escuchar, pesquisar, la contundencia de la deconstrucción para con las *marcas de la soberanía*, aquellos rasgos esenciales del discurso soberano en los cuales venimos trabajando:

El Leviatán, lo hemos leído, pero vale un último redoble, es un producto convencionalista fabricado (no natural) artísticamente por el hombre, es propio del hombre y para el hombre, para protegerlo contra el hombre, pero no cualquier hombre, es

el dedo, en las ferias etc. Y por consiguiente, cuanto más monstruoso es un ser, tanto más debe ser exhibido. Cosa que me eriza, a mí, que no puedo vivir más que en la oscuridad y que estoy convencido de que la multitud de mis semejantes sólo me deja vivir en virtud de un malentendido, porque me ignora.

Para no ser un monstruo, hay que ser semejantes a sus semejantes, conformado según la especie, o también ser imagen de sus padres.” (M. Tournier; 1979, C. I: “Escritos siniestros de Abel Tiffauges”, p. 12).

decir, si seguimos al pie de la letra la cita de Plauto³³ tantas veces celebrada en los grandes discursos canónicos sobre la soberanía, la potestad, la atribución decidible sobre <<quien>> o <<que>> es el hombre, (y/es) <<quien>> o <<que>> es la bestia, tambalea con estrépito de arriba abajo. En aquellas palabras se evidencia que aquél que no sabe hacer-saber al hombre quién es o qué es, se *convierte* en el lobo, esas son las preguntas claves, en tanto velan y revelan, organizando las posibles respuestas y sus respectivas consecuencias. Por eso la deconstrucción insiste incansablemente en ellas a la hora de trabajar estas paradojas que se encuentran en el seno de toda estatalidad y que sostienen a la vez los discursos acerca de la soberanía, el lobo para el soberano es lo indecible como acontecimiento, es aquello que cae por fuera de la estatalidad, como excepción que interrumpe la norma, la enloquece desde fuera pero a la vez la hace posible; esa *indecisión* es la apuesta de la deconstrucción (será nuestra ocupación en el próximo capítulo de este escrito) que encenta, que disloca el concepto de soberanía en su dogma protestatal-proteccionista de saberse y pensarse en sí mismo como inmortal, indivisible y absoluto; aquél que no sabe-hacer-saber, aquél que no responde, se encuentra excluido, se encuentra expulsado del contrato, del covenant, y el desfile de nombres propios hace crepitar cualquier biblioteca: <<Desde Descartes hasta Lacan inclusive, desde Kant y Hegel hasta Heidegger inclusive, y por lo tanto pasando aquí por Hobbes, el prejuicio más poderoso, el más impasible, el más dogmático acerca del animal no consistía en decir que éste no comunica, que no significa y que no tiene ningún signo a su disposición, sino que no responde. Reacciona pero no responde>> (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 82).

Entonces, el convencionalismo plantea, es su postura, su *thesis*, son sus *marcas* reconocibles (así lo mencionan tanto Hobbes como Bodino) la indivisibilidad absoluta e inmortal de la soberanía: <<una soberanía compartible, divisible no es *una* soberanía>>. Esta monstruosa producción artificial del hombre es fruto de la imitación de la naturaleza, es una <<teología de la *mimesis*>>, es quizá, el discurso más humanista en términos organicistas de la soberanía, los detalles antropológicos tienen una minuciosa carga descriptiva, destinados a perfeccionar (la medida de la prótesis es crucial, debe ser

³³ “<<*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit*>>, sigamos atentos la traducción literal que nos ofrece Derrida de la mano de Alfred Ernoust: <<Lobo [El lobo] es un hombre para el hombre, y no un hombre, cuando [como o si] no se sabe cuál es él>> Dicho de otro modo, allí donde el hombre no hace saber al hombre quién es o cuál es, se convierte en lobo.” (Aclaremos que la cita figura en el seminario trabajado, la cual corresponde al escrito: *As inaria*, II, 4, 86, verso 495), (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 87).

diseñada lo más parecida a la falta, para que no moleste y sobre todo para que pase desapercibida) en todo momento la analogía, en su concepto, que aloja y retiene a la soberanía como el príncipe de la vida, el principio de vitalidad de la comunidad, a partir de la cual la máquina cobra sentido, fuerza y movimiento, el *neuma* (así llamaban los griegos el alma), el alma artificial como dice Hobbes en sus primeras palabras, que mete en movimiento la máquina/hombre, más fuerte que lo fuerte, más grande que lo grande, una prótesis de lo vivo, pero muerta e incluso también para la muerte. Una máquina muerta que paradójicamente debe imitar hasta el último detalle la vida, reproducir su saber-hacer para dar caza, para perseguir incansablemente a la bestia antes que ella sorprenda en su sigilo, para proteger al hombre del hombre en su desconocimiento, en su diferencia, en su recuerdo, en su amenaza. La soberanía debe ser infinita en su proyección desmesurada, <<no es limitada ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo>> dice Bodino, casi 70 años antes que Hobbes, y si bien es lo propio del hombre, debe ser a imagen de Dios: <<Pues si la justicia es el fin de la ley, la ley es obra del Príncipe, y el Príncipe es *imagen* de Dios, es preciso por la misma cadena de razones que la ley del Príncipe se haga según el *modelo* de la ley de Dios>> (J. Bodino; 1997, C. VIII, p. 49 y 66). Aquí se comprende la interpretación que arriesga la deconstrucción como <<teología de la mimesis>> (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 72), pero esta va incluso más allá cuando aborda la cuestión acerca del <<fundamento -teológico o no, religioso o no, cristiano o no- del concepto de soberanía política, en todo caso de uno de los conceptos más poderosos, predominantes, acreditados, legitimados de la soberanía propiamente humana, política y así llamada moderna>>, a contrapelo de aquellos (<<los demasiados>> dijo Zaratustra cuando habló sobre el Nuevo Ídolo, o también aquel escrito en el cual Nietzsche arriesga cierta genealogía, ni que hablar de la <<perspectiva de rana>> de los <<sabios con coleta>> humanos, *demasiado* humanos) expertos que declaran la modernidad del concepto de soberanía debido a la emancipación secularizadora de la teología y la religión que este representa, la deconstrucción insiste en que su antropológica y moderna protestatalidad continúa sujeta por <<la trenza de un doble cordón umbilical>> (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 78):

Por un lado, la mimesis hasta acá detallada, es decir la imitación en la institución del Estado de la creación divina.

Por otro lado, *está*, subrayamos esta palabra porque compendia el tono de esta hipótesis, ya que de eso se trata, de ocupar el espacio en esta *arquitectónica* estructura secular moderno-humanista, es toda una *topopolítica* segunda, secundaria y encarnada,

aquello que la deconstrucción llama la <<lugar-tenencia>>: como aquel cuerpo soberano que encarna terrenalmente, es decir por lo tanto que está sujeto, sojuzgado, sometido, a y en la representación divina de Dios (soberano del soberano), así sea este un <<Rey monarca>>, <<Moisés>>, <<Cristo>> o una <<asamblea de hombres>> (ver el capítulo XVI del Leviatán, titulado: “De las personas, autores y cosas personificadas”), *como* aquel que hace uso del lugar-otro, como aquél lugar que ocupa el lugar del soberano absoluto que es Dios: <<Dado que, después de Dios, nada hay de mayor sobre la tierra que los príncipes soberanos, instituidos por El como su lugar-tenientes para mandar a los demás hombres [...] (J. Bodino; 1997, C. X, p. 72)>>. El soberano humano, en su representación estatutaria, en su carácter absoluto (como ente absuelto de toda relación con lo otro, existente en tanto que sí mismo) y su pretendida inmortalidad, es de esencia divina, cuya convención estatal comporta una relación excluyente con Dios, el cual se encuentra por encima del soberano humano y la bestia, por debajo del soberano. Ambas exclusiones alegan los mismos fundamentos, el lenguaje y la no respuesta:

Imposible saber de Dios: “Es imposible hacer un pacto con Dios, salvo por mediación de aquellos a los que Dios habla, ya sea por revelación sobrenatural o por los *lugartenientes* [aquí está expresada literalmente la estructura descendente en la que se mueve la sustitución, el reemplazo, la suplencia como cadena metonímica] que bajo Él y en Su nombre gobiernan, pues de otra forma *no sabemos* [el saber, nuevamente determinando el pacto] si nuestros pactos son aceptados o no” [el subrayado es nuestro] (TH. HOBBS; 2011, C. XIV, p. 139).

Imposible saber de la bestia: “Es imposible hacer un pacto con bestias *animales*, pues al *no entender nuestro lenguaje* ni entienden ni aceptan traslación alguna de derecho, ni pueden trasladar derecho alguno a otro” [el subrayado es nuestro] (TH. HOBBS; 2011, C. XIV, p. 139).

Esta doble exclusión para con la convención, una seguida de la otra, inscritas y desarrolladas por su autor en una misma página, alegan como puede leerse su justificación en el lenguaje, en no saber-hacer-saber cómo una no respuesta. La bestia no comprende nuestro lenguaje y de Dios no podemos esperar respuesta alguna, dado que no podría respondernos, no podría hacernos saber su repuesta. En cada caso, para con uno y otro *en igual medida* no hay intercambio posible, no hay respuesta: <<Dios *e(s)* la bestia, con *s* o sin ella, por lo tanto, *con* o *sin ser(lo)*. La bestia *e(s)* Dios con o sin *ser(lo)*. La bestia es Dios *sin ser(lo)*, un Dios sin *ser(lo)*>> (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 75). Para la deconstrucción, esta doble exclusión del covenant es problemática, se percibe en los restos de esta cadena metonímica -Dios, soberano, bestia- los cuales nos permiten

escuchar lo que esta silencio, esconde: en la sustitución que se permiten, en el reemplazo como lugarteniente uno del otro, la imposibilidad de una *teoría* científica, filosófica de la soberanía, estas figuras, en ese movimiento analógico horizontal se deconstruyen a sí mismas, en su asedio pierden toda sustancia conceptual, salvo el nombre.

Por otro lado, el pensamiento de la deconstrucción trabaja en recoger los restos, las sobras que el sí mismo del discurso soberano va dejando detrás, quizá, en ese intento porque tenga lugar la diferencia, algo resuena a gritos, o deberíamos decir en la voz que no condona ¿ladridos?, o mejor aún ¿maullidos?, una vez más la bobada, la bestialidad, como aquel rasgo más profundo de la soberanía en su posición absoluta, es decir: como absuelta, desligada de cualquier reciprocidad. <<El soberano no responde, él es aquel que puede, que tiene siempre el derecho de no responder, en particular de no responder de sus actos. Está por encima del derecho que él tiene derecho a suspender, no tiene por qué responder ante una cámara de representantes o ante jueces, indulta o no indulta una vez que la ley ha pasado. El soberano [...] tiene derecho a cierta irresponsabilidad>>. Estas palabras transcritas nos permiten concretar, nos permiten dar este primer paso en la deconstrucción del concepto canónico de soberanía, tan fuerte, tan vigente hoy día, luego de cierta errancia necesaria para seguir, lo damos, silenciando nuestras palabras. Dejamos antes de pasar al siguiente capítulo que la deconstrucción hable por sí sola:

“El soberano *como* un Dios, *como* una bestia o *como* la muerte: éstas son todas las sobras de un <<cómo>> que quedan en nuestra mesa. Aunque la soberanía fuese (pero no lo creo en absoluto) lo propio del hombre, lo sería *como* ese éxtasis expropiador de la irresponsabilidad, como ese lugar de la no-respuesta que se denomina común y dogmáticamente la bestialidad, la divinidad o la muerte.” (J. Derrida; 2010, Vol I, p. 83).

De la soberanía, la decisión, la excepción, o la sonrisa de Nietzsche.

La bestia y el soberano.

Pero, ¿cuál primero, el sustantivo, el atributo, o el adjetivo, el devenir adjetivo del nombre?, y ¿qué quiere decir cada uno, en sí mismo, qué hace decir cada uno, en sí mismo, o, por otro lado, qué hace al decir *que* hace, al decir *que* dice, en sí mismo?, y ¿el humano?, ¿dónde lo humano del humano? *Hay*, del humano vivo entre estos dos...

¿Primero? *El* soberano, a la cabeza, origen y mandato, el único, no lo dudemos, perderemos la nuestra en el intento, pero, y ¿él? ¿Hay algo vivo en el soberano, es decir algo que pueda morir, algo que pueda perder la cabeza? ¿Qué pasa con el dogma incesante de la esencia soberana en relación a lo vivo de lo vivo, al deseo que anima la psiquis, responderá ante él, seguirá siendo uno en sí mismo, seguirá respondiendo como ipse?, o ¿perderá la palabra, como quién pierde la razón, como quien pierde la cabeza, se desdecirá de una vez, habrá interrupción, estará preparado para el Desastre³⁴? A este punto el fondo parece temiblemente carecer de fondo, como el fondo sin fondo de la cuestión, como ese mar en el que gustaba nadar *Thomas el oscuro*, dejándonos al borde de una ficción dónde el tiempo y el espacio de lo político crepitan, un tiempo político sin amigos ya, sin enemigos todavía, un tiempo donde lo político en su concepto corre riesgo de muerte, allí donde Carl Schmitt recorre el arco político de derecha a izquierda, como una flecha que anuncia clamorosamente el agravio, el dolor, el duelo, la herida del Siglo XX.

Nos vemos conducidos a tener que decidir nuevamente. Un momento, ¿se trata acaso de un manual de conducción política? En absoluto, estaríamos faltando a las reglas del método (¿quedaría para nosotros el ostracismo?, perdidos entre el Liceo y la Academia), no podríamos responder al género, así como la cuestión de género no responde hoy ante el manual de conducción. No podríamos, cuando lo que hay que poder *es* justamente poder, según las <<marcas>>, aquel dogma que reza, en términos *absolutos* e *indivisibles* del poder como lo hemos desarrollado en torno al *ipse* soberano en Bodino³⁵

³⁴ La referencia es para con el escrito de M. Blanchot: “La escritura del desastre. La dicha de enmudecer”. “En la media en que el desastre es pensamiento, es pensamiento no desastroso, pensamiento del afuera. No tenemos acceso al afuera, pero el afuera siempre nos ha afectado a la cabeza, por ser aquello que se precipita.

El desastre, aquello que se desentiende, el entendimiento sin el constreñimiento de una destrucción, el desastre retorna, sería siempre el desastre de después del desastre, retorno silencioso, no devastador, con el que se disimula. La disimulación, efecto de desastre.” (M. Blanchot; 2015, p. 12).

³⁵ Sobre el cual pesa en sus escritos la advertencia más mortífera, casi a modo de epitafio (buscar el término en griego), anunciando ya premonitoriamente la maldición que escoden estas discusiones para con aquellos que intenten decirlas, pronunciarlas, nos encontraríamos sobre una fría bandeja de hoja lata,

y luego en Hobbes. Lo hemos trabajado en el capítulo anterior en torno a ese *injerto* problemático: como conjunción entre los artículos, la bestia y el soberano, como cópula entre los artículos, la bestia *es* el soberano, apareándose y dándose caza³⁶, siendo *host* y *guest*³⁷ uno del otro, uno en el otro, el otro en el Uno. La prótesis, recordémoslo, es un injerto suplementario que se grafica contractualmente, como animal-máquina-artificial que la deconstrucción denomina lo <<protestatal>>, señalando la composición bestia-humana del Leviatán, y su extraña posición, que paradójicamente los familiariza, los reconoce por igual, los acomuna: el estar fuera-de-la-ley. Pero, ante esas <<marcas>>, ¿qué el soberano? o ¿quién el soberano?, y aquí podremos desplegar, en parte (nunca será suficiente la escritura, nunca en esta huella que hemos de seguir, abisal e indecible), será este nuestro intento, aquello que busca demostrar la deconstrucción cuando insiste una y otra vez en estas preguntas, las cuales como dijimos llevan a tener que decidir; entre estos dos interrogantes hay una prevalencia del orden del discurso, ya los hemos leído, por la primer pregunta, en ella y a partir de ella, es decir con la garantía y la certeza, la tranquilidad y la estabilidad que la definición le otorgan al saber, brota sin embargo, en lo más vital de lo político, toda una polemología filosófico-jurídico-política que se disemina y sobre todo se resiste en lo fenoménico y lo no-fenoménico del rostro³⁸, al nombre, a la historicidad, a la norma, a la ciencia, a la teología, a la metáfora y al concepto; esta será la cuestión a desandar a lo largo de este capítulo.

postrados para la eternidad, retratados en un cuadro lúgubre, como una autopsia a cielo abierto, una científica declaración: “solo le espera la muerte al que busque ocupar estas marcas”.

³⁶ Aquí en sentido del estar fuera/dentro de la ley, no lo olvidemos: “¿Ser negligente acaso no es siempre una forma de no leer o de no elegir o no reunir (*legere*), soportando el <<no>> (*ne, nec, neg*) toda la carga de la cuestión sobre la negación, la denegación, la represión, la sofocación, el olvido, la amnesia, etc., allí donde se trata de *legere*, de leer, de poner juntos o de reunir?” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 89)

³⁷ El espectro acecha, disloca en el devenir, en el asedio del uno por el otro y viceversa: << [...] uno convirtiéndose en el anfitrión y el huésped íntimo del otro [...], también en el rehén>> (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 37).

³⁸ Aquí nos servimos de otro trabajo magnífico de la deconstrucción publicado en “La escritura y la diferencia”, en el año 1967, que lleva por título: “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)”. Allí Derrida recorre parte de la obra de Levinas, haciendo particular hincapié en “Totalidad e Infinito”, abordando las querellas para con Husserl por un lado, Heidegger por otro, uno contra el otro y el otro contra uno. Nosotros echaremos mano particularmente a esta hipótesis sobre lo fenoménico y lo no-fenoménico del rostro para dar cuenta de esta cuestión en torno al devenir adjetivo del nombre, lo vital que resulta en ello, como el sentido mismo, y la imposibilidad del concepto, de la metáfora, del logos, a pesar de la ontología que busca enmendar la falta, para poder decir, decidir, determinar quién es el soberano, quién tiene el poder; el acontecimiento desborda, irrumpe y conmueve todo arquismo dispuesto por la <<filosofía>>, la <<metafísica>>, la <<ciencia>>: “[...] ¿sería posible la experiencia del rostro, podría expresarse, si no estuviese implicado ahí ya el pensamiento del ser? El rostro es, en efecto, la unidad inaugural de una mirada desnuda y de un derecho a la palabra. Pero los ojos y la boca no conforman un rostro a no ser que, más allá de la necesidad, puedan <<dejar ser>>, vean y digan lo que es tal como es, accedan al ser de lo que es. Pero como el ser es, no puede ser simplemente producido sino precisamente respetado por una mirada y una palabra, aquél debe provocar a éstas, debe interpretarlas.” (J. Derrida; 2012, Cap. 4, p. 194).

Para comenzar con este despliegue, algunas precisiones del orden (un orden un tanto accidentado, en tanto que errante para el caso) de lo gramatical: cuando decimos la pregunta por el *qué*, estamos haciendo referencia a la pregunta ontológica por la esencia, el *como ser-tal*, es decir la definición del ente; en cambio cuando decimos la pregunta por el *quién*, hablamos de la discusión, la polémica, la diferencia, por parte de quienes rivalizan en torno a la propiedad o no, la pertenencia o no, la existencia, el *ser-ahí*, de los símbolos, los atributos distintivos de la soberanía, del ejercicio del poder. La soberanía como tal, en su concepto, exige la indivisibilidad, es su imperativo más distintivo, y es, a partir de esta exigencia, como, de forma absoluta se establece la lugar-tenencia jerárquica del poder³⁹. La esencia de la soberanía demanda, frente a la pluralidad de los pretendientes, la unicidad, siendo esta toda una cuestión que deriva en términos teóricos sobre los distintos regímenes de gobiernos, aquí los puros, allí los desviados, conocemos toda esta terminología, valiosa por cierto, pero no nos detendremos allí, ya que no resuelve la cuestión a trabajar, sino que la indetermina todavía más. De ante mano, hablar de democracia en términos de régimen nos parece ya todo un problema, prestaremos nuestra escucha al magnífico trabajo elaborado por N. Loraux⁴⁰, abocada a pensar <<la incapacidad de la democracia para forjarse un lenguaje específico>>, en la <<disociación de la realidad y del nombre>> democracia, para luego insistir sobre cierta democracia porvenir.

Pero ustedes dirán, entonces, cual es la cuestión aquí presente, cual es esa decisión a la que nos vemos llevado por los discursos soberanos, esa decisión cuyo fondo-sin-fondo esconde *el crimen* político (y por lo tanto el duelo), como el crimen contra lo político en su concepto más contundente, pues bien, vamos a mostrarlo enseguida:

Habría entre estos dos interrogantes, en un paso, un súbito cambio de registro, un movimiento gramatical, imperceptible⁴¹ quizá, pero intraducible para aquellas marcas indelebles y determinantes en tanto tal para estos discursos, en el devenir adjetivo del nombre, es decir: ese movimiento que produce el pasaje en el cual la palabra soberanía dejase de comportarse como sustantivo, como nombre y pasase a *hacerlo* como adjetivo.

³⁹ Colocar citas que hagan referencia al carácter indivisible y absoluto del concepto de soberanía en Bodino, Hobbes y Rousseau.

⁴⁰ Trabajaremos dos de sus obras publicadas en español por la editorial Katz: “La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica” y “La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas”.

⁴¹ “La palabra, puesto que de lo que se trata aquí es de palabra silenciosa, a la palabra entonces, procediendo a paso de lobo, no procedería <<a paso de paloma>>, según lo que una gran tradición filosófica dice de la paloma, del andar o de los andares casi inaparentes de la verdad que avanza en la historia” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 21).

Allí donde el concepto que responde a ese nombre, que lo define esencialmente en tiempo y espacio, como ente, como cosa inerte, muerta, pasaría *en* la adjetivación a cobrar movimiento (como marioneta en escena), pasaría a cobrar vitalidad en un entre donde el *qué es*, pierde de a poco su crédito, en este devenir adjetivo del nombre, su estabilidad en la definición comienza de a poco a perder toda suficiencia para decir-se, para pronunciarse, para decidir justamente *quién es* el soberano en su excepcionalidad (como poder absoluto e indivisible), en una trasmutación entonces donde la palabra trastoca el concepto, un ejemplo significativo sería aquella expresión que dice: acerca de una *decisión soberana*. Y este no es un ejemplo arrebatado, cada una de esas palabras posee en sí misma una contundente implicancia estructural dentro de los discursos teóricos modernos que abordan la soberanía del Estado (Bodino es el nombre con mayor relevancia entre otros, no queremos ser reiterativos), son conceptos, como hemos visto, ineludibles; hablar de soberanía, elaborar en términos teóricos su concepto, conforme al derecho y la razón, implicaría hablar de decisión y sobre todos los casos, aquel que mayor contundencia tiene al momento, de marcar, de ilustrar esta cuestión, es la decisión soberana como decisión excepcional, es decir, el poder es (*del*) soberano en tanto y en cuanto tiene la facultad en sí mismo para decidir exceptuándose, aislándose de la norma, interrumpiendo la norma, allí donde la norma no tiene qué decir, él es quien debe pronunciarse haciendo la ley. Entonces, estos conceptos son familiares, responden como decíamos cada uno en sí mismo al nombre de soberanía, forman parte de su estructura, están alojados en el *ipse* soberano, han sido formulados para responder idénticamente, en sí mismas, de manera solvente ante aquella primer pregunta presentada; pero, cuando toca articularlos, sin llegar a ser sinónimos, en la adjetivación de alguna acción política, se tornan indisociables y en ese encadenamiento lingüístico, soberanía y decisión, como decisión-soberana, como soberana-decisión, remite todo a la excepción, y esta última, la cual aparece como decíamos en una metamorfosis⁴² sintáctica (la palabra en su ciclo bestial), da cuenta de cierta dificultad, cierto problema, el cual abarca la teoría, pero también la sobrepasa y la antecede: la soberanía se resiste, en la diferencia, a una tematización conceptual, a tal punto que todo intento por teorizarla debe enfrentar, poniendo en juego todos sus recursos, las aporías emanadas del intento de reducir a la norma la excepcionalidad de la soberanía. Es esta encrucijada a la que queríamos llegar desde hace tiempo, o quizá, en la que estamos hace tiempo, tanto, tanto tiempo ya,

⁴² Que bien podría ilustrar M. C. Escher con sus obras: *Liberación*, *Encuentro*, o el mismísimo *Metamorphosis*.

llevados a tener que decidir en esos términos dónde el soberano, teniendo que responder lo mismo conforme a las marcas de la soberanía, en sus postulados ontológicos, de acuerdo a la tranquilizadora lógica oposicional de la cual provienen las distinciones puras entre lo originario y lo derivado, optando entre alternativas metafóricas, podríamos repetir (y repetir, y repetir, ¿pasaríamos desapercibidos?) todos aquellos *como sí* abordados en este trabajo y otros también, los cuales son como dijimos artilugios retóricos obstinados en enmudecer el equívoco inherente al concepto, al logos, pertrechados así para darle una resolución dogmática, violenta a aquello que no puede tenerla ni por asomo: hablamos de la soberanía en su diferencia, como *acontecimiento*. Esta encrucijada es la magnífica escena que prepara la deconstrucción para trabajar, la cual, no puede, no debe, ser confundida con, lo que podríamos llamar una destrucción, menos aquí donde se trata de un concepto con tanta fortaleza, con tanta vigencia, tan aporético, tan polémico a la vez, sobre el cual cabrían tantas traducciones políticas como leguajes existentes y extintos podríamos constatar (restos, fragmentos escritos y fonemáticos, que para con el caso en particular, aquí el concepto de soberanía, devienen en su huella como testimonios una vez más de la bestia, o bestialidad del soberano, en la extinción de una lengua o dialecto, como la imposición alfabetizadora, evangelizadora del conquistador, del regente, del gendarme, del vicario, del empresario, del lugar-teniente; conocemos a la perfección esos proyectos, los hemos vestido y cantado). El trabajo performativo que la deconstrucción propone es, *el pensamiento*, <<lento y diferenciado>>⁴³ de la soberanía en su acontecimiento y sus poéticas aporías.

