



## EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO: ARQUEO-GENEALOGÍA Y DECONSTRUCCIÓN

### *The Problem of Sovereignty in Contemporary Political Thought: Archaeo-genealogy and Deconstruction*

Sebastián Botticelli<sup>1</sup>  

Iván Gabriel Dalmau<sup>2</sup>  

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero, ARGENTINA.

<sup>2</sup> Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, ARGENTINA.

#### RESUMEN

El concepto de soberanía ocupa un lugar central dentro de las problematizaciones de la política desarrolladas por la modernidad. En virtud de esa relevancia, es revisado críticamente desde ciertas vertientes del pensamiento político contemporáneo. Dichas revisiones se encargan de señalar complejidades, tensiones y aporías que le serían intrínsecas. Pero en algunos casos, estas aproximaciones dejan de lado la ambivalencia que muestra la noción de soberanía en su despliegue histórico, carácter que le permite legitimar enfrentamientos bélicos y estructuras colonialistas, pero también nutrir corrientes independentistas y movimientos de resistencia ante formas de opresión. El presente artículo se propone argumentar que, si bien no puede desconocerse que la reproducción ciega de la lógica de la soberanía acarrea grandes peligros, no menos peligroso resulta su rechazo *in toto*. Para ello se propone revisar los potenciales aportes de la arqueo-genealogía foucaultiana y de la deconstrucción derridiana al despliegue de una crítica de la soberanía que procure ponderar los riesgos que encierra no solo la apropiación acrítica de dicha noción sino, además, los que acarrea su debilitamiento.

**Palabras clave:** soberanía; arqueo-genealogía; deconstrucción; Foucault; Derrida.

#### ABSTRACT

The concept of sovereignty occupies a central place within the problematizations of politics developed by modernity. By virtue of this relevance, it is critically reviewed from certain perspectives of contemporary political thought. These reviews are responsible for pointing out complexities, tensions and aporias that would be intrinsic to it. But in some cases, these approaches leave aside the ambivalence shown by the notion of sovereignty in its historical display, a character that allows it to legitimize warfare and colonialist structures, but also to support independentist currents and resistance movements against forms of oppression. This article intends to argue that, although it cannot be ignored that the blind reproduction of the logic of sovereignty entails great dangers, its rejection *in toto* is no less dangerous. For this, it is proposed to review the potentials contributions of Foucault's archaeo-genealogy and Derrida's deconstruction to the deployment of a critique of sovereignty that seeks to consider the risks involved not only in the uncritical appropriation of said notion, but also those that its weakening entails.

**Keywords:** sovereignty; archaeo-genealogy; deconstruction; Foucault; Derrida.

Fecha de Recepción	2023-07-17
Fecha de Evaluación	2023-09-08
Fecha de Aceptación	2023-12-19

## **CRÍTICAS A LA SOBERANÍA: CUESTIONAMIENTOS NECESARIOS, ABANDONOS IMPRUDENTES**

La soberanía se configura como un tópico de reflexión de larga data, en particular, en el contexto de la filosofía política moderna, donde aparece como resultado del entrecruzamiento de dos nociones fundamentales: la figura del sujeto acuñada por el humanismo moderno y la conceptualización del Estado forjada por el pensamiento contractualista<sup>1</sup>. Siguiendo reconstrucciones clásicas, la soberanía aparece como un problema que atraviesa todo el arco del iusnaturalismo contractualista moderno, convirtiéndose en una cuestión central para la fundamentación filosófica del orden político y jurídico de los regímenes absolutistas (Hobbes), liberales (Locke) y radicales-democráticos (Rousseau).

Ahora bien, habida cuenta de su consolidación como presunto universal que ocupa un lugar central dentro de la grilla de inteligibilidad con la que la modernidad piensa la política, la soberanía es apuntada por ciertas vertientes del pensamiento crítico contemporáneo para su revisión y problematización. Dichas revisiones se encargan de señalar algunas aporías que subsistirían en las bases de la lógica soberana. También destacan el carácter complejo que detentarían sus supuestos — unidad, identidad, voluntad, representación, indivisibilidad, etc.—. A partir de señalamientos de este tipo, estos desarrollos críticos marcan la necesidad de abandonar la soberanía en pos de gestar instancias superadoras (Agamben, 1995; Hardt y Negri, 2000; Dardot y Laval, 2014)<sup>2</sup>.

Tratándose de un tópico central en lo que respecta a la configuración de nuestras sociedades, será importante detenerse a calibrar los alcances de algunos de los desarrollos del pensamiento crítico contemporáneo que toman la soberanía por objeto de reflexión. La relevancia de esta tarea viene dada por el carácter ambivalente que muestra la propia noción de soberanía en su despliegue histórico. En efecto, es innegable que a lo largo de los últimos siglos han existido acepciones prácticas de la soberanía que han legitimado enfrentamientos bélicos y estructuras colonialistas, entre otras atrocidades; cuestiones todas que justifican las invectivas que hacia ella se dirigen. Pero no es menos cierto que otras articulaciones estratégicas de la misma noción han nutrido corrientes independentistas y movimientos de resistencia ante formas de opresión. En ese sentido, no puede desconocerse que así como la reproducción ciega de la lógica de la soberanía acarrea grandes peligros, no menos peligroso resulta su rechazo *in toto*. Será importante, por lo tanto, recapitular algunas de

---

<sup>1</sup> A la largo del presente escrito reformulamos y desarrollamos algunas ideas trabajadas previamente (Botticelli, 2016 y 2019; Dalmau, 2021). Por otra parte, cabe destacar que, siempre que resulte factible, se privilegian las referencias a las fuentes en idioma original.

<sup>2</sup> Cabe destacar que, sin menoscabo de la relevancia de los desarrollos condensados en los trabajos de estos pensadores, su tratamiento excede los objetivos del presente artículo.

las aproximaciones al problema de la soberanía procurando ponderar los riesgos presentes no solo en la apropiación acrítica de dicha noción, sino, además, los que acarrea su debilitamiento.

Atendiendo a este propósito, el presente artículo se plantea como objetivo revisar el modo en el que tratan a la noción de soberanía dos perspectivas contemporáneas de particular relevancia: la arqueo-genealogía desarrollada por Michel Foucault y la deconstrucción propuesta por Jacques Derrida. Considerando algunos trabajos ampliamente difundidos de estos autores, se procurará deslindar supuestos y establecer implicancias de una y otra forma de abordar la cuestión. Interesará particularmente especificar qué es lo que cada uno de estos desarrollos permite denunciar y qué campo de acciones políticas habilitan.

## EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT: ARQUEO-GENEALOGÍA Y PRÁCTICAS DE LOS SUJETOS CONSIGO MISMOS

La problematización foucaultiana de la noción de soberanía se vincula estrechamente con el tipo de crítica que perfila el filósofo francés en el punto de su trayectoria intelectual en el que la analítica de la gubernamentalidad aparece como correlato de la arqueo-genealogía de las prácticas de gobierno<sup>3</sup>. De allí que puedan encontrarse referencias a la soberanía tanto en las reflexiones en torno al ejercicio del poder como en las reconstrucciones de las transformaciones en las dinámicas de producción de subjetividad.

Como es sabido, la analítica foucaultiana resta centralidad a aquellos conceptos tradicionales que, ofreciendo una representación solo negativa, obturan la posibilidad de pensar al poder en sus sentidos productivos. De allí que Foucault proponga tomar distancia de nociones como las de “soberanía”, “ley”, “ciudadano” o “Estado” para someter a revisión su constitución histórica, en lugar de adoptarlas como evidencia, punto de partida o claves interpretativas.

La operativización de estas consideraciones epistémicas aparece en textos fundamentales como *L'archéologie du savoir* (1969), donde el pensador francés sostiene la necesidad de atender a la

---

<sup>3</sup> Respecto de las declinaciones de la analítica de gubernamentalidad foucaultiana, véase el trabajo de Marcelo Raffin centrado en la noción de política en Foucault (Raffin, 2018, pp. 29-59). Acerca de la relevancia del “momento hobbesiano”, entendido como “umbral de modernidad jurídica”, en las indagaciones foucaultianas de mediados de la década del setenta, véase el trabajo de Blengino (2018, pp. 58-66). Asimismo, al sostener que Foucault se desplaza del problema de la soberanía tal como fuera problematizado por la filosofía jurídico-política moderna no se está suscribiendo de ninguna manera la denominada “tesis de la expulsión” según la cual el autor francés, ocupado en el problema del poder y las normas, se habría desentendido de la problemática del derecho y la ley (Hunt y Wickham, 1994). Para una reconstrucción crítica de esta interpretación que resultara hegemónica en el ámbito de la recepción anglosajona de los trabajos foucaultianos (Álvarez, 2019, pp. 123-151).

dimensión práctica de las construcciones discursivas para comprender las condiciones de su surgimiento. Lo que la arqueología se propone, en última instancia, es dar cuenta de las formaciones generadas por ciertas prácticas discursivas. En lugar de problematizar las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables, configura un registro epistemológico que no se basta a sí mismo sino que se encuentra jalonado por preocupaciones ontológico-políticas. Por ello prescinde de una concepción teleológica de la historia de las ciencias y evita desplegar reflexiones que terminen mostrando un carácter valorativo (Foucault, 1966; 1969). De este modo, en lugar de contribuir a la crítica normativa respecto de la objetividad cognoscitiva de las ciencias humanas, la arqueología busca desplazarse hacia la problematización de las objetivaciones immanentes a la formación discursiva de los saberes sobre “lo humano”.

La genealogía, por su parte, aparece como un método que permite realizar un trabajo filosófico en las canteras de la historia. Como Foucault destacara en la *Leçon sur Nietzsche* dictada en Montreal en 1971, esta forma de indagación es íntimamente deudora de la genealogía nietzscheana, la cual permite “... pensar el conocimiento como un proceso histórico previo a toda problemática de la verdad, y más fundamentalmente que en la relación sujeto-objeto. El conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto, es el saber” (Foucault, 2011, p. 205).

Lo que Foucault busca interrogar, entonces, es la filial compleja de la procedencia de las prácticas en su dispersión, como así también las condiciones de posibilidad para la emergencia o surgimiento de estas. Por eso la genealogía impugna la postulación tácita de un origen prístino e incontaminado que, ubicado por fuera de la historia, haría las veces de punto fontanal. Al mismo tiempo, rechaza la idea de una historia lineal que comprenda al presente bajo la lógica de la evolución de una especie o el destino de un pueblo (Foucault, 1971; Veyne, 1971).

Dentro de este marco de problematización del trabajo filosófico en las canteras de la historia, Foucault publica a mediados de la década del setenta sus grandes genealogías dedicadas al nacimiento de la prisión (Foucault, 1975) y al surgimiento del dispositivo de sexualidad (Foucault, 1976). En esos libros, así como también en los cursos dictados en el *Collège de France* durante esos años, ubica la soberanía como un particular modo de ejercicio del poder que, junto con la aparición de las disciplinas, baliza el surgimiento de la estatalidad moderna.

En dichas reconstrucciones, la soberanía que aparece caracterizada en el pensamiento de autores como Hobbes articula un régimen representativo que permite, directa o indirectamente, coagular las voluntades individuales en la voluntad de una única persona, el *Leviatán*, quien

paradójicamente mantiene una relación de exterioridad respecto de la soberanía: en tanto resultado de la interacción entre sujetos libres que aceptaban devenir súbditos, el Soberano no forma parte del pacto que lo constituye así como tampoco queda obligado por ningún compromiso.

Según Foucault, este modelo oculta o soslaya mucho más de lo que muestra o explica, pues por sí sola, la matriz de la soberanía no alcanza a sustentar un funcionamiento político efectivo. Será necesario el surgimiento de las disciplinas que se produce entre los siglos XVII y XVIII para completar la consolidación del régimen político de la estatalidad moderna. Según la reconstrucción foucaultiana, la forma jurídica general y los grandes discursos que garantizan un sistema de derechos que se presentan como igualitarios no hubiera fungido sin el correlato de una serie de mecanismos minuciosos que alcanzan a operar en un plano microfísico y cotidiano. Estos mecanismos buscan reasegurar la regularidad de los comportamientos haciéndolos depender ya no del terror a la espada siempre amenazante del *Leviatán*, sino del disciplinamiento y la normación. El panoptismo funciona como el ejemplo paradigmático de esa nueva anatomía política que complementa la sujeción de la soberanía con la productividad de las relaciones de disciplina:

Si, de manera formal, el régimen representativo permite directamente o indirectamente, con o sin relevos, que la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía, las disciplinas dan, en la base, la garantía de la sumisión de las fuerzas y los cuerpos. (Foucault, 1975, pp. 223-224)

El orden jurídico de la soberanía aparece solo como uno de los márgenes dentro de los que se ejerce el poder en las sociedades modernas, el cual necesita de la complementación de la mecánica de las disciplinas. De este modo, frente al esquema contractualista que busca dar cuenta de las lógicas que impulsan a los sujetos a pactar para convertirse en súbditos, el abordaje foucaultiano de las relaciones de saber-poder procura dar cuenta de la manera a través de la cual las relaciones de sujeción producen subjetividades políticamente dóciles y económicamente útiles.