[Aquí debemos avanzar con cautela, puesto que es justamente la presencia categórica del método, como lo evidente, la que vendría en todas partes a dar un testimonio que para nosotros es problemático, es un enigma profundo y significativo en torno a la lógica y al saber, dado que esta, la presencia, *da a conocer, revela, torna* (en su cualidad transitiva del verbo, que dice la distancia, nuevamente esa distancia sobre nuestros propios pasos que da a saber, que da al saber su razón, que hace saber al otro de lo otro; lo trabajamos en el capítulo anterior, ¿estamos en el punto de partida?, el camino

⁴³ “[...] ¿qué es lo que me refiero con eso? En primer lugar, que esa deconstrucción, su ritmo, no puede ser el de un seminario o el de un discurso *ex cathedra*. Ese ritmo es ante todo el de lo que ocurre en el mundo. Esa deconstrucción es lo que ocurre, como digo con frecuencia, y que ocurre hoy en el mundo a través de las crisis, las guerras, los fenómenos del susodicho terrorismo así denominado nacional e internacional, las matanzas declaradas o no, la transformación del mercado mundial y del derecho internacional, que son otros tantos acontecimientos que afectan y dañan el concepto clásico de soberanía. [...] <<diferenciada>>, en modo alguno se trata, so pretexto de deconstrucción, de oponerse pura y simplemente, frontalmente, a *la* soberanía.” (J. Derrida; 2011, Vol. I, p. 103).

o el rodeo, la rueda y esa distancia que <<envuelve lo definido en lo definiente>>⁴⁴ es, para nosotros ante todo política) *accesible*, *hace cognoscible* el objeto, da sentido y a su vez señala el sentido correcto del camino a seguir, como dijimos arriba, origen y mandato del soberano, ¿su soberana presencia?, ¿qué?, ¿quién?, toda una metafísica que hay que mirar de frente, sin indiferencias, con cautela.]

Allí donde nos veíamos encaminados hacia una decisión, se revela la dificultad errante en la articulación de las palabras, allí donde el nombre deviene adjetivo, no hay repuesta para la pregunta por la esencia, no hay ya, ni *una* respuesta, ni una repuesta *posible*, ni una respuesta *fiable*, entonces, donde antes había una posición absoluta e indivisible encarnada en el predicado del soberano, ahora se descubre, se desnuda una dificultad, la cual arrastra consigo conceptos centrales en términos axiomáticos para estos discursos, dejándonos a la intemperie excepcional de lo acontecimental, inscribiéndose allí, la soberanía y la decisión en la lógica del acontecimiento. Percibimos en este rodeo que la deconstrucción insiste en aquellas aporías que la filosofía tradicional ha pretendido resolver forzándolas, logrando conjurar la diferencia, neutralizándola, disimulándola, velándola, retirándola de la escena, logrando así que sea decidible dónde el soberano, dónde la bestia, en sí mismo, en sí misma, identificando esencialmente uno y otro, como lo propio de uno y lo propio del otro, en su origen y sus derivaciones; pero, en esa insistencia sobreviene la aporía con toda su fuerza, resuena en ese movimiento gramatical, de apariencia imperceptible, una <<verdad>> loca áfona (ya nos adentraremos en aquel escrito titulado: “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”, con ánimos de sumar a esta gracia algún pensamiento sobre <<[...] la *tonalidad* que lo cambia todo. Más allá del concepto, incluso si es el mismo, e incluso si indecide, suspende o enloquece las oposiciones, convierte a lo contrario en su contrario (al amigo en enemigo, al amor en odio, etc.)>> (J. Derrida; 1998, C. III, p. 76) ¿Resiste acaso este discurso, el nuestro, hablar del silencio, hablar en el silencio y su darse a la verdad?, ¿es posible hablar de verdad en el silencio, como lo que antecede a la palabra?, pero ¿podríamos renunciar a la palabra para hablar de verdad?, ¿qué palabra y qué silencio?⁴⁵), que la deconstrucción

⁴⁴ J. Derrida; 2011, Vol. II, p. 61.

⁴⁵ Compartimos aquí un fragmento para pensar esta encrucijada que mencionábamos más arriba, dándole lugar impropio a aquello que se disimula y se hace violencia para poder mostrarse; irresolubles cuestiones éticas en torno al concepto como límite y como recurso, aquí (por la cita) el *ser* y el *ente* en su doble genitivo, allí (por el texto) la soberanía en su acontecimiento. “¿Por qué se impone la frase? Porque, si no se arranca violentamente el origen silencioso a él mismo, si se decide no hablar, la peor violencia cohabitaría en silencio con la *idea* de la paz. La paz sólo se hace en un *cierto silencio*, determinado y protegido por la violencia de la palabra. Como no dice ninguna otra cosa que el horizonte de esta paz

escucha, y en su mutismo percibe una constancia problemática, que no es, vale aclarar, inmutable, está sujeta a cambios, no es un monólogo, más aún, posee precisa calculabilidad y es esta última, provista por las normas, las convenciones y su estabilidad, la que en el discurso administra esta economía, esta metafísica tranquilizadora, capaz de violentar hasta enmudecer a lo posible que las hace posibles, el acontecimiento.

La verdad <<loca>> del concepto de soberanía sería (sin serlo) entonces, para la deconstrucción, algo audible áfono y disonante, algo que podrían percibir nuestros oídos sordos, es decir algo escondido a plena luz, algo que no aparece, tampoco se muestra, sin unidad posible, velado ante los sentidos, reprimido, retirado y olvidado, pero, ¿dónde la dislocación?, ¿llegamos tarde a la función?, o ¿nos perdimos aquella clase magistral?, ¿nos falta acaso aquel libro imprescindible?, difícil saberlo, no se trata de saber, no alcanzaría con el saber, pero, atención, hay que saber, <<*hace falta un saber* para tomar una responsabilidad>> (J. Derrida; 1998, C. III, p. 88) llegado el momento decisivo o decisorio; pero, ¿cuál es ese momento?, ¿es, acaso ese momento?, ¿qué sería de lo decisivo, lo decisorio sin el suspenso de la excepción?, y más aún <<¿cómo ajustar un nombre a lo que no podría ocurrir quizá más que una sola vez, por primera y última vez?>>, aquí estamos nuevamente ante las aporías que preceden y persiguen (en la acechanza espectral) a toda decisión y es esto justamente en lo que está implicada toda teoría de la soberanía que reconozca en sí misma las marcas, así sea que lo exponga o no, lo problematice o no, la acecha, esta sobredeterminada a ello, como dijimos, es la excepción lo que hace posible toda decisión. La deconstrucción pone en el centro de la escena el concepto clásico de decisión, recuerda y propone:

“La decisión produce acontecimiento, ciertamente, pero neutraliza también ese sobrevenir que debe sorprender tanto la libertad como la voluntad de todo sujeto, que debe sorprender en una palabra la subjetividad misma del sujeto, afectarlo allí donde el sujeto está expuesto, es sensible, receptivo, vulnerable y fundamentalmente pasivo, antes y más allá de toda decisión, antes incluso de toda subjetivación, incluso de toda objetivación. Sin duda la subjetividad de un sujeto, ya, no decide nunca sobre nada: su identidad consigo y su permanencia calculable hacen de toda decisión un accidente que deja al sujeto indiferente. *Una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión.* Pero eso debe decirse *a fortiori* del acontecimiento, y del acontecimiento con respecto a la decisión. Pero si nada sucede jamás a un sujeto, nada que merezca el nombre de acontecimiento, el esquema de la decisión tiende regularmente, al menos en su acepción común y

silenciosa por la que se hace invocar, y que tiene como misión proteger y preparar, la palabra guarda *indefinidamente* el silencio. Nunca escapamos a *la economía de guerra.*” (J. Derrida; 2012, Cap. 4, p. 202).

hegemónica (la que parece seguir dominando el decisionismo schmittiano, su teoría de la excepción y de la soberanía), a implicar la instancia del sujeto, de un sujeto clásico, libre y voluntario, y así de un sujeto al que nada sucede ni siquiera el acontecimiento singular del que cree, por ejemplo en situación de excepción, que toma y que guarda la iniciativa. [...] ¿Habría que mostrarse hospitalario para lo imposible mismo, a saber, lo que el *buen sentido de toda filosofía* no puede sino excluir como la locura o el sin-sentido, a saber, una *decisión pasiva*, una decisión originariamente afectada? [...] La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. [...] Decido, me decido, y soberanamente, esto querría decir: lo otro de mí, el otro-yo como otro y otro de mí, *hace o hago* excepción de lo mismo.” (J. Derrida; 1998, C. III, p. 87).

Viene con este párrafo (apenas el recorte de un capítulo que merecería ahora y siempre en su fortaleza propia un trabajo de lectura tambaleante, ¿cómo no desgarrarse ante el quizá de Nietzsche?), la apuesta por una escucha de aquello que no podríamos ver venir, aquello que nos tomaría por sorpresa, que se revelaría con estrépito, *lo indecible*, que nos hace fallar, en su doble acepción semántica, como poder, pero también como falla y como falta a la vez. Sería *en* la pasividad el devenir de la decisión, la cual encanta, a marronzos la instancia del hombre entendido (estudiado y concebido) en términos clásicos como sujeto: <<libre y voluntario>>, consciente, racional y propietario en su decisión soberana, la cual estaría motivada por sus <<pasiones naturales>>; la decisión vendría a estar afectada en su origen por este acontecimiento, la paradoja es que produce acontecimiento y neutraliza a la vez su porvenir, eso es lo que estrictamente resuena una y otra vez en ese párrafo, la aporía que precede y sigue a toda decisión, aquella que: <<el buen sentido de toda filosofía>>, la ciencia o conciencia, el designio de la ley, el concepto y sus *marcas*, no podrían sino excluir y conjurar como locura esta verdad, por eso su posibilidad como imposibilidad, su fuerza como pasividad, porque su origen se <<*da en nombre del otro*>>, y no en nombre de sí mismo, no responde ya al concepto, trastocando así la rígida y entumecida estructura del discurso soberano, afectando por un lado el registro de lo que podríamos llamar como *teórico-lógico*, en sus acepciones axiomáticas, ontológicas y trascendentales, y a su vez aquel registro que podríamos llamar como *egológico*, en la constitución del ser en sí mismo, allí donde el ego constata como un yo la vivencia del cogito; desatando toda su reactividad hetero-nómico-fóbica para combatir ante el acecho, la espectralidad de este huésped extraño, siniestro, indeseado. Haciéndose violencia para guardarse del otro, el Uno, el *ipse* soberano difiriendo de él mismo, negando el acontecimiento de su posibilidad.

A raíz de esta inscripción de la excepción, la decisión y la soberanía en la lógica del acontecimiento la deconstrucción da a saber su hipótesis:

“Una *teoría* de la excepción, sobre toda una teoría jurídica o política de la excepción, es imposible como *teoría filosófica*, aunque el *pensamiento* de la excepción sea necesario. (...) Schmitt, por su parte, no aceptaría la distinción que acabo de proponer y pretendería mantenerse en el orden de la filosofía política, de la teoría e incluso del concepto, de la generalidad o de la universalidad conceptual. Que no se pueda convertir la excepción en una norma general, en una regla, una ley o un teorema: ésa es la cuestión. Pero justamente la soberanía, como la excepción, como la decisión, *hace la ley exceptuándose de la ley*, suspendiendo la norma y el derecho que impone, con su propia fuerza, en el momento mismo en que marca su suspensión en el acto de plantear la ley o el derecho.” (J. Derrida; 2011, Vol. I, p. 74).

Lo vemos: la imposibilidad para convertir la excepción en una norma general, un teorema, una ley, se encuentra en la posición y deposición de la ley, el derecho al no derecho del soberano, el poder instaurar la ley eximiéndose de ella, esta es la problematización en la que insiste la deconstrucción, haciendo referencia a la indecibilidad justamente allí donde la teoría, la filosofía, la ciencia, pretenden, forzando la aporía, determinar en cuanto tal la soberanía. Lo cual establece un diálogo directo para trabajar la soberanía, entre lo que por un lado, la deconstrucción llama el <<*pensamiento*>> y por otro la teoría filosófico-política de C. Schmitt, nombre al cual nosotros le adherimos (valiéndonos, de su manifiesto reconocimiento y de nuestro trabajo) el de Hobbes y Bodino, los cuales establecen una especie de tradición teórica (invariable, en términos dialécticos, a los ojos del primero⁴⁶), reeditando a lo largo de 5 siglos las marcas de la soberanía, el *ipse* soberano, como aquello que *es* propio del hombre, extraño a Dios (en sus fundamentos teológicos) por exceso, extraño a la bestia (en sus fundamentos zoológicos) por insuficiencia, topología a esta altura conocida, que como hemos visto, resulta sumamente problemática y paradójica para la deconstrucción; por su parte la tesis schmittiana, presente en su obra “Teología política”, sostiene lo siguiente:

“Soberano *es* quien decide sobre el estado de excepción.

Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite.

[...] A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite.

⁴⁶ “Suele señalarse el comienzo de la historia de ese concepto invocando el nombre de Bodino, pero no se puede afirmar que desde el siglo XVI el concepto haya experimentado un desenvolvimiento o un progreso lógico”. (C. Schmitt; 2009, Cap. I, p. 21).

De lo que sigue se verá que aquí por <<estado de excepción>> se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio. Una razón sistemática lógico-jurídica hace del estado de excepción en sentido eminente la definición jurídica de la soberanía. [...] Generalmente, y sin duda alguna en la historia de la soberanía, no se disputa por un concepto como tal. Se disputa sobre su aplicación concreta, es decir, sobre *quien* decide en caso de conflicto, en qué estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público, etc. [...] este caso actualiza el problema del sujeto de la soberanía, o sea, el problema mismo de la soberanía. [...] Cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente *sin* dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida in toto.”, (el subrayado es nuestro). (C. Schmitt; 2009, Cap. I, pp. 13,14).

La posición es claramente dogmática, el soberano *es* quien decide allí donde la norma se suspende, depone la ley para hacer la ley, cae fuera del orden jurídico sin dejar de pertenecerle, <<el Estado subsiste, el derecho pasa a segundo término>>, el ejercicio del poder se trama, bascula, en la administración <<paradójica>> de la decisión, sirviéndose de la norma jurídica, demostrando que <<para crear derecho no necesita tener derecho>>⁴⁷; Schmitt reconoce literalmente la paradoja, le es ineludible, pero a la vez sumamente potente para conferir de una fuerza particular, determinante y resolutive la cuestión que moviliza su trabajo teórico-político: nos referimos a aquella tradición que reconocemos en el ámbito académico como *decisionismo* schmittiano, en el cual no habría lugar para la deliberación política, entendiendo ésta como una instancia institucional, ominosa y disuasiva, ya que su condición determina que este debe reducirse a un dominio único: el del soberano en términos absolutos e indivisibles.

Este trabajo conceptual se inscribe también en ese otro escrito (publicado diez años más tarde) titulado “El concepto de lo político”, en el cual nos detendremos para abonar el diálogo presentado, y avanzar, quizá, entre lo decisivo en cuanto a la *decisión* y lo indecible en cuanto al acontecimiento del *pensamiento*. Allí su autor sostiene lo siguiente:

“En cualquier caso es política siempre toda agrupación que se orienta por referencia al caso <<decisivo>>. Por eso es siempre la agrupación humana *que marca la pauta*, y de ahí que siempre existe una unidad política, ella sea la decisiva, y sea <<soberana>> en el sentido de que siempre,

⁴⁷ Vale decir que el cuestionamiento sobre el concepto de soberanía que desarrolla Schmitt, el cual se ve a su vez enmarcado y movilizado por las discusiones en torno al concepto de Estado moderno, busca oponerse radicalmente a la tesis de Kelsen, a la cual califica como una negación liberal del concepto de soberanía, en su intento “purista” por sustituir <<el imperio de las personas, por el imperio de las normas>>. (C. Schmitt; 2009, Cap. I, pp. 24,25).

por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate de un caso excepcional.

El término <<soberanía>> tiene aquí su sentido correcto, igual que el de <<unidad>>.” (El subrayado es nuestro), (C. Schmitt; 2014, El concepto de lo político (texto de 1932), p. 70).

Este párrafo condensa en pocas palabras la tradición metafísica de la que hablamos, se perciben en él las lecturas que el jurista alemán lleva consigo. Allí nuevamente Schmitt abona el concepto de soberanía en sus marcas canónicas, haciendo de la decisión excepcional, aquello que <<marca la pauta>> de una unidad política en términos esenciales y trascendentales, aún en la excepción, más allá de cual fuere el ámbito de donde extrae sus fuerzas (religioso, moral, económico), y esto la determina en sí misma como <<soberana>>. Insistiremos en las marcas, más aún en aquellas en las cuales se asume el poder de pautar la cosa, en su fuerza ineludible, en su intimidatoria amenaza fúnebre, que dice, denegándola, su fragilidad, su mortalidad, allí donde pretende blandir con elocuencia aquel anuncio de muerte destinado a posibles ocupantes futuros, pretendiendo alejar, disipar y despistar, nos preguntamos, ¿qué efectos busca producir Bodino al proferir el encuentro con la muerte de aquellos que busquen ocupar las marcas?, ¿por qué intimidar al reciénvenido que aún no termina de llegar en su magnífica demora?, ¿quién será el hostigador, la hostigadora, a exorcizar?, todo un dominio político sin duda, que anuncia la amenaza de muerte, pero que sobre todo nos da a sospechar, en su vigilancia, su vigilia lúcida, que aquello que pretende, quizá, es guardar su propia muerte anunciando la del otro, pretendiendo guardar su muerte *en* su ausencia. [Estamos al borde, asomados ante aquellas proyecciones clamorosas del *post mortem*, percibimos en el discurso soberano, en su posición *tética*, teórico-normativa, jurídico-contractual, esas configuraciones que, como sostiene Derrida son <<también una fuerza>>, como <<cita del muerto, renombre del nombre tras la muerte de aquel que éste nombra>>, pudiendo tomar del lenguaje tiempo, más allá de la vida y dándole tiempo al lenguaje, más allá de la muerte, una economía imposible que se obstina en hacer de la *palabra soplada*⁴⁸ un concepto, inscripto en una historia *circular* (recordemos la ilustración de la rueda) que en su doble movimiento centrífugo y centrípeto se lleva y arroja nombres propios; acaso, en el espanto ¿quién no anhela tener garantías de que aquello que guardamos en la vigilia y salvamos en y con nuestra presencia, continúe así, oculto, a salvo, en nuestra ausencia?,

⁴⁸ Hay, del otro en mí que es otro... No descuiden esta lectura: “La palabra soplada”, capítulo 6 del libro: “La escritura y la diferencia”. (J. Derrida; 2012, Cap. 6).

la soberanía no solo alcanza el cuerpo vivo, sino que constantemente busca determinar los designios del cuerpo muerto (para esta cuestión, a la cual no le daremos mayor desarrollo, recomendamos la lectura del Tomo II del Seminario “La bestia y el soberano”, allí encontrarán el valioso trabajo en torno a la administración legal de la muerte en Occidente: para *lo* muerto, sólo dos destinos posibles, inhumación/incineración y la cuestión del *habeas corpus*). El discurso de la soberanía no escatima en pretensiones, por el contrario es una tradición que <<por esencia, *toca a su fin*, pero su *lógica* no deja de desembocar, dentro de la consecuencia misma de lo mismo, en una convertibilidad vertiginosa de los contrarios: el ausente se hace presente; el muerto, viviente; el pobre, rico; el débil, fuerte>> (J. Derrida; 1998, C. 1, p. 21). Magnífico trabajo de la deconstrucción que revela el teatro metafísico de lo peor: una escena perpetua y espeluznante, en todo su poder, en sus paradojas, anheladas, pero también detestadas, por efecto asfixiante en la consecuencia misma de lo mismo, en su repetición, en la condena que resulta esta premeditación de la soberanía, que vuelve una y otra vez, en la memoria del concepto a preferir, a proferir en esencia lo mismo, en sus marcas, en la proximidad familiar que estas engendran, a anular, a neutralizar, la posibilidad de darse a lo otro. Metafísica que por esencia toca a su fin, es decir que comprende su final en una lógica en espiral, que en consecuencia de lo mismo, no cesa de retornar una y otra vez en sus marcas. El espiral y la rueda siguen y siguen y siguen *marcando* el camino]. Las marcas se han constituido en la historia idiomática de la soberanía y en la condición misma de su supervivencia, dan el *ejemplo* vivo, literal y singular, como la palabra que se muestra al expresarse, al decirse y al oírse hablar ella misma, en sí mismas, a partir de las cuales los discursos filosófico-políticos marcan la pauta, en la decisión, de aquello que es una <<unidad política soberana>> en la vida, en la muerte, se han exteriorizado en múltiples predicaciones, han *grabado, ilustrado, iluminado, singularizado y encarnado*, para *dejar-se ver* por sí mismas, anticipando el porvenir, estableciendo *ejemplarmente*⁴⁹ en sus premeditaciones fiduciarias, el sentido soberano, puro y simple; pero, estas marcas, en su

⁴⁹ Resaltamos esta palabra que el lector debería tomar con un cierto Cicerón bajo el brazo: “Lo observamos como tal. Y es así como él nos observa: amistosamente. Cicerón se sirve de la palabra *exemplar*, que quiere decir retrato, pero también, como *exemplum*, la copia, la reproducción el ejemplar tanto como el original, el tipo, el modelo. Los dos sentidos (el original único y la copia multiplicable) cohabitan aquí, son o parecen ser el mismo, y ésta es toda la historia, la condición misma de la supervivencia” (J. Derrida; 1998, C. 1, p. 20). La retórica del *exemplar* ciceroniano, de la cual se sirve Derrida para pensar en parte la amistad, le permite arribos contundentes acerca de: por un lado su carácter oligo-fraternocentrada, falogo-androcentrada y el carácter endogámico y conservador de ciertas interpretaciones aritméticas de la amistad; por otro, tan valioso como el anterior, la estrategia profunda y problemática de todos los nacionalismos, patriotismos o etnocentrismos, configurados y perpetuados jurídicamente en la isonomía y la isogonía.

virtud testamentaria de un más-que-vida (rasgos que permiten entrever influencias cristianas de una cultura infinitista en un discurso que, como ya hemos visto se dice secularizado, asumiendo así estas cuestiones contradictorias), en su oración fúnebre que pretende burlar la muerte, la finitud, en esa suerte de temporalidad abierta (pero, <<extraña>> remarca la deconstrucción que está siempre a la escucha de los vagabundeos espectrales olvidados, cual nigromante brujo), no escapan a otra advertencia que no debemos descuidar, ni olvidar:

“En consecuencia también los ausentes están presentes [...], y, cosa que es más difícil de decir, los muertos viven...”