En el curso dictado en el *Collège de France* en 1976, la arqueo-genealogía de las prácticas de saber-poder se complejiza con la distinción entre una anatomopolítica del cuerpo individual y una biopolítica de la especie. Según destaca Foucault, la anatomopolítica y la biopolítica, cuya articulación ortogonal caracteriza las sociedades de normalización, funcionan desde una lógica que difiere de la soberanía tradicional (Foucault, 1997, pp. 214-235). Al respecto, cabe destacar que en la clase del 17 de marzo de 1976, el pensador especifica la particularidad de las formas de ejercicio del saber-poder en la modernidad, distinguiendo entre el poder de espada del soberano —en tanto poder

de muerte— y el poder sobre la vida, con sus respectivos polos: cuerpo y especie (Foucault, 1997, pp. 215-217).

Hasta este punto del recorrido intelectual de Foucault, la soberanía aparece como una forma de ejercer el poder que necesita, para funcionar efectivamente, del despliegue complementario de las tendencias anatomopolíticas y biopolíticas.

Pero en los cursos dictados hacia fines de la década de 1970, el autor francés estipula una nueva categoría analítica que habilita el registro de otras mutaciones en la teorización política. Esto le permite destacar la importancia de los discursos antimaquiavélicos surgidos desde mediados del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII, los cuales buscan sustituir los consejos destinados a acrecentar las habilidades del Príncipe —relacionadas con la conservación del poder—, por otro tipo de consideraciones que toman en cuenta la relación entre el territorio y la población. Mientras que en Maquiavelo el territorio y la población aparecían meramente como dos “objetos” del ejercicio del poder del príncipe, en la literatura antimaquiavélica el problema del gobierno se centra en la articulación entre estas dos instancias (Foucault, 2004a, pp. 94-101).

La consideración de este emergente le permite a Foucault destacar cómo la expansión demográfica en Europa en el siglo XVIII llevó a una amplia producción teórica en el género de las “artes de gobernar”, situación que interpreta como un desbloqueo epistémico a partir del cual la población se convertirá en el objetivo último del gobierno (Foucault, 2004a, pp. 108-109).

Lo que Foucault hace con la soberanía, en definitiva, da cuenta de una cuestión de perspectiva: pensada al modo tradicional, la soberanía invisibiliza, obnubila y no permite ver el funcionamiento del poder en su nivel microfísico. Cobra importancia, de este modo, la precaución que la arqueogenealogía interpone ante los universales de la filosofía política clásica. En este sentido, el pensamiento foucaultiano no impugna la soberanía, pero intercala ante ella muchos reparos, pues en tanto no se la ponga en entredicho, no se alcanzará a dar cuenta de las dinámicas concretas de las relaciones de saber-poder.

Pero hay otros sentidos de la soberanía que pueden encontrarse en Foucault, los cuales resultan por demás relevantes. Para los fines de este artículo, se recuperan a continuación algunas de las acepciones incluidas en *Le courage de la vérité* (2009), uno de los últimos cursos dictados por el filósofo francés. Allí la soberanía ya no aparece vinculada a las estructuras institucionales, a la “gran política”, a otros universales de la tradición como el Estado o el pueblo, ni al gobierno de la población. Las

referencias analizadas por Foucault en dicho curso tienen que ver con el trabajo que los sujetos pueden realizar sobre sí mismos. Para comprenderlas, será necesario enmarcarlas en los desplazamientos registrados en la forma de problematizar la política.

En el pasaje de la década del setenta a la del ochenta, ligado a la reformulación de la noción de gubernamentalidad desde la grilla saber-poder a la grilla gobierno mediante la verdad, puede señalarse una acepción de la política que se diferencia de las anteriores. En efecto, a partir de 1980, Foucault se aboca a dar cuenta de la articulación entre la cuestión política y la cuestión ética, acicateado por la preocupación de indagar las posibilidades de resistencia (política en términos poiéticos) ante las formas que adquiere la gubernamentalidad moderna y contemporánea (política en términos diagnósticos). El abordaje de la política en términos diagnósticos —que con su tratamiento de las disciplinas, la biopolítica y el proyecto de una historia de la gubernamentalidad, enmarca las referencias a la cuestión de la soberanía recuperadas en los párrafos anteriores— es complementado por una reflexión acerca de la política en términos poiéticos. Este nuevo abordaje le permite a Foucault problematizar la resistencia ante el liberalismo y el neoliberalismo en tanto matrices de la gubernamentalidad moderna y contemporánea a partir del análisis de las prácticas de gobierno de sí y de los otros que caracterizaban al mundo greco-romano.

Foucault observa cómo en la filosofía antigua la cuestión de la soberanía se relaciona con las posibilidades de ser dueño de la propia vida. La vida soberana tiende al establecimiento de una relación de autoposición del sujeto. Es soberano quien mantiene bajo su disposición todos los elementos que involucran a su persona: “Ser soberano es, ante todo, pertenecerse a sí mismo” (Foucault, 2008, p. 248). Esta relación es del orden del goce y del placer, del regocijo y de la voluptuosidad. Pero también supone el vínculo con el otro y con los otros, el cual puede adoptar la forma del socorro espiritual que aparece entre el maestro y el discípulo (Epicteto), o del acompañamiento que se da en la amistad (Séneca).

Foucault se detiene particularmente en el caso de los cínicos, quienes muestran con su modo de vida una escandalosa inversión de los valores tradicionales. En este grupo de filósofos, el ejercicio de la soberanía sobre la propia vida incluye un exceso sumamente significativo: el cínico se esfuerza por llegar a la “verdadera vida” con el objeto de patentizar la hipocresía de los valores vigentes y de empujar a los demás al reconocimiento de su propio extravío vital.