Cicerón, *Laelius de Amicitia*. (J. Derrida; 1998, C. 1, p. 9).

Así es: los muertos viven, y eso es cosa difícil de decir, a lo que Derrida agrega <<difícil de decidir>> (J. Derrida; 1998, C. 1, p. 21), [y esta dificultad que para la deconstrucción deviene en lo indecible no guarda referencia análoga a su contrario, de lo que se trata es pues, fuera de toda lógica metafórica-oposicional, recíproca o alternativa que el buen sentido estaría preparando para esgrimir, de una *traducción política* de las marcas, trabajo que <<hay que>>, y a partir de este arriesgarse a descifrar su retórica, a desmontar sus estrategias, para hacer frente a las dificultades ontológicas que implica el no-lugar, suspendidos por un quizá, insistiendo en sus aporías, en la búsqueda y el trabajo por un pensamiento performativo sin indiferencias para con aquellos restos que han quedado al margen del concepto, en este *caso*⁵⁰ de la decisión, de la excepción, de la soberanía, en la apuesta por hacernos esta vez y cada vez más sensibles ante la heterogeneidad de una tensión, de una ruptura, de un movimiento (en un intento por que no devenga fácilmente en otro de aquellos tantos *como-si*), de un tono, en la apuesta por lo indecible ante aquellos interrogantes para los cuales la teoría, la ciencia, la filosofía han respondido, hace tiempo, mucho tiempo ya, de forma canónica, en sus postulados ontológicos, en sus conceptos unívocos, dónde el soberano, dónde el humano, dónde la bestia, los cuales siguen hoy en su lengua <<marcando la pauta>>], dificultad que toca a estos discursos que *tocan a su fin*, acechados por sus espectros, los ausentes se hacen presentes, en la ambigüedad de aquello que confiesa lo inconfesable, <<como lo imposible

⁵⁰ Casos, todos y cada uno, que debido a las *marcas* se tornan imposibles, ya que no habría lugar para la particularidad que cualquier casuística demanda, en la lógica absoluta e indivisible que ornamenta la soberanía en su decisión excepcional. Las paradojas están, será cuestión de llamarse a silencio y prestarles oído.

que resiste incluso a la confesión>>, dando testimonio de lo imposible y sin fondo: el *logos*, en su auto-afección por la palabra, en su *pathos*, se dice y se escucha al salirse de sí⁵¹, quedando, en ese movimiento, en la pregunta nostálgica e inquieta por el *¿qué es...?*, y también por aquella que de alguna forma u otra la persigue, en el acecho, en la asistencia, antes y después, *¿quién es...?*, implicado en el rodeo de una escritura que al simular y disimular dice la diferencia, en su herida, en las búsqueda por <<apaciguar esta discordia o ese desafinamiento en la armonía>>, para reconstruir “EL” soberano originario interrumpido en el movimiento mismo de la palabra. Así el discurso <<*se difiere así para reapropiarse*>>, dejando una huella en lo que fue su presencia, discordia que deviene en acuerdo en su discordancia, en tanto ambas permiten, hacen posible, la identidad y la diferencia, experiencia disimulada e ineludible para la constitución de la tranquilizadora y armoniosa verdad en su esencia, pero también <<amenaza del sentido por la exterioridad del signo [el cual] puede siempre <<vaciar>>, sustraerse al despertar, a la <<reactivación>>, puede quedarse para siempre cerrado y mudo, [...] la escritura es aquí <<la época crítica>>. (J. Derrida; 1998, C. 1, pp. 268 y ss.) (J. Derrida; 2012, Cap. 4, p. 229).

Discordia, acuerdo y discordancia de un tiempo sin tiempo, de una <<época crítica>> que nos es siempre anacrónica e impropia en el devenir de una escritura errante en su verdad, siempre segunda y siempre extraña, precedida por la absolución del don, desligada, innominada y equívoca, en la huella de otro, que no es nadie, y que viene a nosotros siempre en su gracia, pero, ¿qué con este acuerdo armonioso acerca de las <<marcas>> y su pretensión bajo amenaza de un más-que-vida?, ¿cómo pensar políticamente estas vueltas de sentido entre el signo y la cosa, la cosa y el signo: acaso, usurpación de la cosa, perversión del signo, robo, sustracción, metonimia, metáfora, seudónimo, criptónimo, obra, fraude, analogía, homónimo, hipotaxis, mímica, sinónimo,

⁵¹ Compartimos con ustedes fragmentos de una nota al pie que consideramos valiosa, para la cuestiones aquí en desarrollo, en cuanto a sus alcances, tanto para pensar la *destinerrancia* del ser (palabra derrideana de principio a fin, la cual redobla la idea de *rodeo* heideggeriana), como también lo esencialmente viril del lenguaje metafísico y el desprecio por lo femenino: [inicia con una cita de “*La huella del otro*” de Levinas] “<<Al mito de Ulises, que retorna a Ítaca, quisiéramos oponer a la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra todavía desconocida y que prohíbe a su siervo llevar a ese punto de partida incluso a su hijo>>. Sin duda, la imposibilidad del retorno no es ignorada por Heidegger: la historicidad originaria del ser, la originariedad de la diferencia, la errancia irreductible que impide el retorno al ser *mismo*, que no es nada. Levinas está aquí, pues, del lado de Heidegger. [...] ¿No es algo único en la historia de la escritura metafísica esta imposibilidad por principio, para un libro, de haber sido escrito por una mujer? Levinas reconoce por otra parte que la femineidad es una <<categoría ontológica>>. ¿Hay que poner en relación esta observación con la virilidad esencial del lenguaje metafísico? (J. Derrida; 2012, Cap. 4, p. 210).

restos, derivaciones, dialéctica, referencia original, referencias derivadas, arqueología, egología, teleología, razón, locura, escenografía, genealogía, significante, huella, verdad, plagio, transferencia, fuga, orden molar, esquizofrenia, hegemonía, materialismo etc.?, (atención aquí, no pretendemos homogeneizar todos estos conceptos tan singulares cada uno, no podríamos estar más en desacuerdo con un discurso que asuma esa indiferencia y diríamos también semejante sordera, no cabría aquí mayor descuido, siendo tan particulares en sí mismos y entre sí mismos, pero la escritura en tanto, manipulación del lenguaje a través del cuerpo, en particular la mirada, la lengua y la oreja, los atraviesa a todos y cada uno de ellos, y es por esto que los evocamos, quizá precipitadamente, para recordar en un pasaje las implicancias de lo que hablamos aquí, la huella, la diferencia, la destinerancia, los restos, los espectros, la deconstrucción), ¿serán suficientes estas palabras en su articulación?, ¿será suficiente la palabra para develar este secreto, o será nuevamente cuestión del nombre?, pero ¿qué palabra, qué nombre, aquella/aquel que se puede decir, o aquella/aquel demorada/o que nos subsume en una espera imposible?, acaso ¿en presencia de su ausencia?, ¿y esto, desde cuándo?, ¿podremos decir, pasado el tiempo presente de este escrito, en su infinita finitud, que hemos dado finalmente con el *testimonio* irreductible de la pérdida de suficiencia, en su misma especificidad y su propia rigurosidad, del concepto de soberanía para poder pensar una democracia porvenir?, ¿tendremos la cabeza en su lugar luego de este tiempo de escritura?, ¿qué lenguas han dado consentimiento hospitalario para oír en ellas un acuerdo metafísico acerca de la soberanía en su concepto?, ¿cuáles no lo han hecho y por qué?, no podríamos afrontar la posibilidad como imposibilidad, las reservas y declaraciones que cuentan y no cuentan, que se dicen incalculables, sin estos interrogantes en el umbral, tocando a la puerta, en la espera de-morada, no podríamos resistir la experiencia de la aporía en su imposibilidad como tal sin ellos, no podríamos escribir sobre lo indecible, no podríamos, cuando de lo que se trata es de *poder*, ¡qué cabezotas somos, empecinados en hablar así, en escribir así!, ¿por qué habrá sido necesario para esta instancia escritural recurrir a lo indecible en relación al concepto de soberanía?; se despliega entonces lo que podríamos llamar una topología metafísica *en lenguaje humano*, incluso una retórica de las fronteras, de todos aquellos “entre”(sí), las cuales se re-presentan, se yerguen, se soportan, instituyendo límites, como continentes, inmateriales e intangibles, a través de los cuales se administra el pasaje (de la cosa al signo, del signo a la cosa), como la traducción eidética, sensible, de los conceptos, estableciendo un entre, que es político en su lógica, porque hay ahí lo que predomina, en el arreglo, la conciliación de la diferencia: lo común, lo humano, los

topoi de la polis, lo habitual, lo estable (*bébaios*), la *physis*, lo familiar y lo extraño, lo raro, lo animal, lo siniestro (*unheimlichkeit*), lo espectral, o también el amigo y el enemigo, toda una polemología en torno al concepto de soberanía que se disemina por múltiples registros ontológicos, que no responde a *un* tiempo histórico específico, que conlleva problemas desde que las <<marcas>> se hicieron violencia para decir dónde el soberano, dónde Dios y dónde la bestia, pero que a la vez en su diferir, en su huella, nos permiten este trabajo entre estos escritos cuyos bordes, en su devenir, comienzan a perder los márgenes en su verdad pura y simple, dislocándose las rígidas posiciones dogmáticas, aflorando en lo indecible la fuerza del acontecimiento bajo la forma de paradoja (o la sonrisa de Nietzsche), aquello que dichas fronteras, dichos límites consiguen enmudecer.

Volviendo a las marcas y sus advertencias, en la espera de que arribe la muerte para aquél/aquella/aquellos que intente/n ocuparlas, recordemos aquello que hemos leído y trabajado en el capítulo anterior acerca de los usos políticos del miedo, su eficacia jurídico-normativa y policial para meter todo en razón, haciendo saber el terror en su inconsistencia, desbordando y por lo tanto incluyendo la presencia <<jamás saturada>>, logrando eficazmente su prepotencia efectiva y afectiva para organizar discursivamente aquello que los teóricos como C. Schmitt gustan llamar <<los fundamentos antropológicos de las teorías políticas dignas de ese nombre>>, una antropología pesimista en la cual el hombre viene a ser entendido <<naturalmente>> como corrompido, como <<animal peligroso>>, como un mal que puede adoptar metafóricamente un sinnúmero de nombres y adjetivos, citamos a Schmitt:

“Lo importante es si el hombre se toma como presupuesto problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior, eso es, si el hombre se entiende como un ser <<peligroso>> o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo. [...] La <<maldad>> puede entenderse como corrupción, debilidad, cobardía, estupidez, o también como <<salvajismo>>, instinto, vitalidad, irracionalidad, etc.; la <<bondad>> será correlativamente racionalidad, perfectibilidad, ductilidad, educabilidad, pacífica simpatía, etc. [...] Todo esto se explica por la estrecha conexión entre la antropología política y lo que los filósofos políticos del XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorff) llamaban el <<Estado natural>>, la situación en la que viven los diversos Estados entre sí, y que lo es de peligro y amenaza constantes, motivo por el cual los sujetos que actúan en su seno son <<malos>> *igual que los animales* que lo hacen movidos por sus instintos...”. (El subrayado es nuestro), (C. Schmitt; 2014, El concepto de lo político (texto de 1932), pp. 88 y 89).

Allí está nuevamente el miedo como correlato de la soberanía, y su interrelación con el Leviatán hobbesiano, como dijimos en el capítulo anterior, una axiomática que pasa de Hobbes a Schmitt sin interferencias, sin *discordancia* en su necesaria traducción, ni modificaciones, siendo tanto en uno como en otro determinante al momento de reconocer en el decisionismo el rasgo soberano por excelencia. El Estado (civil o Civitas), el Leviatán en su posibilidad *tética* (imprescindible recuperar el concepto derrideano de *protestatalidad*), en tanto contrato, covenant, *instituye* el poder soberano y debajo suyo, la ley, por tanto el crimen o los actos punibles. Subrayo la condición *tética* por un lado y por otro el carácter instituido del Leviatán, por los siguientes motivos:

- 1- En primer lugar, como lo hemos escuchado, el ipse soberano se trata de posición y deposición de la ley como topología ampliada en su esencia propia, a partir de la cual se torna identificable, y siempre reubicable en su pregunta por el «¿qué?», dónde dios en su dimensión teológica, y dónde la bestia en su dimensión zoológica, injertándose entre ellas la dimensión humana. Esto a partir de hacer-saber el miedo en su polivalencia como aquello que se encuentra en el origen de la ley, pero que a su vez se encuentra en el origen de la transgresión de la ley, así el «terror no sólo es opuesto al Estado como un desafío sino también es ejercido por el Estado como la manifestación esencial de su soberanía». (J. Derrida; 2011, Vol. I, pp. 64 y 65).
- 2- En segundo lugar, aquello que instituye el Estado es una relación de protección inmunitaria, en respuesta al miedo natural del hombre por el hombre. Esa «póliza» de seguro consiste en «pasar de un miedo al otro», se obedece por miedo la ley que se ha convenido por miedo, esta relación de protección bajo sumisión nos conduce el siguiente sintagma schmittiano ya abordado «*Protego ergo obligo*, es el *cogito ergo sum* del Estado». (J. Derrida; 2011, Vol. I, p. 68).

En estas palabras vemos la concordancia en respuesta de las «marcas», el axioma es el mismo, es decir: la soberanía del Estado sería lo propio del hombre, en función del sintagma schmittiano en su relación de sumisión y protección; su posición es absoluta e indivisible expresada en cuanto a la decisión, a partir de su poder excepcional de hacer la ley, metiendo todo en razón, entendiéndolo así, es *importante*, dónde el hombre en su bestialidad y dónde él en su bondad correlativa, como *lo* opuesto.

Esa respuesta a coro ante los axiomas clásicos de la soberanía, es fuertemente cuestionada por el discurso de la deconstrucción cuyos planteos hemos comenzado a

revisar en el capítulo anterior, por tal motivo y para no ser reiterativos, iremos directamente a considerar, lo que hemos llamado como la encrucijada de este capítulo, la apuesta de la deconstrucción por lo indecible y sus fabulosas efectuaciones:

“La bestia es el soberano, el soberano es la bestia”, doble afirmación, pero también doble *afinación* ontológica, que es difícil de decir, por lo tanto difícil de <<decidir>> (una variación en el tono⁵² del discurso que indecide y disloca). Ante aquel rasgo ineludible de la posición soberana, hablamos aquí del derecho a cierta irresponsabilidad, entendida como la no respuesta ante nadie, de sus actos, como <<el derecho al no-derecho>>, el privilegio de <<dictar y así mismo *suspender* la ley>>; el soberano humano deviene, en movimientos inextricables, superior a los hombres que se encuentran debajo de la ley (recordemos la cita del escrito “De Cive” de Hobbes), alcanzando la omnipotencia divina y también al mismo tiempo desciende hasta mimetizarse con la bestia, en una serie de diversos acoplamientos, apareamientos imposibles allí donde el *ipse* soberano determina formas jerárquicas, figuras superiores e inferiores a lo propiamente e idénticamente humano. Toda una paradójica fusión que plantea un escenario ante el cual el discurso filosófico, el discurso científico, pierde solvencia, suficiencia y crédito. Debido a estas dificultades, la deconstrucción (como así también lo han hecho otros) rescata, pone en valor lo que tienen para decir las fábulas, las historias de marionetas, el teatro, y las leyendas en cuanto a la soberanía y sus bestiales metamorfosis, como así también la poesía, para repensar lo político y la política en todos sus registros, en todas sus

⁵² Como habíamos mencionado más arriba no queremos dejar de compartir con ustedes aunque sea un fragmento de la publicación que lleva por título “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”, la cual comparte una conferencia pronunciada por Jacques Derrida en julio de 1982. Si nos extendemos en demasía es por el valor que reconocemos en ella: allí su autor dice, “Pero también me he dejado seducir por otra cosa. La atención al tono, que no es solamente el estilo, me parece bastante rara. Es poco lo que se ha estudiado el tono por sí mismo, suponiendo que tal cosa sea posible [...] ¿cómo reconocer una diferencia tonal en el interior de un mismo corpus? [...] La neutralidad o al menos la serenidad imperturbable que debe acompañar la relación con lo verdadero y lo universal, debe garantizarlas también el discurso filosófico mediante lo que llamamos la neutralidad del tono. [...] ¿será posible escuchar o detectar el tono de un filósofo o más bien del que se dice o se pretende filósofo?”.

En esta publicación, aquello que desanda la disertación es una querrela para con Kant en la cual Derrida expone lo que hay detrás de la “policía en el reino de las ciencias”, como la encargada de “reprimir –simbólicamente– no sólo a los individuos que se confieren indebidamente el título de filósofos y se apoderan y se adornan con el tono gran-señor en filosofía, sino también a los que se agrupan en torno a aquéllos”. Entre dos voces reconocidas por Kant, aquella de la razón y aquella del oráculo, la segunda parasita, desvía y delira la primera, dándole la <<voz interior del otro en nosotros>>. Comprenderán ahora de que va lo nuestro con esta nota sobre aquel tono que <<indecide>>, <<suspende>> o <<enloquece>> <<convirtiendo a lo contrario en su contrario>>, aquí la razón de en uno mismo queda suspendida, el tono gran-señor se permite un <<salto mortale>>, revela, devela el secreto, rompe el pacto de silencio: la lengua, en términos del lenguaje, aquí y allí, la posibilidad de la voz y de la escritura, del manifiesto, incluso allí donde demuestra (mostración y demostración, el dar a-saber cómo simulación y disimulación) su razón de ser propia, *viene del otro*, absuelta y desligada, <<aun cuando éste no sea nadie>>; “Cada uno de nosotros es el mistagogo y el Aufklärer de otro”. (J. Derrida; 2003), (J. Derrida; 1998, C. III, p. 76).

expresiones indecibles, en tanto posibles como imposibles, en la apuesta por pensar aquellos lenguajes que no consienten estas marcas, o mejor aún, aquellos que logran fabulosamente despistarlas, ahuyentarlas y burlarlas, mostrándole los dientes o haciendo el muerto; para decir, haciendo desdecir al discurso de las marcas, y ahí está toda su gracia, que si hay algo propio del hombre, ese algo no es, ni será, en su nombre, la soberanía, como tampoco así, en su interrelación lógico-axiomática, en su mimesis, la soberanía del Estado nación. Estas son en cambio (recordemos el trabajo en torno a la protestalidad, el cual retomaremos más abajo), históricas, mortales, divisibles, frágiles, finitas, estando condenadas al contrato, a las marcas, como garantías de aquello que no le es propio, y de un cierto <<más que vida>>.

Estas mismas dificultades, esta encrucijada en la que se encuentra el discurso filosófico de la soberanía, entre la pregunta nostálgica por la esencia de sí y la pregunta que busca constatar, en la multiplicidad y la dinámica de los cuerpos, en lo más vivo de la existencia, la pertenencia de los atributos soberanos, entre quienes rivalizan por lucir sus facultades, (habiéndonos explayado ya sobre la errancia conceptual de la axiomática propia de este discurso, la decisión como acontecimiento en su devenir paradójico y lo indecible en su metamorfosis), nos llevan hacia otras cuestiones propuestas por la deconstrucción para pensar, en su tradición más potente, (hablamos de una parte de la obra de C. Schmitt, aquella que venimos trabajando en este escrito), cierto agravio angustiante, cierta denuncia solapada ante *aquel* crimen político que supone la distinción amigo-enemigo, cierto dolor y cierto trabajo de duelo imposible, los cuales persisten como una herida abierta, en este discurso que como también hemos visto, toca a su fin, cada vez que lo evocamos, cada vez que lo pronunciamos, ¿cuántas veces lo hemos hecho en estos años?

Será necesario para la deconstrucción, en los preparativos de la escena, como exergo que se cuela murmurando, logrando pasar inadvertido, lanzar al aire una moneda falsa, una entre tantas ficciones posibles, apostando al desquicio de: que el suspenso provocado por una <<especie de hipótesis elemental y sin borde, [a partir de la cual] todas las certezas quedarían afectadas por una condicionalidad general>>, (es decir la suspensión de todas las certezas que podríamos considerar, en razón, como propias, de todas aquellas que nos acomunan, aquellas que nos permitirían decir e identificar un nosotros, aquí y ahora, *este* espacio, *este* tiempo y *estos* lazos), nos permita, como si algo

así fuera posible, *quizá*, <<Entonces imaginaríamos un tiempo, este tiempo, no tendríamos otro en todo caso, pero vacilaríamos al decir <<este tiempo>>, poniendo en duda su presencia, aquí y ahora, y su singularidad indivisible. Querriamos reapropiarnos, aquí ahora, hasta de esa vacilación, hasta del estado de suspenso que virtualiza esta época, para reventarlo, para abrirlo de un golpe a un tiempo que sería el nuestro y solamente el nuestro: lo *contemporáneo*, si es que algo así se presentase alguna vez. Pero no nos atreveríamos a darle nombre. Por miedo a virtualizar de nuevo>>. La dislocación del tiempo, la dislocación del espacio, una entre tantas ficciones posibles después de Nietzsche, habrá que leerlo en sus obras, pero también escucharlo murmurar y murmurar detrás de ciertas palabras, en su fuerza demorada y loca, en su llamada suspendida por anticipado, como una flecha que llega, antes de ser lanzada, a su objetivo, a aquellos que todavía no han llegado, aquellos que aún esperamos. Un *quizá* también difícil de decir en su percance, el cual podría ser el amigo que nos acompañe para conmover este dolor, este trauma de lo político, en lo que parecería ser para la tradición schmittiana la inminencia de su muerte en cuanto tal; pero, ¿podría propiciar una ficción tan improbable una hipótesis, o la haría tambalear, la haría dudar, justo ahí, al borde de <<dar el paso>> ante la pregunta, urgente, angustiante por el devenir de lo político?, y ¿no es paradójicamente, el suspenso (aquí como el vocativo de un apóstrofe⁵³) del saber, o el saber en suspenso, la posibilidad de la hipótesis misma?, preguntas para los realistas del tiempo académico, inmutables reales realizadores predominantes del saber-hacer-saber sin problemas, fiduciario, sin aporías, estable y decidible. Pero, la moneda aún gira en el aire, suspendiendo, desquiciando todo a su alrededor, y la deconstrucción escribe: “Ahí no podríamos ya reconocer nada, ni un momento, ni un estado, ni siquiera una transición. Un tiempo sin precedente, un tiempo que, reservándose en lo único, quedaría, pues, sin relación con ningún otro, sin atracción ni repulsión, sin analogía viva. Incluso sin esa amistad para sí, ni esa enemistad, ese amor o ese odio de sí que lo harían aparecer como tal. [...] si se presentase, y si por decir algo dijese <<yo>>, sólo podría hablar como un loco, y si dijese que estaba vivo, eso sería de nuevo quizá, y más probablemente que

⁵³ “<<*Quizá* entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame: -“¡Amigos, no hay amigos!” exclamó el sabio moribundo. -“¡Enemigos, no hay enemigos!” exclamo yo, el loco viviente>> (J. Derrida; 1998, C. 3, pp. 68 y ss.). Compartimos la cita con ustedes para que comprendan a qué apóstrofe de Nietzsche nos referimos, y para que puedan leer también el trabajo que realiza Derrida sobre el *quizá* nietzscheano, la teleiopoiesis, y el pasaje que logra darle la deconstrucción, recuperándolo en su radical fuerza, para trastocar las oposiciones conceptuales que giran en torno a la figura del amigo y al concepto de amistad, en su esquemática filiatoria, falogo-frate-androcentrada, sin lugar para ella, la amiga, la mujer, desprovista para los discursos filosóficos, de la madurez necesaria y la experiencia histórica de la amistad.

nunca, signo de locura” (J. Derrida; 1998, C. 4, pp. 93 y ss.). Entonces, una ficción para experimentar paradójicamente una aporía, un (sin) tiempo fuera de sus goznes, dislocado, para pensar justamente, como si fuese posible en esos términos que tomamos prestados para nuestro trabajo, el tiempo de la amistad, de la enemistad y su relación con lo político y la política. Para evocar también los espectros olvidados de una tradición del siglo pasado, la cual paradójicamente, y aquí señalamos su fuerza-debilidad, en su particularidad, fue transversalmente leída, tomada y utilizada por líderes, organizaciones y movimientos de extrema derecha a extrema izquierda.

“La cosa sería, quizá, como si alguien hubiese perdido al enemigo, guardándolo sólo en su memoria, la sombra de un fantasma sin edad, pero sin haber encontrado todavía la amistad, ni al amigo. Ni un nombre para él, ni un nombre para ella. [...] Los efectos de esta desestructuración serían innumerables. El <<sujeito>> en cuestión buscaría nuevas enemistades reconstituyentes, multiplicaría las <<pequeñas guerras>> Estado-nacionales, alimentaría a todo precio las tentativas llamadas identitarias y genocidarias, pretendería ponerse, reponerse oponiéndose a nuevos adversarios todavía identificables [...] Enemigos sin los que, hubiese dicho un Schmitt, perdería su ser político, se despolitizaría pura y simplemente.” (J. Derrida; 1998, C. 4, p. 95).

“Perder al enemigo, en esta hipótesis, no sería necesariamente un progreso, una reconciliación, la apertura de una era de paz o de fraternidad humana. Sería algo peor: una violencia inaudita, el mal de una maldad sin medida y sin fondo, un desencadenamiento inconmensurable en sus formas inéditas, y así, monstruosas, una violencia en relación con la cual lo que se llama hostilidad, guerra, conflicto, enemistad, crueldad, odio incluso, reencontrarían contornos tranquilizadores y finalmente apaciguadores, puesto que *identificables*. La figura del enemigo sería entonces socorrible precisamente en cuanto figura, gracias a los rasgos que permiten *identificarla* como tal, idéntica todavía a aquello que ha quedado determinado siempre bajo ese nombre. Enemigo identificable, es decir, *fiable* hasta en su traición, y en consecuencia familiar.” (J. Derrida; 1998, C. 4, p. 101).

Pensémoslo, ¿hasta dónde llegan los efectos de esta desestructuración?, incluso las genealogías que han propiciado y sostenido estructuralmente las corrientes de pensamiento más alentadoras para estas cuestiones acerca de lo político y la política en los últimos tiempos tiemblan por entero ante tales trastrocamientos, pero para decir esto serán necesarias algunas precisiones, las decimos así, las reducimos a un número finito, por un lado porque los números importan en este trabajo de la deconstrucción, tanto para pensar la amistad (sobre la cual, los discursos canónicos, se han pronunciado favoreciendo el pequeño número, el círculo de amigos y el género también importa, porque de la amiga, no parece haber registros en 2000 años, entonces si son hombres y

son pocos parecería haber amistad), como para pensar la democracia, (sabemos bien que entre el número de ciudadanos y el colectivo que supone una nación hay cuestiones intraducibles, hablar de democracia y hablar de soberanía implican efectos innegables entre lo que podríamos llamar la libertad y la igualdad, ambas se parecen en lo más extraño de su relación, dejando señales para escuchar el asedio de cierta fantología), pero también porque se hace preciso reducirlo en términos materiales, una investigación así excede en número la aritmética de esta instancia escritural.

Decíamos de cierto agravio y de cierta inminencia, los cuales parecerían venir juntos, ¿sería la potencia del agravio su inminencia misma, es decir, identificable e idéntica?, aquello que aún no vemos venir pero que ya ha venido en su amenaza, en ese miedo que sentimos ante su aparente aparición, saturando todo en tiempo presente, logra así estructurarlo, organizarlo, regularlo. Parafraseando la deconstrucción, preguntamos: ¿Cuál es la queja de este agravio, quién se queja, y de qué, o de quién se queja?, ¿acusación, queja, dolor, conflicto, injusticia, duelo?, ¿cómo darle lugar a todos los significados que habitan esta palabra?, y ¿en qué lengua se dice?; compartimos este ramillete de interrogantes para dar cuenta por dónde intenta deambular el trabajo abordado, el cual retoma el axioma schmittiano por excelencia para llevarlo a lugares difíciles, para hiperbolizarlo en su desmesura, en los restos que quedan de una estructura moderna, aparentemente secularizada, aún hoy vigente, en el valor de cierta restancia sobre lo político mismo, ahí donde esto se traduce sintéticamente (como tal no puede escapar al renombre, habrá que tomarlo con Cicerón) en su intensidad pura, lo cual implica una retórica de la purificación de dos dimensiones específicas, lo político y lo público, ahí donde se enraíza ontológicamente esta tradición, se regionaliza la existencia de lo político y su relación con el derecho, siendo este el enclave idiomático que suspende todo aquello que no se anuncie, no se pronuncie, no responda a estos nombres, es decir que aquellas disciplinas, aquellos saberes, que se anuncien en discrepancia para con esta topología del *como* de lo político schmittiano, pasaran a silencio. Citamos: «Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental», a partir de allí es posible pensar en todas aquellas cosas que hemos venido trabajando, partes de esta obra schmittiana para las cuales este axioma es determinante y estructurante (la teoría de la decisión, la teoría de la excepción y la soberanía absoluta). A partir de aquí y con ese sintagma el filósofo argelino cuestiona y expone la herida de esta tradición tan potente: «[...] si la «diferencia política» misma (*die politische Unterscheidung*) equivale así a

una discriminación (*Unterscheidung*) entre el amigo y el enemigo, esa disociación no se reduce a una simple diferencia. Es una oposición determinada, la oposición misma. Lo que esta determinación supone es precisamente la oposición. Si esa oposición desaparece, y con ella la guerra, la región llamada <<política>> pierde sus fronteras o su especificidad>>. (J. Derrida; 1998, C. 4, pp. 103, 104 y ss.). Ese es el agravio que la deconstrucción percibe en la tradición schmittiana, el miedo, el riesgo a cierta despolitización, a cierta pérdida de esta oposición estructurante de lo político mismo, de los efectos que algo así tendría, pero también de una figura que se torna angustiosamente socorrible, hablamos del enemigo, el cual para esta tradición se dice en dos lenguas específicas, en griego y en latín, cuestiones de traducción, cuestiones de tradición en las fronteras de la lengua, ahí donde los restos de cierta escritura asedian.

Lo que intentamos aquí es que se perciban las implicancias del agravio presentado por la deconstrucción en torno a la obra schmittiana, aquí en principio en su acepción denunciante, es decir cómo descargo y como protección, ante dos problemas cuya relación insospechada tendría consecuencias desastrosas para el buen sentido, deberíamos decir: el crimen político solapado⁵⁴, el cual sería el crimen *contra* la posibilidad de lo político mismo y lo aporético, lo indecible, retornando una y otra vez en la insistencia que desborda toda lógica conceptual. Habrá sido preciso entonces, como manifiesto ante la amenaza del daño inminente, elaborar, idear, crear una suerte de escritura teórica como parapeto, como protección, como *suplemento*, ante la posible amenaza, una proyección que a la vez vindique por adelantado, <<profética y patéticamente>> el crimen como la pérdida del enemigo y que a su vez prometa y asegure su existencia pura y estructurante. Este descargo schmittiano por excelencia (*el agravio* en palabras de la deconstrucción), sale afuera y saca afuera lo otro (la rueda que se dice con la lengua y su logocentrismo), echando mano del lenguaje elabora una topología metafísica sobre la cual se sustenta la posibilidad de lo político como *la oposición* predominante, a través de aquel movimiento que pretende en un gesto que no es inocente, politizar intensamente el uno, purificándolo para estatuirlo, para poder decirse (yo, mío), difiriendo de él mismo, siendo huésped y

⁵⁴ Solapado porque dicho crimen se inscribe en aquel otro que supone la distinción amigo/enemigo schmittiana: “Se podrán compartir o no esas esperanzas y esos objetivos pedagógicos; pero lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real para todo pueblo que exista políticamente.

Enemigo no es, pues, cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo”. (C. Schmitt; 2014, El concepto de lo político (texto de 1932), p. 58).

anfitrión a la vez, como doble genitivo de todo Uno, siendo hospitalario con uno y hostil con otro que es a la vez sí mismo, diferencia (en sí) consigo, principio de aquello que sería lo propio y lo extraño en el uno, como posibilidad del proceso ontológico ensimismado inherente a toda *ipseidad* indivisible en el momento de su existencia nomológica e idiomática a través del cual lo uno y lo otro cobran realidad tética en el surgimiento de una linde intangible. El descargo, como respuesta, como movimiento ante el perjuicio, en la búsqueda por un respaldo, manifiesta en su utilidad la demanda de protección, lo cual es aprovechado por la deconstrucción para señalar el valor protético de aquello que se coloca justo delante nuestro, antes del límite dónde podría percibirse el advenimiento de una amenaza, más acá del límite, contra aquello que vendría desde más allá del límite, del derecho, o frontera, o fin, o umbral, o guerra, o paz, o vida, o muerte, o amistad, o soberanía: <<[...] lo que ponemos o lanzamos delante de nosotros, la proyección de un proyecto, la tarea que hay que realizar, pero también la protección de un sustituto, de una prótesis que ponemos por delante para que nos represente, nos reemplace, nos cobije, nos disimule u oculte algo inconfesable, a la manera de escudo (*problema* también quiere decir escudo, la ropa como barrera o guardabarrera), tras el cual resguardarse *en secreto* o *al abrigo* en caso de peligro>> (J. Derrida; 1998, C. 1, p. 29, 30). Protección auto-inmunitaria que, como todo gesto de esta característica, debe avivar la chispa de la duda⁵⁵, no podemos fiarnos de estas cuestiones de fronteras, de estos *border line*, por el contrario merecen nuestra escucha más atenta, habrá en todo caso que propiciar un intercambio de contra-bando, falsear, exagerar, pasar como animales (ladrar, maullar, mugir, pastar, rumiar, con cierto Zaratustra en la mano que haga las cosas aún más indecibles ante la guardia de aquellos encargados de cuidar las fronteras), merodear

⁵⁵ Allí donde surja, donde se reconozca, donde se escuche la palabra *problema* como amenaza, como agravio, (como Artaud, sugerimos la lectura del escrito titulado “La palabra soplada”), contra la identidad de una cosa frente a un límite indivisible o frontera, en el intento de esta por dar el paso, por traspasarla, hay que comprender que lo que está en peligro de desmantelarse, lo que se encuentra asediado es la indivisibilidad de la línea misma, la identidad consigo misma, su valor absoluto, aquello que precisamente es lo que hace posible las distinciones, lo propio y lo extraño, de uno y otro lado. <<Ahora bien, ésta se ve amenazada desde su primer trazado. Éste no puede instaurarla sino dividiéndola intrínsecamente en dos bordes. Hay *problema* desde el momento en que esa división intrínseca divide la relación consigo misma de la frontera y, por consiguiente, el ser-uno-mismo, la identidad o la ipseidad de lo que sea>> (J. Derrida; 1998, C. 1, p. 29). Entonces, se percibe la *différance* en el contorno de lo político, allí justo en el límite, allí donde más allá no *es*, por este motivo lo inmunitario redobla las campanas, anuncia y denuncia la amenaza de que el ser político de lo político en su concepto no *es* lo que dice ser, ha sido sustraído y lo hemos olvidado, allí el concepto de lo político está en deconstrucción, ahí está todo el problema. Por eso, el filósofo ante la pregunta por la esencia de la soberanía, sonríe escuchando la voz de alarma de la filosofía misma y alerta a su compañía para que muestren los dientes y hagan sentir su mal olor y recuerda que: “Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí la identidad, es preciso multiplicar por el contrario la atención para con las diferencias, afinar el análisis dentro de un campo reestructurado”. (J. Derrida; 2011, Vol. I, pp. 34 y 35).

de un lado y del otro, burlar la divisa en los aledaños de ambas orillas. Se produce en todo este teatro metafísico una escena dramática (entiéndase, no es para menos frente a aquello que no tiene una respuesta tranquilizadora, se percibe, hay espectros acechando lo político en su discurso soberano, hegemónico, hay figuras socorribles, hay un discurso fúnebre que toca su fin, aquel que décadas atrás marcó la pauta topológica en términos políticos de derecha a izquierda), [¿habrá público que reciba este mensaje? Eso sí es de esperar], allí donde lo uno difiere consigo mismo, donde de lo que se trata es de resguardar, en la figura *socorrible* del enemigo, la esencia de lo político en su tradición más potente, en la cual y a partir de la cual (como origen y como mandato a la vez) se sostiene, se estructura, toda la esquemática filiatoria de la política occidental moderna:

<< ¿Qué escena? >>

<< Vamos a mostrarlo enseguida. >>

Dijimos que *la* oposición determinada y determinante en esta tradición, allí donde estaría el riesgo, en su marca diferencial entre el amigo y el enemigo, se dice, se explica y se entiende en dos lenguas, el latín y el griego:

<< *hostis/inimicus* >>

<< *polémios/ekhtrós* >>

Estas precisiones semánticas son reveladoras, no hay que perderle pisada a este teatro fenomenológico, nos irá definitivamente, nos va a ir a todos, piensa un Schmitt angustiado, ¿no debemos perder la cabeza! Entre estos vocablos, entre estas palabras, un cálculo purificador, enraizado en la tierra, ent(i)errando la sangre a través del derecho y su fuerza de ley, dando (atención con esta cuestión, aquí yace intraducible el misterio del *philos*), existencia nomológica, a la existencia isogónica, desplazamientos metafóricos, la palabra en su ciclo bestial, acunando a esos híbridos ineludibles difíciles de decir hoy para nosotros, difíciles de sostener, quizá algún día, pero:

¿Qué el amigo, qué el enemigo, y quién el amigo, y quién el enemigo?

El jurista alemán revive en *El concepto de lo político*, una distinción marcada en estas dos lenguas ya mencionadas, veamos:

“Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es *pólemios*, no *ekhthros*. A semejanza de lo que ocurre también en muchas otras lenguas, la alemana no distingue entre <<enemigos>> privados y políticos, y ello da pie a multitud de malentendidos y falseamientos. La famosa frase evangélica <<amad a vuestros enemigos>> (Mt 5, 44; Lc 6,27) es en original <<diligite *inimicos* vestros>> y no <<diligite *hostes* vestros>>; aquí no se habla del enemigo político. En la pugna milenaria entre el cristianismo y el islam jamás se le ocurrió a cristiano alguno entregar Europa al islam en vez de defenderla de él por amor a los sarracenos o a los turcos; sólo en la esfera de lo privado tiene algún sentido amar a su <<enemigo>>, esto es, a su adversario.” (C. Schmitt; 2014, El concepto de lo político (texto de 1932), pp. 61 y 62).

Este enraizamiento bilingüe, como precisa la deconstrucción, no es accidental, lo veremos, pero antes ciertas precisiones ineludibles: esta distinción de distinciones (todo un proceso de purificación acerca de la diferencia), se dice y se traduce sobre cierta afirmación platónica y a la vez sobre cierta negación platónica, en un “entre” donde los restos son de lo mejor⁵⁶. La diferencia, que apunta la deconstrucción, en la cual hace pie el jurista alemán para definir al *enemigo* público del privado estaría entonces en un fragmento pormenorizado en las notas del escrito: <<Para Platón sólo una guerra entre griegos y bárbaros (“enemigos por naturaleza”) es efectivamente una guerra, mientras que las luchas entre griegos pertenecen al orden de la *stásis* (de las querellas intestinas)>> (J. Derrida; 1998, C. 4, p. 110). Lo vemos, la distinción entre un enemigo público (*hostis/polémios*) y el otro (*inimicus/ekhthros*) tomada en esa pureza, implica <<un discurso sobre la naturaleza (*phýsis*)>>, el cual distingue dos especies de litigio, o bien aquél que se desarrolla entre <<quienes comparten lazos de parentesco o de origen (familia, casa, intimidad, comunidad de recursos e intereses, familiaridad, etc.)>>, o bien aquel entre <<extranjeros o familias extranjeras>>. A este punto, donde apreciamos los primeros balbuceos platónicos de la nosología misma buscando diagnosticar las enfermedades que aquejan a la polis, ante la disyunción exclusiva de este *o bien, o bien*, percibimos de qué se trata el *agravio* de la deconstrucción, en qué lenguas se pronunció antes que Schmitt lo haga, en su polisemia presentada y sostenida, como así también en lo dramático de sus alcances, el límite de lo político en su concepto y la dislocación en cierta pérdida que amenaza. Estamos en condiciones de decir que, tanto en aquello que

⁵⁶ Se hace preciso sugerir para ello dos lecturas, en primer lugar uno de los seminarios aquí en cuestión, digamos mejor, en escena, “Políticas de la amistad” y el excelente trabajo de Nicole Loraux, en sus dos trabajos publicados, “La ciudad dividida” y “La invención de Atenas”.

los griegos llamaron *stásis*, como en aquello que llamaron *pólemos*, la raza, <<el géno griego (descendencia, raza, familia, pueblo, etc.)>> se mantiene intacto, es decir es aquello que *da la pauta*, que *haría posible la diferencia* en sí misma. Atendamos aquí lo que apunta la deconstrucción, pues será de utilidad para ir concluyendo este escrito: <<Como en todos los racismos, en todos los etnocentrismos, más concretamente en todos los nacionalismos de la historia, un *discurso sobre* el nacimiento y sobre la naturaleza, una *phýsis* de la genealogía (más precisamente un discurso y un fantasma de la *phýsis* genealógica) ordena en último análisis el movimiento de cada posición: repulsión y atracción, litigio y acuerdo, guerra y paz, odio y amistad. Dentro y fuera. Esta *phýsis* los comprende todo, el lenguaje, la ley, lo político, etc. Aunque defina la alteridad del extranjero o del bárbaro, *no tiene otro*>> (J. Derrida; 1998, C. 4, p. 112). La *phýsis* no tiene otro, es absoluta, es una o no es, no puede responder ante su *arché* de manera equívoca (imaginen semejante locura, imposible, ¿cómo ir contra la ley de la casa?, no, de la caza mejor dicho, cualquier intento de esos sería motivo para labrar actas, para comenzar un diagnóstico, para ser el *caso* de aquellos discursos –debemos decirlo, todos-, que no pueden sostener, ni recibir, la desmesura de aquello que no responde a su nombre, ¿y lo político?), se mantiene siempre inecentada, por lo tanto tampoco está sujeta a nada, ¿es soberana?, ¿no?, o, ¿es propio de la bestia? (esta palabra nos mantendrá ocupados, en lo que viene). Pero, ¿dónde se sustenta esta predominancia del lazo “natural” para sostener las fronteras indivisibles entre el <<*en casa de uno*>> y el *extranjero*, dónde encuentra su definición decidible y tranquilizadora este lazo, dónde encuentran *homogeneidad* estas categorías, dónde comunidad, semejanza, uniformidad, <<afinidad, sólida y firme (*bébaion*)>>? Y aquí la respuesta de la deconstrucción, digámoslo, no escatima un ápice de su fuerza, dislocando las figuras sobre las cuales se sustentan todos los discursos que alegan cierta <<fraternización>>, cierta <<fraternidad>>, en la igualdad y la libertad de cierto *philos*, por lo tanto lo más familiares a nuestros ojos, a nuestros oídos, lo dijimos, no acunan desde hace tiempo, mucho tiempo:

“(Insistimos en esta condición: condición *soñada*, lo que llamamos aquí un fantasma, pues un lazo genealógico no será nunca puramente real; su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto simbólico de discurso, [...] Todas las políticas, todos los discursos políticos del <<nacimiento>> abusan de lo que, en este aspecto, sólo puede ser una *creencia*: seguir siendo una creencia, dirán algunos, o tender a un acto de fe, dirán otros. Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o a la nación, todo ese <<familiarismo>> consiste en re-naturalizar esa <<ficción>>. [...]

¿Quién se ha encontrado alguna vez con un hermano? ¿Uterino o consanguíneo, hermano carnal? ¿En la naturaleza?)” (J. Derrida; 1998, C. 4, p. 114)

La autoctonía, el co-nacimiento, la tierra y la sangre, *el lazo, phýsis y nomos*, todas ficciones, todas, señalando en griego el buen nacimiento, la eugéneia, configurando el anudamiento de la tierra, la madre y el hermano, a través de la isogonía, como igualdad de origen, de nacimiento, y la isonomía, la igualdad ante la ley, entre una y otra, una relación <<mística>> de necesidad y predominio, y esto es difícil de decir, a la inversa de como creemos: la naturaleza domina allí la ley, para poder contar con fuerza de ley, con legitimidad y reconocimiento, para poder así legitimar y reconocer, para poder olvidar y desconocer también en el mismo movimiento, qué aquí y qué allí, qué la amistad y qué la enemistad, qué la guerra y qué la paz, qué lo público y qué lo privado, qué, qué, qué... un discurso capaz de diferir y diferir y diferir en una clausura de binomios infinitos como la angustia que nos produce pensar políticamente el ser en sus nombres, en sus cosas. Esta autoctonía, esta eugéneia y esta fraternización, se deben todas, en *números*, habrá sido necesario contar también, a la *phýsis*, en ella radica su posibilidad misma, constituyendo así, en el anudamiento mismo, la inscripción deudora o morosa de la existencia, del nacimiento, lo que nace y muere se debe políticamente a esta madre que hace posible, la dicha de la igualdad ante la ley como el fundamento moderno de toda ciudadanía, pero también el tener lugar, como lugar común y originario, <<*Una memoria monumental comienza instituyéndoles para decirles quiénes son ellos en verdad. [...] Esta memoria inaugura la verdad, al igual que la recuerda o la reproduce. La necesidad obligatoria de este lazo de memoria constituye la condición de su libertad política*>>.

Es por esto que la deconstrucción preparó casi como exergo una finta, poniendo en el aire una moneda falsa, que aún gira en el aire, para propiciar un espacio discursivo imposible, pero necesario, en un intento por suspender, quizá, ciertos nombres, y que sobrevengan así aquellos fantasmas que los asedian desde sus *comienzos*, para abrirlos, para romperlos de un golpe en su axiomas, en su memoria juramentada, allí donde sus orígenes heterogéneos, equívocos, son conjurados, enmudecidos. Poner en escena la complicidad fatal, el oscuro fondo sin fondo de nuestro socorrible *enemigo*, aquello que hace posible esta historia, allí donde vive la promesa de lo político en su tradición más potente, para habitar estos discursos, en su herencia, sus posibilidades y sus silencios, aquellos que no podríamos hoy dejar de decir, de pronunciar.

Lo político, en su concepto, en esta tradición schmittiana que llega hasta nuestros días con plena vigencia, no es otra cosa, para nosotros, que el Katéjon de San Pablo (el apóstol de los gentiles), es decir, aquella conjuración, aquella encrucijada en la que estamos hace tiempo, que frena, que obstaculiza, la venida del anticristo, como la llegada de aquellos capaces de pensar, de traducir en nuevas lenguas, lo político, la soberanía, la democracia, la amistad, lo femenino, lo masculino, más allá de estas marcas mortíferas, por las nuevas marcas en el porvenir.

El anticristo, llamémoslo, con Nietzsche, digámoslo con insistencia y nunca olvidemos su sonrisa...

“...Que nadie os engañe de ninguna manera; porque antes [del Retorno de Cristo] tiene que darse la apostasía y manifestarse el impío, el hijo de la perdición, el adversario que se levanta y se opone contra todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el templo de Dios, haciéndose adorar como Dios. ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad ya está actuando. Tan solo con quitar de en medio a aquel que lo retiene ["katéjon"], entonces se manifestará el impío, a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con la Manifestación de su Venida” (2 Tes 2, 3-8).

“<<Quizá entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame:

¡Amigos, no hay amigos!, exclamó el sabio moribundo.

¡Enemigos, no hay enemigos!, exclamo yo, el loco viviente>>”

(J. Derrida; 1998, C. 3, p. 68).

V é r t i g o S ...