Esto quedaría ilustrado en el mítico encuentro entre Alejandro y Diógenes, donde el segundo destaca la dependencia del lugar que el primero tiene respecto de sus ejércitos, riquezas, guardias y

aliados, ubicándose a sí mismo en el rol de quien no necesita estrictamente de nada para ser rey de sí mismo:

Los soberanos coronados, distinguibles en cierto modo, no son más que la sombra de la verdadera monarquía. El cínico es el único rey verdadero. Y al mismo tiempo, frente a los reyes de la tierra, a los reyes coronados (sentados en el trono), es el rey anti-rey, que muestra cuán inútil, ilusoria y precaria es la monarquía de estos. (Foucault, 2009, p. 252)

La soberanía que el cínico practica aparece íntimamente vinculada con la posibilidad de vivir una “vida verdadera” así como también una “vida militante”. La vida verdadera irrumpe en el concierto de mentiras y apariencias que disimulan inequidades y naturalizan injusticias, asalta los espacios de visibilidad para hacer surgir un mundo otro, para habilitar las posibilidades de la transformación. Por su parte, el ejercicio cínico que invierte la soberanía benéfica del *bios philosophikós* en una forma de resistencia combativa bien podría funcionar, según Foucault, como ejemplo o modelo para el ejercicio de la vida militante, aun cuando la noción de “militancia” sea más propiamente moderna (Foucault, 2009, p. 261).

Esta ascesis a través de la cual el cínico fuerza su vida al cuestionamiento de las costumbres, a la exposición permanente y al despojamiento radical no apunta a lograr una tranquilidad interior ni tampoco a legar una serie de enseñanzas edificantes, como podía señalarse respecto de otras escuelas (epicúreos, estoicos, escépticos). El ejercicio cínico que supone un trabajo continuo sobre sí mismo y una insistente intimación de los otros debe interpretarse como una tarea política, propiamente, una militancia filosófica (Foucault, 2009, p. 261).

La consideración de estas otras acepciones de la soberanía muestra que el tratamiento de este tópico dentro del pensamiento foucaultiano mantiene relieves diversos y supone desafiantes complejidades, sobre todo en lo que concierne a sus implicancias políticas. Con sus matices, la analítica de la gubernamentalidad permite problematizar las formas de ejercicio del poder sin tomar como punto de partida las grillas de inteligibilidad forjadas por la filosofía jurídico-política moderna (centrada en el problema del fundamento y legitimidad de la soberanía), y repensar las posibilidades de resistencia a dichas prácticas de gobierno sin basarse en el sujeto de derecho o, al menos, sin hacerlo de manera exclusiva. En última instancia, se trata de pensar la política por fuera del tándem configurado por el par sujeto-fundador / soberano-fundado.

La apuesta de Foucault radica en posibilitar un diagnóstico diverso respecto de las perspectivas clásicas, y en habilitar maneras de pensar el ejercicio de la resistencia que alcancen a sustraerse de la matriz forjada en el *Leviatán*. En ese sentido, y en tanto que se vincula con las

posibilidades que tienen los sujetos de gobernarse a sí mismos, la soberanía también juega un papel relevante en las prácticas de transformación ético-políticas.

## EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES DERRIDA: DECONSTRUCCIÓN Y DEMOCRACIA POR VENIR

El tratamiento del problema de la soberanía en el pensamiento derridiano se inserta en la línea general de una crítica al humanismo que recorre gran parte de la obra del autor franco-argelino. Dicha crítica apunta a desmadejar el tejido que sustenta la supuesta excepcionalidad del *homo sapiens*. Para ello, la filosofía de Derrida busca generar una sacudida radical que provenga desde fuera del humanismo, desde un terreno otro que permita mostrar la violencia que atraviesa el modo en el que occidente configura las relaciones con sus otredades.

Derrida afirma la necesidad de generar una exterioridad respecto del humanismo pues busca evitar el riesgo de recaer en posicionamientos que resulten transgresores solo en apariencia, que configuren falsas soluciones o que terminen consolidando aquello que pretenden criticar. Advertido de esa deriva posible, procura cuestionar no ya las construcciones particulares del humanismo clásico y moderno, sino el terreno mismo que las sustenta. Para ello, busca establecer espacios donde poder instalarse en el afuera de la diferencia absoluta, pues sin este gesto, toda liberación epistémica corre el peligro de ser ilusoria o limitada (Derrida, 1972).

Esta descripción general de los propósitos del pensamiento de Derrida permite contextualizar la deconstrucción como una de sus propuestas centrales. No será menester profundizar aquí sobre un tópico tan amplio, complejo y trillado, aunque sí cabrá destacar algunas de sus características.

La deconstrucción no es una doctrina, ni una filosofía ni un método. Su objetivo no es desarmar, descomponer, destruir, reducir a escombros ni mucho menos hacer desaparecer. No es, tampoco, un método o una herramienta que se aplique a algo desde un afuera. La deconstrucción busca desmarcarse de la dicotomía entre la unidad y la multiplicidad atendiendo a otras instancias, quizás más sutiles, como podrían ser la heterogeneidad, la diferencia o la disociación, elementos necesarios para habilitar dinámicas que no operen a partir de la exclusión de la otredad sino que, por el contrario, asuman hacia ella una actitud de apertura. La deconstrucción procura dejar espacio a la singularidad radical del otro transformando nuestras formas habituales: pensar la disolución (*Auflösung*) como condición de la reunión (*Versammlung*). Esta operación que no se despliega ni completamente dentro ni enteramente fuera del territorio que tiene por objeto supone, en última instancia, una estrategia que busca mostrar cómo está constituido el espacio demarcado por la

metafísica occidental. Por lo tanto, no se trata de pretender ingenuamente ubicarse por fuera de la metafísica; antes bien, se trata de solicitar y hacer temblar las fisuras del terreno sobre el que dicha tradición se asienta para envolvernos (Cragolini, 2007; Borges de Meneses, 2013).

Con el término “metafísica occidental”, Derrida designa el sustrato que fundamenta y que asigna coherencia recíproca a nuestras formas de pensamiento, nuestras lógicas relacionales y nuestra organización institucional. Este sustrato opera subordinando las producciones culturales al *logos* y a la verdad. El señalamiento de esas formas de subordinación permite apreciar una de las características fundamentales que adquiere el pensamiento occidental cuando es puesto a operar dentro de dimensiones históricas concretas: el ejercicio de una violencia que le resulta intrínseca y que por ello necesita ocultar (Morey, 2015, pp. 91-102).

En este contexto, la propuesta de deconstruir la soberanía —la cual aparece desarrollada en las conferencias compiladas en *Voyous* así como también en el seminario *La Bête et le souverain*— comienza con la interrogación del rol que cumplen los animales y las bestias en los discursos que buscan fundar la lógica soberana sobre el postulado de un sujeto único e indivisible que opera como factor originario de una relación vertical con el mundo. La relevancia de esta tarea deconstructiva viene dada por el modo en el que la soberanía se instala como forma preponderante del ejercicio del poder, desde donde se aboca a dominar lo viviente. De allí que su deconstrucción permitiría hacer patente su metafísica onto-teológica, proceso que resultaría un aporte fundamental para la construcción de una comunidad diferente, ya no fundada en el principio de autoridad, sino en el reconocimiento de la alteridad y en una asignación de igual valor a todas las formas de vida (Cragolini, 2018; Llevadot, 2013).

Como resulta claro para cualquier lector familiarizado con la obra de Derrida, esta deconstrucción particular no consiste en poner en cuestión el quién de la soberanía (quién ocupa el lugar del soberano, quién debería ocupar legítimamente dicho lugar, cuáles son los criterios adecuados para establecer quién debe actuar desde allí), sino cuáles son las condiciones y las características de ese particular modo de ejercer el poder que para el autor franco-argelino hunde sus raíces en la antigüedad clásica:

Lo que busco sería pues una deconstrucción lenta y diferenciada tanto de esa lógica como del concepto dominante, clásico, de soberanía del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar en una des-politización, sino en otra politización, en una re-politización que no caiga en los mismos carriles de la «ficción deshonestas», sin desembocar pues en una des-politización sino en otra politización, en una re-politización y, por lo tanto, en otro concepto de lo político. (Derrida, 2010, p. 104)

La deconstrucción de la soberanía debe ser, entonces, lenta y diferenciada. La lentitud implica atender a una cadencia particular que ya no es la de una exposición teórica ni la de un seminario de investigación, sino el ritmo de lo que ocurre efectivamente en el mundo, aquello que se expresa en crisis, guerras, movimientos mercantiles, reestructuración de derechos, luchas por el reconocimiento, etc. Todos estos procesos, señala Derrida, afectan, dañan y ponen en cuestión el concepto de soberanía tal como aparece en el pensamiento político clásico. En ese sentido, la deconstrucción de la soberanía debe sumergirse en la apresurada lentitud de la actualidad para desplegarse *junto con* ella, *en* ella y *para* ella.

La diferenciación, por su parte, implica ya no oponerse a la soberanía de manera pura, simple y frontal, pues para Derrida (2010) no existe tal cosa como *la* soberanía, así como tampoco existe *la* bestia (p. 104). Existen formas diferentes de soberanía, formas que incluso alcanzan a ser antagónicas al punto de cuestionarse, atacarse y entrar en pugna. De allí que no pueda identificarse un contrario a la soberanía pero sí algo distinto de ella. En ese sentido, la propuesta derridiana apunta a superar una inconducente dicotomía entre soberanía y no-soberanía para pasar a atender a las diferentes condiciones y formas de reparto que no aparecen a primera vista. Se trata de reconocer que, por detrás de esa apariencia monolítica, indivisible e incondicional, la soberanía opera dividiéndose, partiéndose y repartiéndose (Derrida, 2010, p. 104).

El listado de características y condiciones que la deconstrucción derridiana de la soberanía permite recuperar comienza por la *ipseidad*. En la tradición de la metafísica occidental, el *ipse* o *sí*-mismo establece una autoposición que funciona como instancia primaria de la soberanía, anterior a cualquier dimensión monárquica o estatal. La *ipseidad* establece el principio de reconocimiento de un poder o de una fuerza (*kratos*) que legitima el ejercicio de la soberanía dictándose a sí mismo su propia ley, generando su propia representación, tomándose a sí mismo como origen y como finalidad. El soberano, en tanto *ipse* autotéticamente fundado, se constituye en dueño del derecho de vida y de muerte sobre sus gobernados. En todas partes en donde hay un *sí* mismo, donde hay *ipseidad*, se pone en juego un recurso supremo a la razón del más fuerte como derecho otorgado a la fuerza o fuerza otorgada al derecho. De allí que, en la reconstrucción derridiana, la idea del dominio y de la fuerza comprendida como ejercicio del poder queden indefectiblemente incluidas en el concepto de *ipseidad* (Derrida, 2003b, pp. 28-36).

El *sí* mismo —el mismo de *sí*— es entendido aquí como correlato del poder que remite a la posesión y a la propiedad así como también a la autoridad del señor de la casa que aparece como el

anfitrión o el hospedador. El *sí* mismo designa al señor en masculino: propietario, padre, marido, hijo, hermano, tal como queda reflejado en la mitología clásica donde el gesto parricida funda reinados. Esta teogonía inaugura un largo ciclo de teologías políticas masculinizadas, a la vez paternalistas y patriarcales, que Derrida denomina “ipsocéntricas” y que, según el autor, se extienden hasta el pensamiento político moderno, sea que este fije la soberanía en la figura del monarca o bien que lo haga en la figura del pueblo (Derrida, 2003b, pp. 29-36; 2010, p. 43).

El ejercicio del poder que la *ipseidad* funda supone una incondicionalidad que se expresa en una doble acepción de la libertad: como *eleutheria* —exención, inmunidad— y como *exousia* —poder hacer, autodeterminarse, ser amo de sí mismo (*autos, ipse*)—. Esta doble condición se extiende hacia el ejercicio de la decisión y la voluntad mostrando que la conceptualización de esa libertad tan propia de la metafísica occidental depende de una indeterminación semántica que la soberanía aloja en su seno. De allí que para Derrida “Pas de liberté sans ipséité, et vice versa, pas d'ipséité sans liberté. Et donc sans quelque souveraineté” (Derrida, 2003b, p. 45).

La dificultad de pensar por fuera de esta modelización, la imposibilidad de dar cuenta de un ejercicio de la libertad que no se deje representar como la autonomía de una subjetividad que se define a partir del control que ejerce sobre sí misma y sobre sus decisiones —como carácter, facultad, potencia o atributo determinante de un sujeto determinado— reafirma la necesidad de deconstruir las caracterizaciones que equiparan la libertad con la fuerza, el dominio o la soberanía, tal como sucede en todos los discursos del derecho y de la política desde el siglo XVII en adelante (Derrida, 2003b, p. 68).