En el desvelo vertiginoso, ahí cuando el pensamiento renuncia al vigor de la vigilancia concienzuda, haciendo caso omiso de esta, entregándose así a aquello que lo seduce, siguiéndolo para no perderle rastro, se demora, trastabilla, perdiendo la coherencia en la errancia de balbuceos silábicos, “*be, be, bes, ttt, i*”, “*¡ha!*”, “*so, sob, bb, ber, ann*”, “*¡no!*”, traicionando la unidad del habla, el tiempo sincrónico y la memoria de sí mismo reflejada en una imagen. Se viene abajo la imagen y con ella el <<yo>>, se siente desnudo, aún siente el pudor, el único rasgo de humanidad que pervive ante la exposición que lo deja en una febril pasividad, huye y cae estrepitosamente reflejado en ese abismo, pierde la cabeza, pierde poder ante ese fondo sin-fondo y retorna desesperada la pregunta, aquella que en las sombras acecha desde el comienzo: ¿en el fondo quién?, ¿quién soy yo? Pregunta siempre demasiado de-morada en el olvido auto-biográfico, pero por eso mismo su vitalidad insospechada, quizá, la pregunta más viva que escuchemos ante el desvelo del pensamiento filosófico, porque nos toca justo en el momento donde el <<quién>> parece retornar a <<que>>, de *quién* a *que*, en un paso mortífero, indiferente e indecible, <<de reducir *quien* a *que* o de revelar el <<que>> de <<quien>>. ¿Acaso morir no es volver a convertirse en <<que>>? ¿Un <<que>> que cualquiera habrá sido siempre?>>^{57;58}.

Este retorno, esta andadura ante lo otro, es también una reducción y un desvelo, genera un proceso de hiperbolización, es decir de deconstrucción; a partir de allí este juego semántico abre un boquete que proporciona un deslizamiento de sentido hacia lo impensable en filosofía:

⁵⁷ J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 170.

⁵⁸ Nuestros oídos ya deben estar advertidos ante estos delicados artilugios de la deconstrucción, lo hemos desarrollado en los capítulos anteriores. Particularmente en relación a la soberanía, y tomando la decisión como cuestión en términos schmittianos, la pregunta por “*quién es*” el soberano adquiere tanto valor como la pregunta que prevalece a la cabeza y en la cabeza de la filosofía, “*qué es*” la soberanía, pregunta por la esencia de la cosa en cuanto tal. Por eso cada sesión del seminario trabajado comienza con aquella pareja, extraña y vieja, <<odd couple>>. La búsqueda, la batalla y el trabajo que <<*hay que*>> es el de des-ontologizar los discursos, aquí el filosófico-político, en su tradición aristotélica (en la distinción de estos interrogantes), manteniendo en la penumbra, ante la inmaculada esencia, la pregunta viva, “*quién es*”, “*quién soy*”. Pero entonces, ¿qué significa volverse un qué con la muerte?, significa devenir un cadáver, devenir cosa sin vida, es decir estar expuesto a la muerte, ¿quién podría negar esto? Y quién además podría negar que esta suerte de indecible (<<un qué, que cualquiera habrá sido siempre>>) vale tanto para el humano, como para el animal, subvirtiendo una vez más ese límite, quedando este sin valor alguno, para pensar dónde lo animal, dónde lo humano.

El vértigo es aquí el retorno, volver-se a mirar en el fondo, darse vuelta por dentro acogiendo la extraña inversión ante la pérdida de sentido, ante no saber lo que la cosa *es*, lo que el Hombre *es*, y lo que el hombre es en relación al Animal en sí, ante el descrédito, el deterioro que esa pérdida suscita, que hace que «la cabeza nos dé vueltas», en la interrupción de la razón, del habla y de la experiencia, el sin-fondo y el sin-fundamento se parecen de forma desconcertante. Este retorno implica una sustracción del tiempo presente, encentando el “yo” que supone la alocución pensante, sumiéndolo en una repetición anacrónica que persiste en la pregunta olvidada; pero, ¿de dónde proviene esa seducción, esa pasión y esa afección en el límite y por el límite de la deconstrucción?, ¿por qué volver a la pregunta cartesiana, ir tras ella, a por un trozo de cera, seguir los rastros de quién, o de qué, quién o qué en el fondo del pensamiento?, ¿desde dónde? Podríamos decir que viene dado por aquél que está literalmente fuera del lenguaje dotándolo de sentido (y que por tanto lo enloquece), aquél que según el *logos* soberano se encuentra al margen del contrato civilizatorio y al cual hay que darle caza, aquél que está más allá de la consabida frontera desde la cual el hombre se nombra y se reconoce a sí mismo, aquél que en su amenazante no repuesta, en su mera reacción incapaz de «crimen, de crueldad, de bestialidad, de mentira, de fingimiento fingido o de borradura de sus huellas, incapaz de convertirse en sujeto *del* significante, como sujeto amo y sujeto sometido al significante, significante por tanto soberano del soberano» (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 174), aquél no es otro que el otro, ¿Qué otro? El animal. Pero no cualquier animal, sino uno que mira, que nos mira mirarlo y que no huye, que por el contrario nos mira fijamente, penetrante y sin reservas. Esta será la escena sobre la que trabajará la deconstrucción, parte a parte, mirada a mirada y un espejo, un “psíquico” a través del cual todo se desdobra oblicuamente en refracciones ridículas y pudorosas. ¿Podremos aguantar la mirada sobre estas páginas?, ¿o nos irá el pudor ahí cuando ya no tengamos más que decir, que testimoniar acerca de ciertas bestiadas en filosofía, sostenidas detrás de beatos nombres? Meteremos mano, si, y pies si hace falta, no podemos contar con la cabeza para este trabajo ya que ésta ha sido depuesta. Se trata de apuestas de lectoescritura a partir de las cuales no nos reclinaremos, no nos acogeremos, nos moveremos, el cuerpo por aquí y por allá, nos expondremos en el innegable pudor narcisista que implica reflejarse en la escritura de otro, colarse como quien dice entre sus palabras en intentos por desmenuzar dicha escena que no nos pertenece, dejarla al desnudo, pero para eso será necesario vestirla con frases, mudarla luego, irla y seguirla, no perderle el rastro y desconfiar de ese

auto-reflejo narcisista que nos persigue a nosotros en plena persecución escritural, ese, testigo privilegiado de esta exposición, de este pudor desnudo.

Estos miramientos son claves, no podemos permitirnos perder el rastro en lecturas inocentes ya que sobre-exponen la cuestión del tiempo, introducen la temporalidad en términos topológicos y metafísicos, es decir, el desafío es político en tanto que: ¿quién mira a quién?, o ¿qué mira a qué? Y esto no es un armado minoritario, aunque así habrá querido pasar y en ese pasaje podremos considerar sus estratagemas discursivas, mucho menos inocente, porque a partir de cómo se elaboren estas escenas, a partir del lugar que cada quién tenga incidirá en el cada qué y su vinculación, en su identidad y su diferencia. Entonces, ¿quién viene primero, el hombre o el animal?, ¿quién o qué detrás de qué o quién?, y además ¿venir, determina el orden, el resultado, es decir, venir después es ser segundo, o ser el *reciénvenido* es reconocer que hay otro antes que yo? Retengamos estas preguntas en la lectura de la siguiente cita. Derrida escribe: <<implican un pensamiento de lo que quiere decir, vivir, hablar, morir, ser y mundo como ser-en-el-mundo o como estar-en-el-mundo o ser-con, ser-antes(s), ser-detrás, estar-tras, ser y seguir, ser seguido o ser siguiente ahí donde *yo estoy si(gui)endo*, de una manera u otra pero irrecusablemente, tras lo que aquellos denominan el animal>> (J. Derrida; 2008, p. 26). Para la deconstrucción tanto ciertos discursos canónicos de la filosofía, los cuales toma como testigos de su trabajo y sus hipótesis (desde Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan, entre otros), como ciertos escritos religiosos, tienen para lo que *ellos* llaman el animal un *tiempo-cumplido*: <<Este *tras* de la secuencia, de la consecuencia o de la persecución no está en el tiempo, no es temporal: es la génesis misma del tiempo>> (J. Derrida; 2008, p. 32). Cimentado en sólidas denegaciones axiomáticas, el <<animal>>, conjurado en ese particular general, habrá sido siempre para estos discursos la carencia indubitable, la falta de todo aquello que es por derecho garantizado lo propio del hombre, empezando (estará siempre en los comienzos de la Ley, será fuente del Derecho, primereando y principiando, allí donde abordemos el límite tendrá siempre de manera discordante esta *marca*, la del *nomos*) por la palabra, la voz nominal, el poder de nombrar las cosas en cuanto tal, la cuestión es en y con la palabra <<*palabra*>> como: propiedad del hombre en sí mismo, bajo su poder (súbditos y soberanos del lenguaje), su regia voluntad y sus esenciales facultades. Ese *tiempo-cumplido* del animal, en el animal y para el animal, del que habla la deconstrucción es el tiempo consumado del objeto, el tiempo de la cosa sin más, el tiempo del concepto unívoco, en esencia indiferente y sin resto, el

qué cadavérico de la autopsia o necropsia que yace inerte, listo para ser inspeccionado y diseccionado, para ser *estudiado* por las curiosidades⁵⁹ más y mejor voluntariosas, al servicio del sentido común y del buen sentido de la razón, fuente de saber entonces de la cual las religiones, la historiografía, la filosofía, la ciencia, se sirven como marioneta, para introducirlo en escena⁶⁰, contar-se y así representar la historia del origen soberano del Hombre, eso que Derrida trabaja a partir de la polisémica palabra zoo-auto-bío-bibliografía, a través de la cual desfilan animales que estamos *si(gui)endo*, componiendo un bestiario en un devenir constante, sonante. Este animal, que es algo y no alguien, se encuentra envuelto e inmerso en máquinas discursivas de muerte y para la muerte, en el <<animal>>, es decir en el concepto, cada vez que se pronuncia, nos devuelve, nos refleja en su opacidad, aquello que condensa en su reverso, el olvido del olvido y sus complacientes denegaciones, el fondo sin-fondo del sí mismo soberano, o lo que llamaremos a lo largo de estas páginas: **la bestia**. El trabajo de la deconstrucción, declara Derrida, es ir luego tras esa huella, tras ese olvido, volver a mirar en ese fondo del animal auto-biográfico, ese <<animal>> que no es el animal que carece de sí mismo, aquel fuera del concepto⁶¹. Incurrir en impugnaciones para con aquella tesis que diferencia el ser vivo “animal” del ser vivo “hombre”, desconocer el abismo que separa al hombre del animal, impugnar esa diferencia entre un <<yo-nosotros>> y lo que denominamos *animales* no sería más que un <<tonto sonambulismo>>, aquí y allí el trabajo

⁵⁹ Sigam con atención este fragmento de la undécima sesión del primer tomo del seminario, no tiene desperdicio, sugerimos su lectura completa, en particular la historia que tiene como protagonista al “Rey Sol” o Luis XIV y su cohorte de carniceros médicos: “Pues bien, <<curiosidad>> es la palabra que yo buscaba para formalizar todo el campo de analogía que reúne a la bestia y al loco cuando, en los parques zoológicos y en los manicomios post-revolucionarios, éstos se convierten, en todos los sentidos de esta palabra, en *curiosidades* para la *curiosidad* solícita, compulsiva de –digamos- aquellos que están afuera y se acercan a ellos a cierta distancia para observarlos o inspeccionarlos soberanamente desde afuera, tras haberlos encerrado”. Destacamos el uso polisémico que el argelino le da a la palabra curiosidad: “estar ávido de saber, deseo de conocer, ver e informarse, pero también de tener cuidado, de garantizar el cuidado y la cura”. Así la curiosidad está en la genética idiomática de lo *auto-inmunitario*. (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 348).

⁶⁰ Estas escenas de las que hablamos, entre las cuales se cuentan escrituras tradicionales religiosas como el Génesis y otras como las de Prom-Epimeteo entre las mitologías griegas, fábulas de las más disímiles proveniencias, tienen al animal como figura alegórica siempre al servicio de lo peor, ya sea como ofrenda divina, como progenitor es decir como padre al que hay que dar muerte para que reine la paz de los hijos, el Uno, como blanco de caza, como representación del mal y de la salvación. Es característico en estos escritos (no es posible detenerse en cada uno): ¡ay! del animal cada vez que aparece en una escena entre Dios y el hombre.

⁶¹ Para estas problemáticas en torno a la palabra <<animal>> Derrida inventa, hiperboliza y expone las suyas propias. Veamos: “[...] depende así de lo que se presupone en el singular general de esta palabra, <<el Animal>>. Estuve tentado, por consiguiente, en un momento dado, para indicar mi camino, no solamente de conservar esta palabra entre comillas como una cita para analizar sino de cambiar de palabra de inmediato, para marcar muy bien que se trata también de una palabra, solamente de una palabra, de la palabra <<animal>>; de forjar otra palabra singular, a la vez próxima y radicalmente extraña, una palabra quimérica que contraviene la ley de la lengua francesa, el *animot*.

es para con el Animal en sí para el Hombre y el Hombre en sí Animal, entre estas figuras zoofílicas tremenda conjuración orgiástica:

“La autobiografía, la escritura de sí del ser vivo, la huella del ser vivo para sí, el ser para sí, la auto-afección o la auto-infección como memoria o archivo de lo vivo sería un movimiento inmunitario (por consiguiente un movimiento de salvación, de salvamento y de redención de lo salvo, de lo santo, de lo inmune, de lo indemne, de la desnudez virginal e intacta) pero un movimiento inmunitario siempre amenazado de tornarse auto-inmunitario, como todo *autos*, toda ipseidad, todo movimiento automático, automóvil, autónomo, autorreferencial. Nada corre el riesgo de resultar tan emponzoñador como una autobiografía, emponzoñador para sí, en primer lugar, auto-infeccioso para el presunto firmante así auto-afectado” (J. Derrida; 2008, p. 64).

Aquí la idea acerca de lo *autobiográfico* merece ciertos señalamientos a trabajar, dado que es a partir de las aporías que ella encierra, donde podemos analizar el despliegue estratégico elaborado por Derrida para propiciar un espacio discursivo en el cual se exponga la deconstrucción y devenga así el desquicio del lenguaje:

a) como dijimos pocas palabras más arriba, la diferencia entre los seres vivos humanos y los seres vivos animales es innegable, <<la discusión está cerrada de ante mano [...] Los propios animales lo saben>>, lo que aquí toca, lo que nos toca, nos afecta, podemos sentirlo, leerlo y decirlo, lo innegable: es aquello que alimenta este límite y que por tanto lo (des)compone, lo nutre, le da múltiples formas materiales y contenidos simbólicos a partir de los cuales se sustenta, crece y se complejiza. Será trabajo de la deconstrucción multiplicar dichas figuras hasta lograr que este se desdiga en sus *propias palabras*, porque es en la escritura donde puede pesquisar la huella, este es el olfato innegable del argelino francófono, expuesto en cada uno de sus trabajos, abocado a seguir la borradura de esta: allí donde se erija un para sí (en las más disímiles figuras del lenguaje y abarcando múltiples registros escriturales, egológico, antropológico, teológico, filosófico, etc), hay restos operando, <<la huella siempre es la de otro>>, ¡atención aquí con este sintagma que murmura los riesgos implicados en todo *autos*!, presente por ejemplo en un “yo soy”, que se escribe, se dice y se pronuncia a costa de otro, detrás de otro, tras-otro y delante de otro, ante estas andaduras ninguna indiferencia, ningún silencio. Ese límite <<nos llena la boca>> dice Derrida, es en otros términos más rousseauianos “el rebaño que guardamos para devorarlo”. Lo hemos comentado en otras

páginas, la boca ocupa, en los discursos miméticos acerca del poder, lugares contradictorios: el lugar de la voz, la vociferación, el manifiesto y aquel capaz de devorar, masticar y ser así engullido por el otro (todo un semblante del capital/manifiesto). La discusión comienza cuando: “se procura pensar lo que se transforma en un límite cuando es abisal, cuando la frontera no forma una sola línea en abismo y cuando, y por consiguiente, no se deja ya trazar, ni objetivar, ni contar como una e indivisible” (J. Derrida; 2008, p. 47). Se trata entonces frente a esa *limitrofia* de seguir sus repliegues, sus demasiados silencios, tengan el rasgo que tengan, los habrá ciertamente más refinados y los habrá más grotescos, el caso es justamente *el caso*, es decir la presencia de una casuística allí donde no habría lugar para ella, repetición y diferencia, allí donde el límite debería estar absuelto a partir de los conceptos que lo componen (<<el Hombre>>, <<el Animal>>) de toda casualidad, de todo caso, de toda caída, de todo síntoma, de toda decadencia, se repiten en cambio y se repiten confundiendo, desdoblándose allí donde estos demasiados, arrogándose el derecho por sentido común, dicen el Animal cometen una *bestiada*, un poco boba por cierto, pero ahí, ya lo veremos, lo más pesado y no lo más liviano como suele justificarse. En la diseminación mecánica, escritural, de semejante auto-posición entre lo Humano y lo Animal, en ese límite consabido, el <<yo>>, se plantea de forma manifiesta o no, habrá sido siempre autobiográfico, en esencia de su presencia plena e indivisible, colmada en presente e imaginaria a la vez. Ese <<yo>>, envuelto⁶² en palabras, vuelto hacia sí mismo, es el rasgo más vivo, el reconocimiento de lo vivo del *ser vivo*, en su auto-afección y su auto-motricidad para decir-se, para mover-se, sería aquello que lo distingue de lo inorgánico, como decíamos en un principio, aquello que lo distingue de lo cadavérico, es estar expuesto pasivamente a la muerte, sufrimiento en vida y de vida, una sumisión ineludible ante la muerte que toca tanto a humanos como animales, <<Un <<que>> que cualquiera habrá sido siempre>>!; Pero entonces, si el animal en general, como un <<yo>> en general, ambos particulares generales, ambos podrían ser cualquiera, serían capaces de ser sí mismos, si hay auto-afección inmunitaria frente

⁶² Atención, no le perdamos pisada a este animal, tiene con qué despistarnos. Aquí la idea de vestido, de vestimenta, para pensar la metafísica del lenguaje, la desnudez y el pudor de sí: [los animales] “No estarían desnudos porque están desnudos. En principio, a excepción del hombre, ningún animal ha pensado nunca en vestirse. El vestido sería lo propio del hombre, uno de los <<propios>> del hombre. El <<vestirse>> sería inseparable de todas las demás figuras de lo <<propio>> del hombre, incluso si se habla menos de esto último que de la palabra o de la razón, del *logos*, de la historia, de la risa, del duelo, de la sepultura, del don, etc.” (J. Derrida; 2008, p. 19). Estas palabras evocan lecturas nietzscheanas de madrugada en torno a la idea de verdad como velo, como velada, como una mujer pudorosa (siempre se las presenta como más pudorosas que el hombre). Lo que viste al hombre es el lenguaje, siempre delante como un escudo, para velar la desnudez, no pudiendo ocultar el pudor de sí, ahí el <<yo>> entumecido y desplegado para velar lo inconfesable.

aquello que implicaría, la vida, el amor, la amistad, la enemistad, la guerra, la muerte, etc. hay entonces autobiografía, hay entonces huellas, hay restos. Esta pasividad, como poder no-poder ante lo más vital de la vida que es la muerte, en tanto afección, testimonia vacilando las contradicciones e impotencias que anteceden a todo sí mismo, a todo *autos*. Vulnerabilidad e impotencia compartida con aquel que me mira mirarlo, el otro, el animal. Esta es la reducción, como sumisión innegable y vergonzosa, común y extraña a la vez, rasgos de comunidad sin comunidad, aquello que mencionábamos en el vértigo del retorno.

Estas cuestiones son las que seguiremos de cerca mientras se vayan multiplicando, mientras la deconstrucción siga avanzando en su trabajo, en la apuesta por pensar ese abismo, ese fondo-sin-fondo insondable entre el <<yo>> y el <<yo pienso>> cartesiano de la filosofía; esas diferencias, ¿cuáles son en el fondo?, ¿en el fondo qué?, ¿en el fondo quién?, ¿quién soy yo?

b) detengámonos ahora e pensar la palabra *ponzoña*, a través de la cual asoma el riesgo de lo excesivo, de cierto *uso* problemático de la cosa, cierto abuso del recurso escritural encriptado, que en su exceso afirma lo que niega, consumo problemático (palabras hoy tan valiosas) que vendría en silencio a señalar cierta denegación en la economía del lenguaje autobiográfico: ese “*tan*” (<<Nada corre el riesgo de resultar *tan* emponzoñador como una autobiografía>>), lo suspendemos aquí entrecomillándolo para que no pase desapercibido, es utilizado por Derrida como apocope del adjetivo venenoso, a propósito del tóxico y por su toxicidad, a sabiendas del devenir loco que estas palabras traen para la escritura, en su tradición platónica (en particular señalamos el *Timeo* y el *Fedro*), haciéndole lugar como un intensificador que desdobra lo resultante. Esta exageración nos permite hablar de aquello que es intraducible para le economía de la escritura tal como se presenta en su domesticidad nominal, intencionada y unificada orgánicamente por la significación estructurante. La cuestión sería aquí hablar de los <<restos>> en palabras de la deconstrucción, del <<loquendum>> en palabras deleuzianas, virtudes ocultas que sobrevienen pormenorizadas, ignoradas y silenciadas en esa economía de la escritura, y que la tocan, la afectan y la infectan; devenir extraño, siniestro del lenguaje no como objeto resultante ostensible, obtenido y negativo, no como un producto hallable, constatable, sino como aquello que está en el origen de la escritura sin ser(lo), magnífica resistencia al *pathos* filosófico implicada en su *arché* misma, retirado pero primero, y que por tanto la hace posible, como segunda, dividida, repetida y

suplementaria, en su diferencia y su carácter diacrítico. [Referencia ineludible a otro trabajo de la deconstrucción, anterior a estos escritos abordados, pero que suscribe con fuerza la problemática en cuestión de lo biográfico del ser vivo, como escritura de sí, huella de sí mismo; hablamos de aquel escrito titulado “La farmacia de Platón” publicado en 1968.] Nos desviamos con estas palabras (¿cómo evitar la pérdida del sendero, habiendo leído acerca de la dicha de enmudecer?), naufragamos bajo los efectos licorosos de estas lecturas-escrituras báquicas, ya hace tiempo perdimos el equilibrio, desde el inicio esto viene siendo vertiginoso, perdimos estado, estamos fuera de estado, ¡que corruptela!, como hemos llegado así, aquí, destilando palabras que emprenden vuelos vaporosos, se nos escapan, fugan, no responden al cuerpo del escrito, se tornan extrañas, incluso violentas, piden a gritos la muerte del autor, quieren que caiga nuestra cabeza, gritan: <<¡MUERTE AL PADRE DEL LOGOS!>>⁶³, ¿quién le otorgó pertinencia a esta peste en estas páginas?, ¿qué sucedió con tantos años de inmuno-fomación?, sufrimos una inmuno-auto-bio-grafía-deficiencia; devenir animal de la metamorfosis escritural, justo cuando creíamos dominar las palabras, las perdemos, devenir a-logon, nos son sustraídas, nos faltan *ellas*, su ausencia nos desgarran, nos urge remediar este desastre, y ahí viene, con tapa dura, de buen aspecto y voluminoso, mezcla de libro y pastillero macabro, el FÁRMACON:

“El fármakon sería una sustancia, con todo lo que esa palabra puede connotar, en realidad de materia de virtudes ocultas, de profundidad criptada que niega su ambivalencia al análisis, preparando ya el espacio de la alquimia, si no debiésemos llegar más adelante a reconocerla como la anti-sustancia misma: lo que resiste a todo filosofema, lo que excede indefinidamente como no-identidad, no-esencia, no-sustancia, y proporcionándole de esa manera la inagotable adversidad de su fondo y de su ausencia de fondo.” (J. Derrida; 2007, p. 102 y ss.).