La libertad, entendida desde estas acepciones complementarias, resulta para Derrida el punto de partida de las concepciones de la democracia que remontan su historia al menos hasta la *Politeia* platónica. Aun reducidos a sus sentidos mínimos, los dos conceptos que articulan la sintaxis democrática, *demos* y *kratos* —el pueblo o la plebe y el poder o la potencia— cargan con la ipseidad soberana. Respecto de este punto, Derrida agrega una anotación para nada menor: en tanto ejercicio del poder que opera dictando aquello que se debe hacer, toda soberanía es dictatorial, aun cuando esta sea ejercida por “el pueblo”. En efecto, en tanto que la soberanía implica siempre el autoposicionamiento de aquel que se plantea como *ipse*, toda decisión soberana implicará un momento dictatorial, incluso cuando se viva en un régimen que no amerite ser definido como dictadura (Derrida, 2010, pp. 93-94).

Con esta polémica afirmación, Derrida busca mostrar que aun los sistemas democráticos a los que nos hemos habituado, a los que defendemos y reivindicamos, funcionan con las lógicas de la soberanía clásica. De allí que su deconstrucción sirva para establecer la necesidad de pensar una democracia capaz de instaurarse en un terreno distinto. Esta democracia otra debería ser —o debería aspirar a ser— una democracia desprovista de mismidad y de *ipseidad*, una democracia cuya conceptualización pueda permanecer libre de determinaciones, una democracia que nunca sea propiamente *ella misma*, una democracia capaz de diferir o aplazar su propio advenimiento, de reenviarlo para más adelante, una democracia por venir (Derrida, 1991).

Esta turbulencia semántica que Derrida propone en torno a nuestras democracias invita a reflexionar de un modo distinto sobre las implicancias de vivir entre semejantes y, especialmente, sobre qué se entiende por “semejante”: un semejante como hombre, como vecino, como ciudadano, como congénere, como prójimo, etc. Invita, incluso, a poner en duda que la única convivencia posible sea aquella que puede llegar a darse con un semejante. En este punto encontrará sus sentidos más profundos la noción de “comunidad de los vivientes” (Cagnolini, 2018).

A estos resultados conduce, entonces, la deconstrucción de la soberanía que se inicia con la interrogación de la pareja bestia-soberano, la cual aparece compuesta por una contraposición y a la vez por una cópula. Contraposición en tanto que uno y otro son comprendidos como dos especies de seres vivos radicalmente heterogéneos, el uno infra-humano y el otro muy humano e incluso más que humano. Cópula en tanto que ambos estarían recorridos por una fascinación recíproca que terminaría convirtiéndolos en figuras intercambiables a partir de la singular posición que, en más de un sentido, uno y otro ocupan: el estar fuera-de-la-ley, que en la bestia se articula en torno al ignorar y al ser ignorada, y en el soberano se expresa en el derecho a suspender el derecho. Este devenir-bestia del soberano y el devenir-soberano de la bestia vuelve casi indistinguibles al “quién” y al “qué”, profundizando el tránsito entre ambas figuras (Derrida, 2003a, pp. 257-258; 2010, pp. 55-56).

La revelación de esta metafísica onto-teológica que supone un sujeto autónomo, unitario y capaz de ejercer conscientemente una libertad egológica mostraría cómo la soberanía configura un ejercicio autotélico que se arroga el derecho incondicional de definir la vida o la muerte de todo lo viviente.

A partir de este recorrido, la deconstrucción de la soberanía conduce la reflexión hasta las puertas de la exploración de territorios que queden más allá de los límites de posibilidad establecidos por esta metafísica habitual. No se tratará, por lo tanto, de repetir lógicas institucionales pero

tampoco de reformarlas, negarlas, anularlas o impugnarlas. Antes bien, se tratará de apostar por el paradójal ejercicio de abrir las instituciones hacia su propio futuro manteniendo una forma de fidelidad para con la memoria del pasado, justamente para poder romper con ella: “es de eso de lo que está hecha la deconstrucción: no la mezcla, sino la tensión entre la memoria, la fidelidad, la preservación de algo que se nos ha dado y, a la vez, la heterogeneidad, algo absolutamente nuevo y una ruptura” (Derrida y Caputo, 2009, pp. 16-17).

Ahora bien, en vistas de los objetivos del presente artículo, resulta muy significativo destacar una advertencia respecto de la deconstrucción de la soberanía con la que Derrida cierra las conferencias compiladas en *Voyous*. Vale la cita extensa:

Sería imprudente y precipitado, poco *razonable* a decir verdad, oponerse incondicionalmente y de frente a una soberanía en sí misma incondicional e indivisible. No se puede combatir *de frente toda* soberanía, la soberanía *en general*, sin amenazar al mismo tiempo, más allá de la figura estatal-nacional de la soberanía, los principios clásicos de libertad y de autodeterminación [...] En ciertos contextos, la soberanía del Estado-nación puede convertirse en un baluarte indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal hegemonía ideológica, religiosa o capitalista, etc., incluso lingüística que, bajo el pretexto del liberalismo o del universalismo representaría, en un mundo que no sería más que un mercado, la racionalización armada de intereses particulares. (Derrida, 2003b, pp. 216-217)

Como se señaló más arriba, para el pensamiento derridiano no existe algo que pueda comprenderse como la soberanía en sí misma. Siempre se trata de relaciones plurales que deben entenderse y analizarse en sus contextos. Estas relaciones plurales expresan, en ciertas oportunidades, antagonismos y luchas cuya consideración no puede soslayarse. Sería poco menesteroso y menos estratégico aún, advierte Derrida, pasar por alto que muchas veces los sujetos, los pueblos e incluso los Estados-nación invocan a la soberanía en sus luchas contra la hegemonía colonial, el accionar imperialista o los afanes globalizadores (Borradori, 2003, pp. 175-176). Siguiendo esta advertencia derridiana, será importante comprender que, por más aporético que pudiera resultar, el ejercicio de la soberanía implica una razonabilidad que no convendría perder de vista, una razonabilidad que aspira a la justicia e incluso en ciertos casos, logra ese cometido. De esto se trataría, en definitiva, la deconstrucción lenta y diferenciada de la noción clásica de soberanía: una deconstrucción que, advertida de los peligros de la despolitización, no prescinda de la dimensión política sino que aspire a la gestación de conceptos otros que habiliten y fomenten procesos de repolitización (Derrida, 2010, p. 104).