<<Ya la escritura, el fármakon, el desvío>>, viene dado en el mito retratado por Platón como un regalo, un obsequio envenenado, o un arma de “doble filo” como suele decirse por ahí, para remediar los males (la finitud de la memoria), para envenenar los bienes (la pureza de la memoria natural, el pasaje a través de la significación del signo de la *mneme* a la *hipomneme*) que afectan en su vitalidad la memoria, la instrucción y el

⁶³

J. Derrida; 2007 p. 110

saber. La deconstrucción retoma la palabra griega, rechazando cualquiera de sus posibles traducciones (ya remedio, ya veneno), con el objetivo de no forzar justamente la polisemia que esta resguarda. Permanecer allí, en la palabra y no en sus traducciones análogas, es la fortaleza del trabajo deconstructivo contra todo dogma, a sabiendas de que en la huella que se desprende de la escritura, pervive retirada la resistencia anagramática⁶⁴ a <<todo filosofema>>, a todo concepto, o aquello que podría pensarse también como contrabando entre los lados opuestos de un límite, en su limitofía, la diferencia o *différance* (que no es la que gobierna el binomio “o bien esto o bien aquello”, sino aquella desplazada en la escritura) transige el sí mismo de todo escrito cada vez que este se pronuncie y escriba; pero, ¿qué hay entonces de fármaco en la autobiografía, por qué resultaría esta *tan* ponzoñosa, es decir por qué la deconstrucción sugiere⁶⁵ para pensar los límites del *ánthropos*, a partir del <<yo pienso>> cartesiano como escritura de sí y para sí, la palabra zoo-farmacéutica?, ¿cómo nos envenena este remedio?

¿Qué escribir?, ¿cómo se escribe esto?, ¿cómo se escribe sobre aquello que la escritura produce pero en el mismo trazo borra? Este será el principio y el fin de ese límite insondable, entre el hombre y el animal en sí, la escritura, ahora ubicamos el fármaco, diferencia que los enlaza y los hunde por igual a ambos, pero que ante todo, sin inocencia, protege, cura, y tranquiliza, velando, por el hombre y para el hombre, la *verdad* sobre el pudor y sus síntomas escriturales. Para la deconstrucción la escritura como lenguaje, lo mencionábamos anteriormente, implica la experiencia de la vestimenta para el ser en cuanto tal, del vestido, de la imagen del <<yo escribiente>> como efecto especular narcisista, del resguardo estético (fiel polizonte metafísico), como aquello que elaboramos y colocamos por delante, detrás de lo cual estamos siendo-siguiendo el animal, y aquello que nos habilitaría a su vez a hablar de la demostración de sí en la simulación de sí, como el disfrazar-se, o enmascarar-se, como el poner-se a resguardo ante el peligro, curar-se o simplemente encriptar-se, ocultar-se o el despistar ante la amenaza, o de cortejar, seguir para seducir a otro, el hetero-narcisismo con el que inicia

⁶⁴ “[...] diferentes funciones de la misma palabra en diferentes lugares, relaciones virtual pero necesariamente «citativas». Cuando una palabra se inscribe como la cita de otro sentido de esa misma palabra, cuando el proscenio textual de la palabra fármaco, aun significando remedio, cita, re-cita y da a leer lo que en la misma palabra significa, en otro lugar y a otra altura de la escena, veneno [...]” (J. Derrida; *¿?*, p. 146).

⁶⁵ Y lo mencionamos así, como una sugerencia, porque será propuesto sólo una vez (J. Derrida; 2008, p. 57), en el “Animal que luego estoy si(gui)endo”, a través de una cita de otra cita, citas-de-citas, que escapan al cuerpo del texto, pero que no será retomado en ninguno de los dos tomos que componen el trabajo sobre “La bestia y el soberano”. Quedará siempre pendiente el trabajo sobre la cita huérfana, y aquellas referencias posibles entre el psitacismo, su errancia condenada y el destino de la filosofía.

toda secuencia erótica. Toda esta seguidilla detrás de cierta idea farmacológica de la escritura será puesta en juego cada vez que el animal en sí haga las veces de marioneta puesta al servicio de los discursos filosóficos más avalados y acreditados y sobre todo cada vez que venga a refrendar aquello que a decir de estos *es* el Hombre y el Animal. Este recurso, la escritura, la aporía del fármaco, ya veneno, ya remedio, será el catalizador metonímico por excelencia de la deconstrucción, encargado de dislocar los entumecidos límites allí donde surjan y se trasfiguren, de un nombre a otro, de una escritura a otra, la bestia los persigue; pero, para responder a las preguntas planteadas en torno a cierta zoo-farmacéutica en esta auto-bio-biblio-grafía, como recurso, como prótesis que vela y así revela las problemáticas replegadas en el límite, debemos detenernos, justamente allí donde se trata de dejar al desnudo la verdad (nuevamente el gesto nietzscheano), en las metonimias del *pudor*: mencionado ya el trabajo deconstructivo en torno al lenguaje como vestido, entre pesadas prendas con nombres propios inscriptos, entre grafema y grafema el hombre apalabra ese hiato que es la nada, pretendiendo así ponerle vela a la noche en el ocaso del día; pero, ¿qué con el animal que nos mira?, ¿puede verse, reconocerse, observado el también por un extraño?, ¿puede entonces, en un hetero-autoreflejo reconocer sus propios semejantes?, pero más aún ¿puede verse desnudo?, estando tan apegados al saber cristiano del pudor, a la vergüenza traducida siempre como aquella pasiva exposición del sexo humano, la cual dio lugar, entre otras tantas cosas, a la técnica del vestido y al saber-se púdico y vergonzoso (aquí se traducen como sinónimos, y esto, lo veremos, es la rúbrica de cierto olvido sobre el cual se levanta, se pone de pie, se yergue hominizada la filosofía) porque ya no se está desnudo, <<Suele creerse [escribe Derrida] que el animal, desnudo porque no tiene conciencia del estar desnudo, seguirá siendo ajeno tanto al pudor como al impudor. Y al saber de sí que se inicia con ello [...] ¿Qué es el pudor si no se puede ser púdico más que permaneciendo impúdico y recíprocamente? El hombre ya no estaría nunca desnudo porque tiene el sentido de la desnudez, esto es, el pudor o la vergüenza. El animal estaría *en* la no-desnudez porque está desnudo, y el hombre estaría *en* la desnudez allí donde ya no está desnudo. Esta es una diferencia, un tiempo o un contratiempo entre dos *desnudeces sin desnudez*>> (J. Derrida; 2008, p. 19). Deconstrucción pornográfica debemos decir, y de un valor único, en toda su radicalidad, para pensar la ciencia del bien y del mal signada por la cruz. -¡Pero qué hacen, vístanse por favor, gente grande!-. A los efectos metonímicos (migraña en puerta para aquellos que se deben a la hostia) de cierta poética de la cual el saber filosófico se ha privado, nos proponemos, porque: tesis

derrideana por excelencia, <<el pensamiento del animal, si lo hay, depende de la poesía>> (J. Derrida; 2008, p. 22) y porque de esta privación también es posible pensar políticamente el pudor de la filosofía, que en sus marcas cristianas anuda su viril y hinchido falogocentrismo a toda experiencia posible del pudor y la vergüenza, dogma de capilla que excluye el animal en sí, para sí.

El saber de sí, en su huella autobiográfica, sería entonces a partir de esta lectura de la deconstrucción, saberse púdico o vergonzoso, y estos términos serían entonces traducibles como sinónimos en la media en que ambos responden y se deben a la tradición cristiana abonada en el Génesis, donde se anudan de manera exclusiva a la genitalidad humana, a la mostración o velación de dichos órganos. De esta manera podemos percibir como de lo que se trata es de dejar por fuera al animal, diferenciarse de aquello que viene a configurarse como la *animalidad* en el pecado, la *bestialidad* del hombre, como un riesgo siempre al acecho y por eso mismo también como un eficiente tutor idiomático, que manda vestir, tapar, velar el sexo, evitar aquello que sería el andarse desnudo, impúdico ante los deseos de Dios, desvergonzado entonces, diabólico luego, maligno y amenazante animal. Este recurso, sobre el que se ha escrito tanto, habiendo resultado tan rico y fecundo para la filosofía, para el psicoanálisis y otros saberes también, es aquello que la deconstrucción llama *limitrofía*, recordémoslo, un banquete que <<nos llena la boca>>, nos dio y nos da de que escribir acerca del sí mismo del hombre, ipseidad que gobierna conviniendo por un lado la identidad en sí de lo que debería ser un hombre (púdico, vergonzoso), dejando por otro lado fuera aquello que no debería ser, excluyendo así al animal de toda vergüenza, falta o pudor; pero, sigamos el animal metonímico, ¿cuál, aquel que me mira o aquel que veo?, dejaron de ser lo mismo ya, esa diferencia es el sentido de este escrito al menos, sin ese corrimiento no habremos conseguido nada, pero <<Sería preciso también, complicación suplementaria pero esencial, extender este efecto de reconocimiento especular más allá del campo de la imagen propiamente visual>> (J. Derrida; 2008, p. 77), lo percibimos, lo vemos justo ahí cuando nos susurran dejar de ver, cierto patetismo, de una vigilia a ojos cerrados pero abiertos, que aún hoy nos hace arrodillar ante la imagen cuando se trata de pensar lo otro, lo otro y nuestra relación con ello, herencia platónica que todavía, y quizá con más fuerza en sus actualizaciones (problemáticas del pensamiento en torno a ¿nuevos? platonimos), nos gobierna soberanamente, imagen del pensamiento sobre la cual Deleuze también apunta con martillo y cortafierro, trabajo que recuperaremos luego. Por el momento, siguiendo con

la labor de la deconstrucción, quedan desacreditadas, si de pensar se trata, toda imagen del animal que estamos si(gui)endo, ¿dónde? allí:

<<Algunos animales identifican a su pareja o a su semejante, se identifican ellos mismos y los unos a los otros por el sonido de su voz o de su canto. Reconocen no sólo la voz de su amo o de otros animales, amigos o enemigos, sino ante todo la voz de sus congéneres y semejantes en el curso de lo que, sin forzar, podemos denominar declaraciones de amor o de odio, de paz o de guerra, de seducción o de caza, por consiguiente, modalidades del seguir, del <<estoy si(gui)endo>> o <<te estoy siguiendo>>. [...] En todas partes donde la reproducción pasa por el apareamiento sexual (y esto marca ya una de las grandes fronteras, sub-fronteras, entre tantos y tantos animales o especies diferentes), pues bien, se produce cierto efecto de espejo, visual o auditivo, incluso olfativo, cierto hetero-narcisista <<sí como otro>>. [...] Ahora bien, si se tiene en cuenta la seducción cazadora o depredadora [...], ya no se puede dissociar el momento del alarde sexual de una exhibición, ni la exhibición de una disimulación, ni la simulación de un disimulo, ni la astucia disimuladora de cierta experiencia de la desnudez, ni la desnudez de cierto *pudor* [el subrayado es nuestro] (J. Derrida; 2008, p. 77).

Luego de estos movimientos metonímicos los efectos se multiplican por doquier de manera no finita contaminando múltiples registros: la deconstrucción, leyendo ha operado, interrumpiendo la economía que estructura y que sostiene en esencia la palabra animal, logrando dislocar la relación de subordinación entre léxico y sintaxis, entre los signos, los códigos y el alfabeto, pesquisando así en cada uno de los eslabones que hacían las veces de garantía para el sostenimiento de cierto tono unívoco, concordante, limitado y regulado, las diferencias silenciadas, olvidadas y anacrónicas, propiciando la sobrevenida de los equívocos polisémicos, del desquicio del lenguaje. Así aquellos discursos que más sólidos se oían acerca de, dónde el Hombre y dónde el Animal en sí, comienzan a perder coherencia, crédito y credibilidad, la mediación empieza a fallar, este es el vértigo de la deconstrucción, la peste que termina (donde empezó) revelando la paradoja: lo que antes era simple e inocente escritura ahora es el fármaco, ¿qué tal?, ya remedio, ya veneno, lo dijimos, la diseminación como *différance* está *en* la escritura, le es originaria, constitutiva y por la escritura misma se propaga, tornándose una angustiada manifestación que ante ciertas apuestas políticas de lectura permite pensar en la resistencia ontológica del discurso filosófico, remedio y veneno que nos hunde en el fondo por eso la idea de zoo-farmacéutica, porque nos expone justo, en justa medida nos

devuelve, justo cuando de lo que se trata es de mantener en reserva⁶⁶ los recursos escriturales de los que se sirve el discurso filosófico canónico para pensar el ser en cuanto tal y decirlo, escribirlo, aquello que <<nos llena la boca>> cuando se nos hace agua, aquello que nos remedia y nos tranquiliza, dejando a la vez la culpa exhibida como una herida, la confesión de la confesión, que a este punto debemos decir ya es una sangría (al igual que el fármaco veneno y remedio), que desde el inicio del escrito nos hemos *visto* obligados a abrir, recuerden la escena del animal y el “psiqué”, lo hemos anticipado ya, lo hemos preguntado, ¿aguantaremos la mirada sobre estas páginas mientras un animal nos mira mirarlo?, los miramientos a través de los cuales la filosofía se presenta, escribe, dice, vive, mata y muere no son inocentes vale recordarlo, esta sangría será la encargada de cumplirnos el tiempo (como el animal, tenemos el tiempo cumplido), no hay inmunidad para con esta peste del devenir animal de la escritura en deconstrucción, [a diferencia de aquel prefijo, recuperemos esa oración: <<como todo *autos*, toda ipseidad, todo movimiento automático, automóvil, autónomo, autorreferencial. Nada corre el riesgo de resultar tan emponzoñador como una autobiografía>>] lo entendimos de inmediato y tampoco estamos interesados en salvarnos de ella, por el contrario, es para nosotros un elogio fúnebre, a tal punto que la abonamos con nuestro trabajo, haciendo redoblar los tambores. Se trata de exponerse ante el fondo-sin-fondo de la filosofía, en el vértigo de la deconstrucción, pero, <<en el fondo quién, ¿quién soy yo?>>.

El discurso filosófico canónico carga en sus nombres propios más ejemplares con esta tradición zoo-auto-bio-biblio-farmacográfica (ya no le cabe un eslabón más a este persistente encadenamiento discursivo, pero eso no es un disparate, mejor aún, es la prueba irrefutable de la fortaleza que posee el dogma en deconstrucción, cada uno de esos guiones es, en su inmaterialidad, en su silencio intraducible, en ese hiato al que no podemos llegar, la resistencia del <<*yo soy*>> de la filosofía; sus amplios registros se han multiplicado detrás de las *plumas* más y mejor sesudas), todos los escritos que la

⁶⁶ Apuntamos al pie otra referencia ineludible para pensar este acontecimiento metonímico en el que trabaja la deconstrucción para con el animal en sí: “Por otra parte, al vincularse todo pudor con cierta vergüenza que se *mantiene en reserva* [el subrayado es nuestro], con una reserva virtualmente culpable, ¿tenemos derecho a fiarnos de esta otra metonimia para llegar a la conclusión de que existe un pudor animal y, por ende, un sentimiento animal de la desnudez? Desde el momento en que el animote (la animalidad de algunos animales) se muestra capaz de unos comportamientos indiscutiblemente culpables, escondiéndose o bajando la cola tras la falta, incluso en el momento de la enfermedad o de la agonía que experimentan como culpables e inmostrables [...] ¿tenemos derecho de inferir de ello la deuda, la memoria de la falta, la vergüenza y, por consiguiente, el pudor animal? (J. Derrida; 2008, p. 78).

deconstrucción hace testimoniar frente a esta escena, como un público al que se busca incomodar hasta hacerlo salir disparado de la sala, rezan estas marcas. Lo hacen cada vez que dicen del animal y el hombre, ¡la bestia y el soberano!, pero entonces quién es quién, qué es qué, teniendo en cuenta que ninguno se detuvo a pensar, ninguno abrió paréntesis, (ninguno suspendió su juicio para preguntarse luego, ese luego que marca el tiempo del espejo de la autorreflexión consumada y plena en sí misma, que no es otro que aquel que dice <<pienso, luego existo>>), ante el interrogante que da lugar a la problemática, sin respuesta, **pero sin dogma!!**, de: si aquél animal sobre el cual proyectan sus escritos y a partir del cual nombran las cosas, lo propio y lo impropio, lo cercano y lo extraño, ¿mira?, acaso, ¿me mira mirarlo?, o ¿seguirá siendo siempre producto de lo que <<se ve>>?, los miramientos, lo repetimos, no son ya inocentes. Por este motivo, por este olvido axiomático y contra él, por esta indiferencia sobre todo, la deconstrucción insiste, allí cobra sentido su trabajo y es de donde obtiene sus fuerzas, hay en esas antiguas configuraciones filosóficas, reservas, protecciones y resistencias ontológicas operando para sostener el sí mismo del Hombre en tanto soberano, como único y legítimo (porque también se trata de ley, con fuerza de ley) propietario de dichas experiencias, y es a su vez en esta misma tradición discursiva donde surge, encuentra argumentos y tiene lugar el *pater familias* de la filosofía occidental “moderna” (puede ser moderno un ¿platonismo?, categorías que han sido siempre del *orden* de lo risible para la deconstrucción), aquel que le dio al discurso filosófico un semblante humano y teo-racionalista. Presentación fenomenológica (de la filosofía) en y a partir de la representación (de sí mismo en tanto pensamiento especular), dos gestos que rubrican el privilegio de la presencia en la voz de la filosofía (o ¿autofilosofía?), como experiencia de sí del pensamiento teórico depurado en tanto <<pienso, luego, existo>>, auto-posición, auto-reflexión, que no perderá hasta la actualidad ni un ápice de sus fuerzas, y que por tanto involucra toda la seguidilla de problemáticas hasta aquí esbozadas; el <<yo pienso>> cartesiano inscribe en esta zoo-auto-bio-biblio-farmacografía una página a través de la cual escande el sí mismo del hombre llevándolo, en aras de aquello que el mismo filósofo francés, en nombre propio, considera *testimonio* de lo indubitable en filosofía: <<el animal no es más que una máquina>>, estableciendo en ese límite dogmático todo aquello sobre lo que sí es posible dudar filosóficamente, a condición de lo que no. Veamos como precisa estas cuestiones Derrida para luego ser y seguir el animal:

“[...] [Descartes] abrió sin duda el camino de la narración autobiografilosófica, el de la presentación de sí mismo como presentación de la filosofía, el de alguien igualmente que dudó hasta la hipérbole pero jamás tuvo ninguna duda, en la tradición así denominada mecanicista [...], de que el animal no fuese más que una máquina, llegando incluso a convertir dicha indubitabilidad en una especie de condición de la duda, del *ego* como tal, como *ego dubito*, como *ego cogito* y, por lo tanto, como *ego sum*. La relación consigo misma del alma y del pensamiento, el ser mismo de la sustancia pensante implicaba *ahí* [el subrayado es nuestro] el concepto de una animal-máquina privado de lo que, en resumidas cuentas, sería nada menos que el *ego* como *ego cogito*, <<yo pienso>>. Este autómeta estaría privado de <<yo>> o de <<sí>> y, a *fortiori*, de toda reflexión, incluso de cualquier marca o impresión autobiográfica de su propia vida.” (J. Derrida; 2008, p. 94).

Es en ese <<*ahí*>>, que la deconstrucción pesquisa (justo cuando menciona las implicancias conceptuales del <<ser mismo como sustancia pensante>>), donde Derrida pretende que el <<yo pienso>> cartesiano, comparezca ante sus espectros; es decir: <<*ahí*>> donde se hace presente, donde cobra presencia depurada (purificación implicada paradójicamente en esa hiperbolización de lo dubitable a partir de la cual la existencia del pensamiento se asume en la indubitabilidad del animal <<visto>> como máquina) y conceptual el pensamiento filosófico en términos cartesianos, para decir yo pienso, luego existo, hay espectros rondando la esquina. <<*Ahí*>> y no aquí, se anuda estrictamente una semántica del testimonio que silencia ciertos equívocos acerca de los cuales ya tenemos algunos restos, algunos rastros, algunas pistas, para problematizar, son estos los protagonistas de cierta fantología derrideana. El testimonio es sin duda unos de los rasgos más distintivos del género autobiográfico y uno de los más problemáticos en tanto que <<Toda autobiografía se presenta como un testimonio: digo o escribo lo que soy, vivo, veo, siento, oigo, toco, pienso; y, viceversa, todo testimonio se presenta como una verdad autobiográfica: prometo la verdad con respecto a lo que yo, yo mismo, he percibido, visto, oído, sentido, vivido, pensado, etc. >> (J. Derrida; 2008, p. 96), dando lugar a cierta copulación imposible entre, la presencia del pensamiento (en la presentación de sí mismo), la verdad (y su mentira), la confesión (y lo inconfesable de esta) y el animal (en sí, tesis desde donde el hombre (se)mira, escribe y dice <<nosotros>>). El testimonio⁶⁷ a

⁶⁷ Derrida cita, a propósito de la deconstrucción en marcha, una carta (corriéndose de aquellos célebre escritos como “*Discurso del método*” o las “*Meditaciones*”), una epístola del 1638 será el material a trabajar, en repuesta o a pedido de repuesta, cuando la cuestión gira centralmente, soberanamente (recordemos la rueda), en torno al responder, a dar respuesta justo allí donde se levanta el límite entre el hombre y el animal, el primero como aquél que tiene la potestad de responder *a*, de responder *ante*, de

partir del cual Descartes sostendrá su alegato acerca del pensamiento filosófico tendrá, para la deconstrucción, las siguientes marcas:

“[...] Descartes propone dos criterios (dice dos «métodos») para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre lo auténtico y el simulacro mimético del autómatas. Estos dos discursos son los del *Discurso del método*. Se trata de dos criterios que tendremos que conservar en la memoria porque van a *regir* toda la tradición de discursos que me gustaría citar más adelante, hasta Heidegger y Lacan: 1) la no respuesta, la incapacidad de responder, de responder a nuestras preguntas, por lo tanto, de entender nuestros puntos de interrogación; 2) una carencia, un defecto o un déficit general, una deficiencia no especificada, salvo que se diga que es una carencia inconmensurable con la carencia, con todas las carencias, con todas las deficiencias o pobreza, con todas las privaciones que puedan afectarnos, incluso en caso de debilidad mental o de locura. Aquello de lo que carece el animal, en su perfección misma, su defecto, es inconmensurable con aquello de lo que carece la imperfección humana que saca de esa carencia, de ese defecto incomparable, *su superioridad*.” (J. Derrida; 2008, p. 101).

Cita-de-citas, entre diversas escrituras a través de las cuales los nombres propios se multiplican cada vez en mayor número, cuyos contextos son completamente diferentes, tanto en términos históricos, como políticos, epistemológicos también sin duda, pero en todos ellos una misma tradición discursiva, en su auto-posición como auto-presentación filosófica, a través de la cual *lo indubitable* pasa de mano en mano, por no decir de ojo en ojo, casi sin sufrir alteraciones, conformando una comunidad en fraternidad hasta el día de hoy vigente. Es para nosotros esta huella a deconstruir un enigma de los más valiosos, como sin duda también lo es para Derrida, al momento de pensar la Soberanía en su concepto, entreverado en discursos filosófico-políticos, jurídicos, psicoanalíticos y sus respectivos devenires bestiales. Comprendemos a este punto que el animal en sí, en tanto animal teórico, es una de las estratagemas más intrincadas por deconstruir en estos

responder *de*, frente a la falta, en la mera reacción, (a causa de ruido o violencia), del segundo. Esto es, nuevamente un ensayo para colocar al Soberano, allí donde se presenta y dice ser tal, en falsa escuadra y luego así esperar el desbarrancar. En estas misivas, Descartes hará lo propio, será él mismo, testimonio, se colocará a la “testa” de lo que el hombre es en relación al animal, y atención porque sin duda tiene méritos exquisitos para dicho papel. Volvamos a la cita: [Descartes escribe] “[...] Y esto *da testimonio* [el subrayado es de Derrida] no solamente de que los animales tienen menos razón que los hombre sino de que no tienen ninguna [...]”; no es *creíble* [el subrayado es de Derrida] que un mono o un loro, que fuese de los más perfectos de su especie, no igualase en eso a un niño de los más estúpidos o, al menos, a un niño cuyo cerebro estuviese turbado [...] Y no se deben confundir las palabras con los movimientos naturales que *dan testimonio* [ídem anterior] de las pasiones y pueden ser imitados tanto por máquinas como por animales; ni se debe pensar, como lo hicieron algunos antiguos, que los animales hablan aunque nosotros no entendamos su lenguaje” (J. Derrida; 2008, p. 95).

discursos, pero por eso mismo de las más potentes. El trabajo que sigue en el texto hasta aquí citado es de suma importancia, pero escapa ampliamente a nuestros objetivos para este capítulo. Por este motivo apuntaremos aquí, (virando hacia el seminario nuevamente pero sin perder todo lo desplegado sobre las marcas que la deconstrucción ubica en esta zoo-auto-bio-biblio-farmacografía), que de lo que se trata, en relación a esta <<no respuesta>> y a esta <<carencia>> (traducida siempre como superioridad), es de: *la bestiada* en filosofía.