## CONSIDERACIONES FINALES: SOBRE LOS PELIGROS DE ABANDONAR LA SOBERANÍA

Como fue mencionado en la introducción del presente escrito, el carácter ambivalente de la soberanía —ese que le permite jugar roles centrales en las estructuraciones del poder pero también en las acciones que se articulan buscando resistirlo— la convierte en una noción política que no puede ser impugnada de plano. O, al menos, no puede ser impugnada sin que ese gesto acarree una serie de nuevos peligros, algunos de los cuales son potencialmente peores que las aporías y las tensiones involucradas en los sentidos tradicionales de las lógicas soberanas.

Los desarrollos filosóficos de Foucault y Derrida recuperados en los apartados anteriores reconocen esta tensión. Ambos pensadores interponen reparos acerca del fundamento y de las implicancias de la soberanía, pero no por eso dejan de señalar la importancia ético-política y la potencia transformadora que esta puede llegar a contener.

Foucault pone en duda a la soberanía comprendida como uno de los universales que configuran las grillas desde las que la filosofía, la sociología y la historia problematizan la política. De acuerdo con su propuesta, pensar los problemas políticos al modo de la soberanía invisibiliza las prácticas de racionalización del ejercicio del gobierno que articulan las formas concretas de las relaciones de saber-poder. Derrida, por su parte, ubica la soberanía en la lista de nociones a deconstruir, buscando con eso mostrar la violencia que fundamenta las instituciones a las que estamos habituados, apostando a que ese gesto abra el juego para que puedan producirse transformaciones radicales que den lugar a basamentos políticos diferentes.

A su manera, ambos ponen en cuestión los modos de inteligir la política provistos por la tradición de la filosofía jurídico-política moderna y apuestan por la articulación de nuevos criterios que permitan problematizaciones diferentes. Entre otros aspectos, esto se expresa en la preocupación por desplazar la pregunta por el *quién* a la hora de analizar críticamente las formas de ejercicio del poder y las implicancias ético-políticas vinculadas a la figura del sujeto-agente. Pero a partir del abandono de las reflexiones articuladas en torno al *quién* aparece una diferencia para nada menor: una vez hecho a un lado el planteo tradicional, Foucault se pregunta por el *cómo* mientras que Derrida lo hace por el *qué*. Esta diferencia permite entrever la distancia que separa a los ejercicios que uno y otro proponen, lo que habilita réplicas cruzadas.

Desde la preocupación arqueo-genealógica foucaultiana por dar cuenta de la historia efectiva de las prácticas en su dispersión, resulta cuestionable la continuidad del vínculo entre *ipseidad* y

soberanía que Derrida extiende desde la antigüedad hasta los tiempos contemporáneos, atravesando la modernidad toda. La modalidad de indagación desplegada por Foucault obliga a preguntar hasta qué punto aquella soberanía del *ipse* puede equivalerse con la que conocemos y tenemos hoy. La apuesta deconstructiva queda de este modo interpelada ante el riesgo de promover, a pesar suyo, un aplanamiento de la especificidad de las prácticas peligrosamente cercano al que vertebra el par formado por el Estado-centrismo y la Estado-fobia que configuran el prisma de la racionalidad neoliberal (Foucault, 2004b).

En un sentido equivalente pero contrario, la deconstrucción derridiana obliga a inquirir hasta qué punto la recuperación que Foucault propone de la soberanía en relación con las prácticas de sí presentes en el mundo greco-romano, lejos de remover el trasfondo de la presencia que supone la metafísica occidental (presencia de la realidad, presencia material del acontecimiento), no hace más que confirmarlo, ratificando los horizontes de la filosofía tradicional de la que el pensamiento foucaultiano pretende desmarcarse (Derrida, 1963).

Pero justamente dentro del contexto de estas controversias —las cuales pasan centralmente por el modo en que tanto Foucault como Derrida comprenden las relaciones entre historia y pensamiento crítico (Chun, 2013)—, cobran una relevancia especial las advertencias respecto de los peligros que podría suponer el abandono de la soberanía que pueden encontrarse en ambos autores. Así, por ejemplo, el criterio de razonabilidad (una razón debe dejarse razonar) que —según Derrida advierte a sus lectores— no debe ser soslayado por la tarea deconstructiva (Derrida, 2003b, pp. 216-217), resulta equiparable a la dimensión estratégica de la arqueo-genealogía foucaultiana, desde donde la crítica a los dispositivos del derecho positivo no implica dejar de reivindicar y de defender el derecho de los gobernados (Raffin, 2018).

De este modo, se configura nítidamente la advertencia a la que uno y otro planteo conducen: en el marco dado por las condiciones de nuestra actualidad, ubicarnos por fuera de todas las acepciones de la soberanía implicaría tirar por la ventana el sujeto de derecho y también la democracia. Esto equivaldría a una suerte de paradójico abandono voluntario de ciertos dispositivos de protección de muy difícil reemplazo, lo que nos arrojaría a una suerte de estado de naturaleza que no supondría el retorno a ninguna igualdad de condiciones precarias, sino que reconfirmaría las insondables diferencias que se han consolidado en nuestro momento histórico, donde la concentración de la riqueza alcanza niveles inéditos y donde el ejercicio del poder parece casi no necesitar disimular sus objetivos.

La puesta en cuestión de los universales que balizan las grillas del pensamiento político moderno no puede llevarse a cabo desconociendo la articulación estratégica de la soberanía que, en el mal denominado “tercer mundo”, supieron impulsar las formas de resistencia ante las prácticas de dominación imperialistas. En esta misma clave, tampoco puede soslayarse el carácter ambivalente que se extiende a otras nociones a menudo puestas en serie con la soberanía, como las de “nación” y “pueblo”. Resulta innegable que, en la Europa de comienzos del siglo XX, la invocación a la tríada formada por estas nociones —soberanía, nación, pueblo— habilitó prácticas políticas conservadoras y fascistas que surgieron para enfrentar la apelación a la “clase” en el marco del internacionalismo socialista. Pero eso no hace menos cierto que, en nuestra Latinoamérica y en más de una oportunidad, la invocación a dicha tríada impulsó proyectos políticos de resistencia a los avances del conservadurismo vernáculo que operaba como aliado táctico de las formas de dominación semicolonial promovidas por las metrópolis imperiales. En relación con esto último, cabe destacar que ni Foucault ni Derrida desconocen los vínculos entre soberanía y emancipación.

Foucault destaca que cuestionar nociones como la de “liberación”, por sus vínculos con una antropología filosófica ligada a la idea de una supuesta naturaleza humana que habría que liberar o desalienar, no implica en absoluto desconocer la legitimidad de las prácticas de liberación cuando se trata de oponerse al dominio que una nación opresora ejerce sobre una nación oprimida (Blengino, 2018). Asimismo, no puede soslayarse que en su crítica política del saber económico, que vertebra la analítica de la gubernamentalidad liberal y neoliberal, el filósofo señala que, más allá de las profundas discontinuidades entre el liberalismo decimonónico y las distintas vertientes del neoliberalismo, hay un hilo conductor que las conecta: la descalificación del ejercicio de la soberanía económica (Foucault, 2004b).

En favor de los procesos de emancipación, Derrida apunta a separar de la incondicionalidad de los absolutismos una soberanía diversa que resultará fundamental para la constitución de una democracia por venir. En el mismo sentido, también procura separar la libertad de la figura de un sujeto autotélico. Esta versión condicional y condicionada, divisible y particionada de la soberanía en sus vínculos con el ejercicio de una libertad otra, bien puede resultar polémica e incluso paradójal. Pero está muy lejos de impugnar la soberanía y más lejos aún de invitar a su abandono. Sobre este punto, no deben quedar dudas: la democracia derridiana requiere de la soberanía, aunque esta deba revestir un sentido diferente. Pues si bien la erosión de la soberanía tradicional en las prácticas políticas contemporáneas abona las chances de una democracia por venir, también abre las puertas

a los Estados canallas para ejercer un barbarismo de violencia y de guerra que podría terminar anulando todas las formas de libertad y de autodeterminación (Brown, 2019).

En este sentido —y optando en esta oportunidad por la terminología foucaultiana—, de lo que se trata es de realizar un diagnóstico del presente donde se busque no solo desarrollar posturas críticas respecto de lo establecido sino también calibrar los peligros que acechan detrás de cada curso de acción (Foucault, 1983). Por todo lo señalado, cabe interponer reparos ante las propuestas que apuntan a tirar por la borda *in toto* la noción de soberanía, y preguntar hasta qué punto esas posturas nos invitan a nadar alegremente a favor de la corriente acicateada por el *mainstream* neoliberal. En vistas de los desafíos que amenazan nuestro porvenir, resultará fundamental buscar formas de gobierno alternativas a la racionalidad política hegemónica, lo que requerirá como punto de partida de un desbloqueo epistemológico-político que permita generar nuevos modos de la soberanía antes que darla por perdida.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Giulio Einaudi.
- Álvarez, L. (2019). Sobre la concepción foucaultiana del derecho: claves para pensar el debate anglosajón. *Dorsal (Viña del Mar)*, (7), 123-151. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3592954>
- Blingino, L. (2018). *El pensamiento político de Michel Foucault. Cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*. Escolar y Mayo.
- Borges de Meneses, R. D. (2013). A desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia. *Universitas philosophica*, 30(60), 177-204.
- Borradori, G. (2003). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Taurus.
- Botticelli, S. (2019). Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana. *Dorsal (Viña del Mar)*, (6), 81-107. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3245865>
- Botticelli, S. (2016). La gubernamentalidad del Estado en Foucault: un problema moderno. *Praxis Filosófica*, (42), 83-106. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.voi42.3168>
- Brown, W. (2019). Vacilaciones soberanas. En E. Biset y A. Penchaszadeh (Eds.) *Soberanías en deconstrucción* (pp. 165-194). Universidad Nacional de Córdoba.
- Chun, S. (2013). Lo histórico y lo transhistórico en el debate Foucault-Derrida. *Nombres (Córdoba)*, (27), 138-152. <https://cutt.ly/ceebgNqc>
- Cragolini, M. B. (2007). Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras. En *Derrida, un pensador del resto* (pp. 11-24). La Cebra.

- Cragolini, M. B. (2018). La comunidad de lo viviente en el trayecto de la soberanía incondicional a la incondicionalidad sin soberanía. En M. B. Cragolini (Comp.), *Comunidades (de los) vivientes* (pp. 57-77). La Cebra.
- Dalmau, I. G. (2021). Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueogenealogía. *Escritos*, 29(62), 84-100. <https://doi.org/10.18566/escr.v29n62.a06>
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano: volumen 1, 2001-2002*. Manantial.
- Derrida, J. (2003a). *Papel máquina*. Trotta.
- Derrida, J. (2003b). *Voyous*. Galilée.
- Derrida, J. (1991). *L'autre cap*. Minuit.
- Derrida, J. (1972). Les Fins de l'homme. *Marges de la Philosophie* (pp. 129-164). Minuit.
- Derrida, J. (1963). Cogito et histoire de la folie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68(4), 460-494.
- Derrida, J. y Caputo, J. D. (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Prometeo.
- Foucault, M. (2011). Leçon sur Nietzsche. Comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité. En *Leçons sur la volonté de savoir Cours au Collège de France 1970-1971*. (pp. 195-213). Gallimard.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*. Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2008). *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*. Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978*. Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (1999). ¿Es inútil sublevarse? *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*. (Vol. 3, pp. 203-207). Paidós.
- Foucault, M. (1997). «Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France 1976*. Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (1983). On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress En H. Dreyfus y P. Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (2a ed., pp. 229-252). University of Chicago.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. *Hommage à Jean Hyppolite* (pp. 145-172). Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.

► **Artículos:** El Problema de la Soberanía en el Pensamiento Político Contemporáneo...

- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire*. Harvard University. <https://doi.org/10.4159/9780674038325>
- Hunt, A. y Wickham G. (1994). *Foucault and Law. Toward a Sociology of Law and Governance*. Pluto Press.
- Llebadot, L. (2013). No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad. *Isegoría (Madrid)*, (49), 549-566. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.10>
- Morey, M. (2015). *Foucault y Derrida. Pensamiento Francés Contemporáneo*. Batiscafo.
- Raffin, M. (2018). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. *Hermenéutica Intercultural*, (29), 29-59. <https://cutt.ly/8eu2QuBI>
- Veyne, P. (1971). *Comment on écrit l'histoire. Foucault révolutionne l'histoire*. Seuil.