Para esta cuestión, último avance a elaborar en este escrito, será necesario precisar cierto movimiento gramatical que la deconstrucción propicia: una vez más la ontología se verá asediada por las mejores inconsistencias, como en un cuento de terror, los sentidos (preciosos soldados del quicio, a la orden de la tranquilizadora razón) se verán alterados, corrompiendo el bondadoso entendimiento común de las cosas y su ser en cuanto tal. Tarde o temprano esta huella que venimos desandando, detrás de lo otro, el animal, aquél que desde el inicio nos dejó sin cabeza, justo ahí cuando nos sorprendió mirándonos mirarlo, nos conduciría hacia ella: *la bestiada*; porque yace allí desde el principio, podríamos decir desde el origen y en él, rodeos de esta zoo-auto-bio-biblio-farmacografía (ésta es una clave, en su aporía, como aquello que cifra y a la vez descifra o libera). La deconstrucción, ha planteado esta escena entre otras cosas para generar este contexto sobre el cual trabajaremos a continuación (lo hemos dicho, lo fantástico de la deconstrucción: luego de un movimiento de lectura, los registros se multiplican desquiciándose al punto que debemos empezar a sujetarnos nosotros mismos, nuestros <<sí mismos>> empiezan a balbucear), lo ha hecho confiando en su olfato laborioso y persiguiendo *la bestiada* sin sosiego, ha probado con muchas palabras, las ha gritado en plena jeta de multitudes, ha probado con distintas lenguas, con distintos animales (alcanzando un bestiario propio), esperando los efectos detrás de una u otra palabra, llamando y alimentando esa limitrofia que trabajábamos antes, recorriendo así el camino de la metamorfosis escritural, lo performativo sin condición como deconstrucción. Pero entonces:

“Quizá vayamos a hablar hoy, sin profundidad, de cierto fondo, de cierto fondo sin fondo de las cosas, de las cosas denominadas la bestia y el soberano.

La bestia y el soberano: éste fue y éste sigue siendo nuestro título.

No la *bestialidad* de la bestia – y el soberano.

No la *bestiada* de la bestia – y el soberano.

Sino la bestia *misma* y el soberano.” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 171).

Derrida insiste en el título hasta el agobio, pero es porque así, se busca y se llama (no como nombramiento, sino como llamamiento, ya lo veremos) a cierto acontecimiento (como todo lo que toma tiempo, y este llamamiento sin duda lo hace, también nos lo da, nos augura tiempo y del mejor), *la bestia misma*, en sí misma, ¿qué es?, o ¿quién es? Le daremos la espalda al soberano en su concepto, el cual ha rendido cuentas ante estos interrogantes, en el capítulo anterior y pasaremos a pensarla a ella, la bestia *misma*.

Aquí una primera problemática, ¿cómo darle a ella, a la bestia *misma*, un contexto en el cual sea productiva?, ¿cómo hacer obrar una palabra, ponerla a trabajar-se, a socavar-se a sí misma, a enloquecer-se? (¿trabajo para analistas políticos o para poetas?, ¡atención al tribunal!), ¿cómo darle vida, cómo darle tiempo por cumplir y no tiempo cumplido a una palabra?, ¿cómo correrla del significante que la gobierna con buen y de común sentido?, ¿cómo elaborar un discurso que no fuera del semblante? (¿trabajo para analistas políticos o para psicoanalistas?, ¡atención al tribunal!), ¿cómo ponerla en movimiento, hacerla bailar, gastar suela y saliva, si la han condenado a la monotonía?, ¿cómo jugar con ella a que se disfrace, que nos engañe, que nos sorprenda, pero por sobre todo que engañe y sorprenda a aquél discurso que le prohibió jugar, conjurándola a decir siempre la misma cosa, a la muerte, como cosa sin más?, ¿cómo proseguir con esto, que es la deconstrucción?

Esta bestia en sí misma, la de la deconstrucción, significa otra cosa, ya no nombra nada, sino que pasa a tributar, a adjetivar, a calificar a un *quién o un que “x”*, es decir, en nuestra lengua esa palabra ha dejado ya de nombrar el ser en cuanto tal de una cosa, ya no hay el nombramiento de una esencia de acuerdo a su concepto, por lo tanto queda *libre* para todo uso *heterogéneo*. Así en este terreno para con la bestia misma, ya no hay <ningún nombre abstracto *adecuado* [el subrayado es nuestro]>>, no hay *una* cosa, ya no es un nombre que <<detenta el régimen de propiedad en cuanto ser de la cosa>>, encentando en una apuesta gramatical aquello que parecía venir unido, logrando una diferencia en la repetición de la palabra que pasaba inadvertida, indiferente, pero no inocente: “Lo propio de la bestia, si lo hay [claramente Derrida no acuerda con que haya tal propiedad], no sería ni la *bestiada* ni la *bestialidad*”, veamos en detalle el trabajo de la deconstrucción:

“Por *una parte*⁶⁸, porque no tenemos en nuestra lengua ninguna palabra como <<bestidad>>, como sí tenemos, para el animal, la animalidad. Por *otra parte*, porque el ser-bestia de la bestia, expresión que acabo de utilizar imprudentemente para dar a pensar una designación propia de la esencia de la bestia, [el ser-bestia] de la bestia, esta expresión hace que el sustantivo <<bestia>> derive hacia el atributo, el epíteto o el adjetivo <<bestia>> que, en nuestra lengua, como adjetivo, lo desplaza todo y no se refiere ya en modo alguno a la esencia de la bestia, resultando incluso radicalmente heterogénea a ésta al no aplicarse propiamente o, al menos, al no detentar su régimen de propiedad, como atributo en principio para el sentido y para el sentido común, más que en el orden de *lo humano*” [el subrayado es nuestro]. (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 171).

Allí se produce todo un desplazamiento, cuyos efectos serán reveladores y liberadores para con este límite en todas sus marcas discursivas, de la *bestia* como sustantivo a, la *bestia* como adjetivo, la deconstrucción prepara el terreno para las <<nuevas marcas>>, llevando este problema, este baile metonímico de máscaras, de la monotonía a la heteronomía, del carácter unívoco del concepto a su violento origen equívoco, al centro de la escena, allí cuando de lo que se trata es nada menos que del origen del discurso filosófico, en tanto presentación de sí mismo, como auto-posición del Hombre:

“Ni la bestia ni la bestialidad, que serían pues más bien, si nos fiamos del sentido común y del rumor más flagrante de la filosofía, lo propio del hombre, la cosa del mundo –al igual que el sentido común- mejor repartida entre los hombres. La bestia, lo propio del hombre pues, a menos que sea (esta sería mi hipótesis de trabajo todavía en suspenso) lo propio de lo propio, sin más, lo propio que se apropia de sí mismo, lo propio que se *pone* a sí mismo, lo propio apropiado a sí mismo, *autopuesto*, la apropiación o la figuración de lo propio en todas partes donde acontece, y pone y se pone, no siendo el hombre más que un testigo entre otros, aunque, como por definición, sea un testigo elocuente y charlatán, el testigo por definición más charlatán de la bestia autoproclamada, autopuesta, el único ser vivo sin duda que anticipa su reivindicación armada, sindicada incluso, por parte de un sindicato que no sería otro que la cultura filosófica, incluso la cultura sin más”. (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 172).

⁶⁸ Derrida subraya aquí las particiones en torno a los usos de una palabra, justamente para resaltar aquello que mencionábamos como, el encantar gramaticalmente el sentido unívoco ante el cual se debía dicha palabra y por el cual debía responder.

Para con este párrafo algunas problemáticas trascendentales en esto que es la cuestión en torno a la soberanía y sus marcas en deconstrucción:

a) La bestia sería: <<la cosa del mundo –al igual que el sentido común-, mejor repartida entre los hombres>> y seguido a eso leemos lo siguiente, <<La bestia, lo propio del hombre pues, a *menos que sea* [el subrayado es nuestro]>> y allí nos detenemos para señalar una medida (que no es menor, digamos que el trabajo en cuestión pende de ella, ya que se trata justamente de enloquecer la economía escritural del discurso soberano en su auto-posición y las condiciones de posibilidad que esta gobierna), antes de leer la hipótesis en “suspense”, suspendida ésta por un par de paréntesis que a nuestros oídos vienen a significar la rigurosidad y la hipersensibilidad por parte de la deconstrucción para con las diferencias, éstas como recursos aporéticos a trabajar en la escritura y la posibilidad que hay en ellas para deconstruir las marcas soberanas. Derrida no considera que la bestia sea lo propio del hombre, entendemos nosotros que semejante determinación categórica (sin las palabras que le siguen) no sería otra cosa que uno de esos dogmatismos absolutos a los cuales la deconstrucción les ha mostrado, desde hace tiempo, los dientes. Por esto mismo el argelino francófono hiperboliza la idea de *lo propio*, para no rezar las viejas marcas, allí cuando estas para detentar un régimen metafísico de propiedad se sirven de la presencia sensible en términos ontológicos para decir, definir, nombrar y callar, en boca de la filosofía lo que la cosa es, “aquí el hombre, allí el animal”, “aquí el soberano, allí súbdito, la mujer y el niño”. Dicha hipérbole lleva *lo propio* allende y aquende de esa posición que no sería otra que la del Soberano absoluto, uno e indivisible, en sus marcas; para hablar, sobre *lo propio de lo propio*, como (volvemos a citar de manera fragmentaria, porque es justamente en las minucias, aquellas cositas que para otros no serían más que naderías, bobadas, gansadas, *bestiadas*, dónde es posible pesquisar el trabajo de la deconstrucción) <<lo que *se pone* a sí mismo, lo propio apropiado a sí mismo, *autopuesto*, la apropiación o la figuración de lo propio en todas partes donde acontece, y pone y se pone>>, lo *autopuesto* entonces, ese gesto violento, imbecil, abrumador y sobre todo falocéntrico, para con el cual ya tenemos algunas precisiones, <<Nada corre el riesgo de resultar tan emponzoñador como una autobiografía, emponzoñador para sí, en primer lugar, auto-infeccioso para el presunto firmante así auto-afectado” (J. Derrida; 2008, p. 64), el veneno, el fármaco, la escritura nuevamente, sí, y los trabajos se van de a poco anudando,

conformando una tela de araña hecha de sumarios pensamientos y a la medida de las marcas de estos discursos, sin otro fin que el de engramparlos para que respondan de una vez sin sus privilegios excepcionales, aquí para con este gesto en particular, lo *autopuesto*, la pregunta sería siempre por lo Otro, por, ¿qué con lo Otro para con el sí mismo?, ¿qué con la detumescencia del logos?, ¿qué amistad, enemistad, acomuna con lo Otro?, ¿mira acaso?, ¿vive?, ¿sufre?, ¿tiene rostro?, ¿decide, indecide?, ¿estaba antes, vino después?, ¿qué con eso?

- b) ¿Y el hombre qué relación tiene, en palabras de la deconstrucción, con esto de *lo propio de lo propio*, es decir la bestiada en su hipérbole?, citamos: <<no siendo el hombre más que un *testigo* [el subrayado es nuestro] entre *otros* [ídem.], aunque, como por definición, sea un testigo elocuente y charlatán, el testigo por definición más charlatán de la bestiada autoproclamada, autopuesta, *el único ser vivo* [ídem.] sin duda que anticipa su reivindicación armada, sindicada incluso, por parte de un *sindicato* [ídem.] que no sería otro que la cultura filosófica>>. El hombre viene a ser aquí entonces, el único ser vivo que *se coloca* detrás y debajo de ese estandarte de *lo propio de lo propio*. De parte del animal (esos <<*otros*>> testigos, pero sin testimonio) no hay esos gestos. El hombre es entonces, en su hominización consabida, quien levanta, como levantándose a sí mismo, elevándose entumecido, en este gesto *autopuesto*, colocándose a la cabeza, el estandarte de *la bestiada*, que no es otra cosa que la soberanía, la bestia que es el soberano y el soberano que es la bestia; pero, atendamos lo siguiente, ese hombre que es *humano demasiado humano* (ese exceso nietzscheano tiene todo los condimentos de la bestiada derrideana) se encuentra <<sindicado>>, hermanado, afiliado, (y todas las palabras que den cuenta de cierto *philos*, cierta comunidad, cierta amistad y también cierta enemistad, cierto ser-con, ser-prieto, estar preso o neutralizado por una esquemática familiar) a un sindicato, <<que no sería otro que la cultura filosófica>>. Aquí aparece *la bestiada* de la filosofía, como ese *Cogito* que *medita* el método para depurarse, la *auto-posición* del <<*yo pienso*>>, que es en sí mismo testimonio, es decir, la arrogancia y la prepotencia del pensar-se aislado, pero no sólo eso sino además pensarse como discurso primero, príncipe, principal acerca del ser en cuanto tal, del hombre, del animal, como discurso fundamental, fundacional, productor y reproductor fértil, la filosofía en su auto-posición no es otra cosa que la bestiada reinante, ese gesto de re-pregunta sistemática por el origen, por el comienzo, que disimula, mostrando lo que esconde, que despista, que silencia y domina, montando allí un artilugio de denegación precioso, como

resistencia inmunitaria en la conservación melancólica, pretendiendo siempre que, barrar lo otro por la nada misma, devenga políticamente imperceptible, y determinando de antemano el destino del ser en cuanto tal en un tiempo ya cumplido, tiempo de muerte y para la muerte, sin tener que depender así de nadie más que de sí misma, ser *causa sui*, sin tener que dar cuenta de nada, sin tener siquiera que responder ante sus juicios y sus actos, absuelta así, absoluta entonces, una vez más, el soberano y la bestia en su reivindicación armada y sindicada. Pero yo, ¿quién soy?

Deleuze se sirve de esto que aquí usamos como *-la bestiada-*, de hecho hay detrás de ese nombre todo un trabajo, todo un uso propio en torno a esta palabra, valioso trabajo que merecerá párrafos fuera y dentro de este escrito, con líneas que pueden acercarse a la deconstrucción pero siempre con tonos tan potentes y tan cloacales para algunas narices, que lo distinguen alejándolo al mismo tiempo y afortunadamente de ésta. Entre “Diferencia y repetición” primero, pasando luego a retomarla en “Mil mesetas”, ensaya su propio teatro, exponiéndose sin cuartel (ni coronel aclaremos) a sabiendas de que <<un pensamiento que no perjudica a nadie, ni al que piensa ni a los otros>> no es otra cosa que “*ciencia pura*”, o aquella Verdad que para Nietzsche tenía (*tiene* afirmamos nosotros en presente) el carácter de <<una criatura bonachona que ama sus comodidades y da sin cesar a todos los poderes establecidos la seguridad de que jamás causará a nadie la menor dificultad>> (Deleuze; 2012, p. 210). Este léxico cargado de sesgos dramaturgicos, esta retórica podríamos decir, no es azarosa en lo que respecta a este animal que habremos de seguir detrás, tampoco un vicio de esos llamados “deconstructivos” (que los hay), será por el contrario una lectura sobre la cuestión para nosotros en deconstrucción, que en sus escritos involucra no el rostro y el discurso, no la imagen simplemente como representación esencial, sino las máscaras en escena, entrando y saliendo en este espectáculo que es la filosofía: por una lado podemos leer (a “Diferencia y repetición” nos referimos), la pregunta por la pregunta filosófica acerca del comienzo del ser (el *primus*, el príncipe bajo el cual yace lo fundante y lo fundamental), como ente puro (sin <<presupuestos>> dice Deleuze) representable y representante, y el papel que en ella despliegan la repetición y la diferencia⁶⁹; luego la representación teórica como Imagen

⁶⁹ Atendamos las sutilezas deleusianas, pues son de lo mejor: “[...] cuando el filósofo dice: <<Yo [Je] pienso por lo tanto soy>>, puede suponer que implícitamente se ha comprendido el universal de sus premisas, [...] *Todo el mundo sabe, nadie puede negar*, es la forma de la representación y el discurso del representante. Cuando la filosofía cimienta su comienzo sobre presupuestos implícitos o subjetivos, puede pues hacerse la inocente, ya que no ha conservado nada; *salvo* [el subrayado es nuestro], es cierto, lo

del pensamiento que <<crucifica la diferencia>> (“grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto” a la identidad concebida en esa Imagen (Deleuze; 2012, p. 213).), estableciéndose como tutor conceptual, administrando, organizado, los sentidos llamados “comunes”, como así también estableciendo la moral del “buen” sentido. Su trabajo se sustenta paradójicamente en lo que podríamos llamar como, una ausencia de tesis, es decir una a-posición, justamente para <<producir *en la obra* [el subrayado es nuestro] un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación; se trata de hacer del movimiento mismo una obra, sin interposición; de sustituir representaciones mediatas por signos directos; de inventar vibraciones, rotaciones, giros, gravitaciones, danzas o saltos que lleguen directamente al espíritu>>; ¿qué tal con eso?, una apuesta sin postura, sin una postura crucificada del pensamiento, el esfuerzo de su trabajo es por alcanzar en primer lugar comprender el funcionamiento simbólico de este orden maquínico expresado allí como Imagen, como <<cuerpo organizado>>, para lograr que la repetición devenga *diferencia sin concepto*, sin representación, <<sin negación>>, ni subordinación para con lo idéntico, <<se sustraiga a la diferencia conceptual indefinidamente continuada>>. De esta hipérbole vive y muere la rabiosa máquina deleusiana, (y esta vitalidad se percibe en la sensibilidad de su escritura, lo comentaremos enseguida), porque entiende el dominio perpetuado en ese <<cuerpo>>, y estos esquemas, que no son monólogos, son sensibles, radicalmente sensibles a la repetición, (dar cuenta de ésta los hace perecer, quizá, como pocas cosas, les devuelve en plena jeta, que su posición acerca de la Diferencia no es otra cosa que la maldición de Hera), entendiendo ésta, no como facultad propia de la memoria, del entendimiento, sino que por el contrario, la repetición diferencial nos expone ante la búsqueda conscientemente denegada de “un lenguaje que habla antes que las palabras, gestos que

esencial, es decir, la forma de ese discurso. [...] Pero he aquí que surgen gritos aislados y apasionados. ¿cómo no habrían de ser aislados ya que niegan que <<todo el mundo sepa...>>? ¿Y apasionados, ya que niegan lo que nadie –según dicen- puede negar? Esa protesta no se hace en nombre de prejuicios aristocráticos: no se trata de decir que poca gente piensa y sabe lo que significa pensar. Por el contrario, hay alguien –aunque sólo sea uno-, con la modestia necesaria, que no llega a saber lo que todo el mundo sabe y que niega modestamente lo que todo el mundo reconoce. [...] No se trata de un particular dotado de buena voluntad y de pensamiento natural, sino de un singular lleno de mala voluntad, que no llega a pensar, ni en la naturaleza ni en el concepto” (Deleuze; 2012, p. 203). Con esta escena Deleuze baila la paradoja, ¿quién es el sujeto del pensamiento?: teniendo a propósito a Descartes como excelso contribuyente (mezcla de soplón, víctima y victimario) logra desbaratar la banda de Eudoxo y Epistemon (¿cuál <<el idiota>> y cual el pedante?, difícil decir, difícil de decidir, pero vital para la filosofía, sensible a los dos por igual), justo en su punto de partida, cuando de la partida, del comienzo del pensamiento se trata, el “cogitato natural universalis” muestra su Eudoxortodoxia. Ni naturaleza, ni concepto entonces: “mala voluntad” y, “todo el mundo sabe”, hacen la recta Imagen del pensamiento, <<de hecho, los hombres rara vez piensan, y lo hacen más bien por efecto de un impacto que impulsados por el placer>> (Deleuze; 2012, p. 206). Entonces, en el comienzo del pensamiento, ¿diferencia o repetición?

se elaboran antes que los cuerpos organizados, máscaras previas a los cuerpos, espectros y fantasmas anteriores a los personajes –todo el aparato de la repetición como «potencia terrible» (Deleuze; 2012, p. 35, 39). La repetición diferencial deleusiana, no es otra cosa que una lectura política del discurso filosófico en sí mismo, hechizado en torno a esta Imagen, ya encantado, ya horrorizado, se debe a ésta; reposan en ella tanto aquellos que emprenden la vía afirmativa, como aquellos que optan por la negativa, salvando su esencia en uno y otro caso, «celebrando uniones monstruosas», llegando a ser «la cosa del mundo mejor repartida entre los hombres»; ¿qué discurso no sueña con poder significar semejante economía de acuerdo a aquello que define como *sentido común*?, ¿no hay allí una promesa, que tiñe de patetismo el «yo pienso» de la filosofía, argumentando acerca de lo sensible como el capital del hombre, de lo humano, es decir, no anuncia allí su operación de muerte, en el mismo momento que se presenta, en sí misma?, ¿no es este acaso un teatro metafísico de los más lúcidos acerca de la imposibilidad de definir en cuerpo y psiquis, lo presente de una presencia fenomenológica?; para Deleuze esa operación, que él llama *sentiendum*, es la *philia* en la cual duerme la filosofía, esa es la promesa de amistad que fuerza y constriñe el «*devenir loco*» de las diferencias libres, las disparidades salvajes, las desemejanzas violentas, traduciéndolas como la sensibilidad trascendental de un Yo unívoco, racional, puro y voluntario. Lo paradójico (siempre difícil de decir), allí donde Deleuze resalta un «acuerdo discordante», parece mantener, traicionando las facultades (lo indecible: lo sensible en el límite de lo insensible, la memoria en el límite de lo inmemorial, el pensamiento en el límite de lo impensable), la *forma* de un sentido común (cuando nada de eso ocurre), resultando entonces privilegios, atención:

“El pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, en presencia de lo que «da que pensar», de lo que es para pensar; y lo que resta por pensar es también lo impensable o el no-pensamiento, es decir, el hecho perpetuo de que «todavía no pensamos» [...] El privilegio de la sensibilidad como origen aparece en esto: que lo que fuerza a sentir y lo que sólo puede ser sentido son un sola y misma cosa en el encuentro, mientras que las dos instancias son distintas en otros casos. [...] y es lo más importante: de la sensibilidad a la imaginación, de la imaginación a la memoria, de la memoria al pensamiento –cuando cada facultad por separado comunica a la otra la *violencia* [el subrayado es nuestro] que la lleva a su límite propio- es en cada caso una libre figura de la diferencia la que despierta la facultad; y la despierta como lo diferente de esa diferencia. [...] *La oposición, la semejanza, la identidad y hasta la analogía solo son efectos producidos por esas presentaciones de la diferencia*, en vez de ser las condiciones que subordinan la diferencia y hacen de ella algo representado. [...] Por supuesto existe un encadenamiento de facultades y un orden en

ese encadenamiento. Pero ni el orden ni el encadenamiento implican una colaboración en una forma de objeto que se supone es el mismo o en una unidad subjetiva en la naturaleza del Yo [Je] pienso. Es una cadena *forzada y rota* [el subrayado es nuestro] que recorre los fragmentos de un yo [moi] disuelto como los bordes de un Yo [Je] fisurado. El uso trascendente de las facultades es, hablando con propiedad, paradójico, y se pone al ejercicio de aquellas bajo la regla de un sentido común.” (Deleuze; 2012, p. 223, 224, 225).

Estos fragmentos son sumamente contundentes, aportan los mejores condimentos para problematizar eso que llamamos, *resultar un privilegio* de un pensamiento constreñido y por eso dominante, porque perpetúa, administrando la indiferencia, allí y aquí como el silencio, allí y aquí como la distancia, allí y aquí como el límite de cada una de las facultades, la paradoja a la que vuelve una y otra vez Deleuze (resistir es no forzar, sino organizar desorganizando) es que el poder de esta Imagen del pensamiento y su <<cuerpo organizado>> está en lo que no es posible pensar, sentir, decir, memorizar, allí donde no hay palabra mediante, fuera de la representación y del concepto; en ese fondo-sin-fondo estamos si(gui)endo el animal, organizado desorganizado las palabras; aquí la cuestión es política, por eso hacemos circundar palabras como amistad, enemistad, las cuales se involucran en pensamientos que dicen acerca de los lazos entre los hombres, y de su capital común mejor repartido. El trabajo deleusiano es un potente intento por desfigurar esa comunidad y sus privilegios, es una labor por el desastre de esa imagen, pero por sí misma, dándole igual tratamiento tanto a las vías argumentativas afirmativas, como aquellas negativas. Para ello este escritor francés, entre otros gestos, llama a querellar a un espectro, a un sobreviviente que se las ha visto cara a cara con estos discursos, extraño y familiar a la vez, por eso mismo maldito, porque pone en jaque con su sola acechanza escritural los axiomas, las defensas, las resistencias, dejando desnudo el cuerpo del rey; sin siquiera decir palabra, este espectro monta el Picasso enloqueciendo el lenguaje. Dijimos que el poder de estos discursos, su dominio, su preponderancia, está allí justamente donde tienen el privilegio de rubricar hasta donde el lenguaje, y en este contexto Deleuze comprende que no hay mejor arma que las del enemigo y les devuelve, en sus palabras, un forajido del lenguaje, uno de los mejores, (hay otros, pero trabajamos aquí con el texto en cuestión), colocando en el centro de la escena el semblante de la locura (o del animal agregamos nosotros para no perder de vista aquel que nos mira desde el principio), en el límite del lenguaje, allí donde no hay un quién que se pronuncie ante la pregunta por un qué y preparando el contexto propicio para trabajar la *bestiada* en filosofía, presenta una rara especie de *extimo* lacaniano, justamente para que aquello que

la deconstrucción llama la cultura filosófica se incomode, balbucee y pudorosa reivindique en armas *luego* su auto-posición. Deleuze:

“Artaud dice que el problema (para él) no es orientar su pensamiento ni mejorar la expresión de lo que piensa, ni adquirir aplicación y método, o perfeccionar sus poemas, sino simplemente llegar a pensar algo. Esa es para él la única <<obra>> concebible; supone un impulso, una compulsión a pensar, que pasa por todo tipo de bifurcaciones, que parte de los nervios y se comunica al alma para llegar al pensamiento. Desde ese momento, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su hundimiento central, su fisura, su propio <<no poder>> natural que se confunde con la mayor potencia [...] como con otros tantos robos o fracturas de pensamiento. En todo esto Artaud persigue la terrible revelación de un pensamiento sin imagen y la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Sabe que la *dificultad* como tal, y su cortejo de problemas y preguntas, no son un estado de hecho, sino una estructura de derecho del pensamiento. Sabe que hay un acéfalo en el pensamiento, un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnóstico en la sensibilidad. Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay obra; todo el resto es arbitrario y mero adorno). [...] <<Bajo la gramática, está el pensamiento que es un oprobio más difícil de vencer, una virgen mucho más dura de traspasar cuando se la toma por un hecho innato. Pues el pensamiento es una matrona que no siempre ha existido>>. [Conversaciones entre Jacques Rivière y Antonin Artaud] (Deleuze; 2012, p. 226,227).

Entonces, ante semejante querrela, Deleuze apunta, entre la Imagen del pensamiento, <<la matrona>> y la esquizofrenia como <<también una posibilidad de pensamiento que sólo se revela como tal en la abolición de la imagen>>, dispara la pregunta crítica con la que trabaja la deconstrucción:

“Habría bastado que la filosofía retomase este problema [de la bestia] con sus propios medios y con la modestia necesaria, considerando que la bestia nunca es la de otro, sino el objeto de una pregunta en verdad trascendental: ¿cómo es posible la bestia (y no el error)?” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 180).

Y con este párrafo nos asomamos al fondo-sin-fondo de la bestia; entre la bestia y el soberano, el pensamiento comienza a turbarnos, a aturdirnos, incluso a entristecernos. Pero para comprender las implicancias de este trasfondo debemos seguir un poco más el trabajo de la deconstrucción:

a) En primer lugar, ¿en qué se distinguen la bestia del error?, porque en términos pragmáticos suelen utilizarse como sinónimos, suelen responder ambas palabras al mismo sentido, y esa indiferencia, ¿qué es?, ¿error o bestia?, toda una ilusión capaz de hacer pasar el lobo por cordero. Allí se percibe la utilidad de los paréntesis que Deleuze coloca. Hay ahí una acción de suspensión, justamente para que sobrevenga esta cuestión. Entre todo esto merodean a su vez las <<cuestiones trascendentales de posibilidad>> kantianas, de las cuales Deleuze se sirve, toma a préstamo, para sonreírse y hacer de ellas, es decir de ese régimen epistemológico que determinan las cuestiones del ser como un objeto, su gracia. Astucias de contrabando que tienen innegables lugares, magníficos, en esto que es la escritura, incluso más, diríamos, la hacen posible. Pero justamente, porque de justeza y de justicia se trata, aquí Deleuze tiene la clara intención de que se separe el error de la bestia, dado que ambas palabras dominan, (administrando luz y oscuridad, sentido y locura) un registro simbólico fundamental en esto de lo trascendental, la ciencia, la posibilidad de sus objetos de estudio, y en términos más deleuzianos, <<el saber, el conocimiento, el juicio, la verdad y el error>>. Dice Derrida: <<Se puede estar en lo cierto y saberlo todo y, sin embargo, ser bestia de bestia>>, y más adelante, <<La bestia no es sólo un error, aunque siempre implica, lateral, marginal pero imborrablemente una referencia insistente a la comprensión del sentido si no al conocimiento del objeto, la referencia tenaz, pues, a cierta apertura al sentido, a una *inteligencia que no es simplemente del saber o de la ciencia* [el subrayado es nuestro]>>. Destacamos estas últimas palabras porque, tanto Derrida como Deleuze pretenden que sea la epistemología científica la que comparezca ante esta indeterminación, que se pronuncia ante esta palabra, que tenga ese gesto, que dé cuenta de sus registros y deje toda zoología de lado por una vez. El error por su lado, es la coartada perfecta que el conocimiento tiene para negociar su saber y para “escalafonar” su estructura, allí donde este tenga lugar, no será para estos escritores, otra cosa más que lo Mismo, lo Idéntico, pero jamás lo Otro.

b) <<La bestia no es sólo...>>, recortemos esa cita, multipliquémosla, hagámosla pedazos, permitamos que se esparza por todas las páginas, quizá, algún día, por todas las páginas de todos los libros de filosofía política, diseminación de citas contagiosas. La bestia es el exceso, ya falla, ya colmo, es el exceso mejor repartido entre los hombres y mejor callado también. Olvido del olvido replegado en la piel. La bestia <<nunca es la de otro>>, ¿qué quiere decir esto que dispara Deleuze?, ¿de qué

proximidad nos habla?, y si es nuestra, si está del lado de nuestro lado, si es el prójimo, ¿cuantos somos?, ¿importa el número?, claro que importa, porque pone en cuestión que esta falla delatora y contagiosa es un fenómeno del ser con, <<de la comunidad, de la intersubjetividad, del *Mit-sein*, del *socius*. Hay que ser varios para eso>>, y ¿qué quiere decir entonces esto para estos escritores, para estos lectores?, que hay historia, que hay espectros, que hay *huellas* de lo otro silenciado y eso nos permite pensar en otros pensamientos, en otras masculinidades, otras femineidades, otras infancias, otros cuerpos, otra soberanía, ni unívoca, ni absoluta, ni dogmática, ni vertical, otros poderes, en otro, sin más.

Continuando entonces con este escrito, hay tres rasgos que destaca Deleuze (acerca de la bestia en “Diferencia y Repetición”), como un trayecto que puede seguirse, investigarse, como una especie de registros metafísicos disímiles donde este coloca una “X”, como señalando dónde hay que mandarle pala: (se percibe en las siguientes puntuaciones la proximidad, pero también las diferencias⁷⁰, con el trabajo de Derrida y allí también el motivo por el cual este último se sirve del trabajo deleusiano) por un lado la soberanía; por otro lado la crueldad; y por último el pensamiento, cuestión en la que nos detendremos nosotros, siguiendo con los motivos de este capítulo. Ambos pesquisan en la bestia humana, y no animal, una brutal vitalidad, ambos persiguen el interés de hacer operar esta palabra, porque entienden que está implicada paradójicamente, aporéticamente, en la estructura del pensamiento en sí y en los discursos en los cuales se sustenta, se presenta y se pronuncia como el pensamiento pensado, como cosa pensante en su esencia ontológica. Para ambos el <<yo pienso>> de la filosofía está afectado sensiblemente por la bestia, es la bestia en andas la que delata la tesis acerca de lo propio del hombre, en su esencia, y del hombre para con el animal teórico, siempre *visto*.

Hay una cuestión de fondo del lenguaje que acecha la superficialidad del mismo, sobre la que es preciso hablar. No hemos dado con esto ahora, no es la resultante de ninguna operación, es más bien una indeterminación que nos acompaña desde el inicio, ante la cual hemos perdido el equilibrio, el sustento. Leamos:

⁷⁰ En particular, los puntos de mayor problematización para la deconstrucción giran en torno a: que la bestia, para Deleuze, sea lo propio del hombre (esto ya lo hemos trabajado anteriormente), pero a su vez que hay ciertas definiciones sobre el animal que a los oídos de Derrida resuenan, cuanto menos, como vagos empirismos confusos. Para más detalles sugerimos la lectura de la Quinta sesión del seminario “La bestia y el soberano”.

“La individuación como tal [...] no es separable de un fondo puro que ella hace surgir y que arrastra consigo. Es difícil describir ese fondo, y a la vez el terror y la atracción que suscita. Remover el fondo es la ocupación más peligrosa pero también la más tentadora en los momentos de estupor de la voluntad obtusa” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 187).

Luego:

“[...] todas las determinaciones se tornan crueles y malas al no ser captadas más que por un pensamiento que las contempla y las inventa, despellejadas, separadas de su forma viva, flotando en ese fondo lúgubre. Todo se torna violencia en ese fondo pasivo. Ataque, en ese fondo digestivo. Allí opera el sabbat de la bestia y de la maldad. Quizá sea el origen de la melancolía que pesa sobre las figuras más bellas del hombre: el presentimiento de una fealdad propia del rostro humano, de un incremento de la bestia, de una deformación en el mal, de una reflexión en la locura. Pues, desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, la locura surge en el punto donde el individuo se reflexiona y se refleja en ese fondo libre y después, por consiguiente, la bestia en la bestia, la crueldad en la crueldad, y ya no puede soportarse. <<Entonces una facultad lamentable se desarrolló en su espíritu, la de ver la bobada y no tolerarla más...>> (Flaubert). Bien es verdad que esta facultad, la más lamentable, se convierte también en la facultad regia cuando anima a la filosofía como filosofía del espíritu, es decir, cuando induce a todas las demás facultades a ese ejercicio trascendente que hace posible una violenta reconciliación del individuo, del fondo y del pensamiento” (J. Derrida; 2010, Vol. I, p. 190).

<<La bestia no es el fondo ni el individuo, sino esa relación en que la individuación hace ascender al fondo sin poder darle forma (asciende a través del Yo [Je], penetrando en lo más profundo de la posibilidad del pensamiento, constituyendo lo no-reconocido de todo reconocimiento)>> (Deleuze; 2012, p. 232). Agregamos nosotros esta cita, además de aquellas sobre las cuales se detiene Derrida, en el intento de no confundir aquí la relación que plantea Deleuze entre, individuación-fondo-bestia, siendo esta cabal para comprender aquello a lo que apuntamos: el <<yo pienso>> de la filosofía, aquí en deconstrucción, es posible y está precedido por esa individuación que, en términos deleuzianos, asciende *con* el fondo, lo arrastra consigo, sin adquirir forma, ni figura alguna, siendo éste entonces como la <<tierra para el zapato>>, fondo-sin-fondo pasivo, lúgubre, donde yace lo no-reconocido de todo reconocimiento contemplado e inventado, asciende como una fétida cloaca del lenguaje que acompaña el <<yo>> allí donde se preuncie en repuesta a la pregunta por el hombre, por dónde el hombre y su posición en

relación al el ser en cuanto tal del pensamiento humano. Entonces, es cuando podemos comprender que las implicancias para la filosofía son contundentes: la deformación inconsciente y denegada del lenguaje (aquella que lo hace posible), surge: como *locura* para el pensamiento, como *desquicio* de la facultad regia, como <<cuero sin órganos>> para aquella Imagen recta y cabezuda de la representación, cuando, <<luego>> [y aquí debemos recuperar, en ese *luego*, la auto-posición, como auto-reflexión zoo-auto-bio-biblio-farmacografía que trabajamos anteriormente] la filosofía como filosofía del espíritu (aquí sobrevuela el búho de minerva), convierte en <<facultad regia>> la *bestiada*, (<<la más lamentable>>), induciendo así, dominado, constriñendo <<a todas las demás facultades, al ejercicio trascendente que hace posible una violenta reconciliación del individuo>>.

En el fondo-sin-fondo de la filosofía, las paradojas de la *bestiada*, sus apariencias, sus silencios y olvidos: gesto de contemplación e invención como determinación sin-determinación posible, como palabra que en sus equívocos escapa a toda traducción posible deviniendo así metamorfosis operativa del lenguaje, pero a su vez como aquello que viene con el fondo pasivo de las <<determinaciones despellejadas>>, como una peste mortífera que en su posibilidad discursiva, allí cuando se hace presente y dice <<yo soy>> mata el pensamiento en su devenir acontecimiento, allí cuando lo da a *ver*, cuando lo convierte en un *que*, como objeto para la curiosidad y la autopsia científica, crucificándolo, reconciliándolo como Uno, indivisible, absoluto e idéntico a aquella Imagen del hombre en sí mismo. Para Deleuze esto marca <<el origen de la melancolía que pesa sobre las figuras más bellas del hombre>>, gesto que hemos mencionado anteriormente, como una de las resistencias ontológicas axiomáticas más fuertes en el discurso filosófico, que se traduce siempre en la pregunta obstinada y conservadora por el principio, por el origen del pensamiento en cuanto tal.

Sobre este fondo flotan las marcas que hemos trabajado, en el intento por seguir sus huellas en deconstrucción.

Sobre estas viejas marcas de la soberanía, ciertas bestias han sentado su posición, sobre la cual aún no han respondido. Por este motivo, entre otros, estas palabras escritas, estas lecturas compartidas. Porque <<hay que>> aún, hay deconstrucción, hay huella, hay promesas, hay nuevas marcas porvenir.

Pero yo, ¿quién soy?

Apuntes liminares

Dejamos nuestro intento aquí, pero no para guardarlo, mucho menos pacificarlo, neutralizarlo, sino para dividirlo, compartirlo, para que sea otra cosa, enloquecerlo, desfigurarlo, para que mute, cambie y se metamorfosee. Esa quizá haya sido siempre la promesa, la que nos acompañó en la solitaria tarea de la escritura. Dijimos que hay más de uno, y que esto ha de importarnos siempre, que sería nuestro trabajo, que los llamaríamos para que vengan más acá del límite, sin indiferencias, que hay el otro del lenguaje, aquel fuera del semblante, el que no tiene rostro, el que no responde al nombre, que no tiene nombre, no tiene, el decapitado, el que ha recibido la gracia, el don, la pena capital como la decisión soberana por excelencia, al límite y en el límite de la escritura, más allá, el fondo-sin-fondo de la cuestión y sobre el escenario el testigo que cierra, que desfila el número de ocasión y le da forma jurídica, obedeciendo el guion; y esto es el lenguaje en escena, en movimiento, en deconstrucción. Si lo reducimos, lo subordinamos a palabras, si desmenuzamos sus letras, si las espaciamos tanto cuanto sea posible, podemos escuchar, justo allí en el silencio, en el blanco de la hoja, lo que le da sentido, las une, las norma, la regla, las vigila, las traduce, las hace decibles y decidibles y esto que hay, pero que no es, que no se hace presente, también es político y es poder. Quizá el secreto del poder, su estratagema, su tormentosa y pudorosa verdad es que no es lo que decimos que es, es que no lo podemos decir y funciona terriblemente, mete, como hemos visto, todo en razón. Vamos a mostrarlo en seguida: nos hayamos sujetos, sodomizados, ante el discurso soberano, <<en su rebaño nos guarda para devorarnos>>, es que nos llena la boca, lo repetimos de arriba abajo, lo rubricamos y lubricamos, nos levanta y nos acuesta en sus marcas y nos tranquiliza poder decirlo. Lo patético del poder, sin excepciones, es poder iniciar una conversación sobre el poder, creer que hablamos en nombre propio, cuando decimos <<yo, quiero decir acerca del poder lo siguiente>>, poniéndonos de pie, nos reflejamos en esa imagen del pensamiento, hominizados, alzados, teniendo al mismo tiempo y a nuestro alrededor un animal como mascota y un animal arriba del plato, una mujer hecha y derecha a las esquemáticas familiares, pronta a parir como es debido, una cruz, un anillo, el recuerdo de nuestro nombre y la sirena que nos calla, nos interrumpe, nos recoge y nos manda de vuelta al trabajo. Esa palabra, <<poder>>, está ahí, detrás del sentido de cada posesivo, lo exageramos sí, es nuestra arma, permítanosla, pero es lo que le da sentido a la escena, organiza el cuerpo y lo mejor, es que lo hace a nuestras espaldas, no lo vemos, cuando de lo que se trata, como trabajamos

en el escrito, es de dar a ver, de demostrar, de hacer saber el saber, ponerlo sobre la mesa de trabajo, de estudio, de investigación, toda una necropsia fabulosa y espectacular.

Todos estos miramientos hacen posible el concepto de <<soberanía>>, y le dan sentido a la palabra poder, le dan existencia, le dan estatuto, estado y estaticidad, la mantienen, la conservan en su figura como una, absoluta e indivisible; pero la deconstrucción opera y expone, escribe, entre citas de citas, estos discursos tienen historia, son finitos, mortales, deconstruibles, y pregunta, problematiza entonces, <<¿qué hay de vivo en el soberano?>>, desnudando las implicancias que genera el poder de decir acerca de lo otro en cuanto tal, cuando digo de él y lo que este gesto dice del sí mismo que dice <<yo pienso>>. Es en esa secuencia que se multiplica especularmente hiperbolizándose, a partir de la cual constata y promete a la vez las mejores derivas, los mejores desvíos en fuga, el contrabando y la posibilidad de un pensamiento que enloquezca, justamente por darse a lo otro que hace posible el lenguaje.

Dejamos de intervenir la página en blanco, nos llamamos a silencio, seguimos desde los márgenes de estas páginas que nos tuvieron de aquí para allá, que nos han tomado tiempo, pero también no han dado tiempo del mejor, acecharemos entre ellas siempre, hemos puesto el cuerpo en estas escrituras, no concebimos el trabajo de otra manera.

Será necesario pensar políticamente este trabajo de escritura. A través de estas páginas hemos intentado exponernos, exponer nuestro pensamiento y nuestra forma de trabajar, nos incomodamos, no cabe duda que es la única forma de incomodar, pero también nos escudamos, nos vestimos con sus palabras, hemos escrito acerca del pudor y la desnudes del animal, del hombre, del animal que es el hombre cuando habla y escribe acerca del animal, de la mujer, del niño. Se hizo preciso decir acerca de esas paradojas, ponerlas en movimiento, darle vida a través de la metonimia, para seguir las huellas en deconstrucción. Vestidos de lenguas, desnudos en gestos, intentamos poner a prueba el lenguaje, llevamos el discurso canónico de la soberanía a esos lugares, lo hicimos bailar y hablar, hablar, hablar y hablar en sus textos y mientras tanto, en esos seductores vaivenes se fueron desfigurando, se fueron desdiciendo, fueron mostrando su naturaleza inventada, dentada y bien provista de artilugios. La diseminación en todo su esplendor escritural, desmoronando encumbradas bibliotecas.

Se trató de armar la escena, una orgia fabulosa entre el soberano, la bestia y Dios, para trastocar así la soberanía, sus lugares comunes, aquellos que su discurso reconoce como suyos, como propios; evocamos su tradición más potente, en sus nombres, los hicimos bailar, intentado siempre conmover su prepotencia, resistente y entumecida. A la cabeza, el poder pretende seguir organizando el cuerpo, metiendo todo en razón, efectiva y afectivamente, en sus demostraciones y sus desapariciones. Las preguntas de hoy, serán la herramienta para insistir en el por venir de una democracia que reclame ayer y hoy el trabajo por una amistad fuerte, responsable, sin indiferencias, femenina, disonante, áfona e indecible.

Bibliografía.

Agambem, Giorgio. “Lo abierto, el hombre y el animal”, Adriana Hidalgo, CABA, 2016.

Jean, Bodin. “Los seis libros de la República”, Tecnos, Madrid. 1997.

Blanchot, Maurice. “La escritura del desastre”. Trotta, Madrir, 2015.

Deleuze, Gilles. “Diferencia y repetición”, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

Derrida, Jacques. “Aporías: morir – esperarse (en) <<los límites de la verdad>>”, Paidós, CABA, 1998.

Derrida, Jacques. “El animal que luego estoy si(gui)endo”, Trotta, Madrid, 2008.

Derrida, Jacques. “El siglo y el perdón. Fe y saber”, Ediciones la Flor, Buenos Aires, 2006.

Derrida, Jacques. “Fuerza de ley: el <<fundamento místico de la autoridad>>”, Tecnos, Madrid, 2010.

Derrida, Jacques. “La diseminación”, Fundamentos, Madrid, 2007.

Derrida, Jacques. “La escritura y la diferencia”, Anthropos, Barcelona, 2012.

Derrida, Jacques. “Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger”, Trotta, Madrid, 1998.

Derrida, Jacques. “Seminario La bestia y el soberano: volumen I (2001-2002)”, Manantial, CABA, 2010.

Derrida, Jacques. “Seminario La bestia y el soberano: volumen II (2002-2003)”, Manantial, CABA, 2010.

Derrida, Jacques. “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2003.

Foucault, Michel. “Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)”, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2008.

Foucault, Michel. “Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber”, Siglo XXI, Buenos Aires, 2016.

Foucault, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”, Gedisa, Barcelona, 2011.

Freud, Sigmund. “Tótem y tabú y otras obras 1913-1914”, Amorrortu, Buenos Aires, 2014.

García, German. “No matar la palabra, no dejarse matar por ella” (anónimo) en revista Literal 1 noviembre de 1973, “Revista Literal: edición facsimilar”, CABA, 2011.

Genet, Jean. “Santa María de las Flores”, Alba, Barcelona, 2004.

González, Horacio. “Retórica y locura”, Colihue, Buenos Aires, 2002.

González, Horacio. “Restos pampeanos: ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX”, Colihue, Buenos Aires, 2007.

Hobbes, Thomas. “Leviatán”, Losada, Buenos Aires, 2011.

Lacan, Jacques. “El seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante”, Paidós, CABA, 2014.

Lévinas, Emmanuel. “Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad”, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.

Loraux, Nicole. “La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas”, Katz Editores, Buenos Aires, 2008.

Loraux, Nicole. “La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”, Katz Editores, Buenos Aires, 2012.

Musil/Erdman. “Sobre la estupidez”, Abada, Madrid, 2007.

Nietzsche, Friederich. “Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie”, Alianza, Madrid, 2007.

Nietzsche, Friederich. “El anticristo: maldición sobre el cristianismo”, Alianza, Buenos Aires, 2014.

Nietzsche, Friederich. “La gaya ciencia (<<la gaya scienza>>”, EDAF, Buenos Aires, 2011.

Nietzsche, Friederich. “Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro”, Alianza, Madrid, 2007.

Perlongher, Néstor. “Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992”, Colihue, Buenos Aires, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques. “El contrato social. Discursos”, Losada, Buenos Aires, 2013.

Schmitt, Carl. “El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios”, Alianza, Madrid, 2014.

Schmitt, Carl. “Teología política”, Trotta, Madrid, 2009.