



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

¿Puede tocarse el soberano? El poder y lo háptico en Jacques Derrida*

Diego A. Soto-Morera

Universidad Nacional, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Heredia, Costa Rica.
diego.soto.morera@una.cr

Recibido: 18 de mayo de 2025 | Aceptado: 23 de septiembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360853>

Resumen: En este artículo se analiza la relación entre el poder (soberanía) y lo háptico en la obra de Jacques Derrida. La crítica del filósofo francés al postulado continuista de lo háptico en la tradición fenomenológica ofrece una interesante reflexión en torno a la imbricación entre tocar y poder. Lo anterior permite considerar un *double bind* entre lo háptico y el poder (soberanía), que desarrollaré en dos momentos de este artículo. La primera parte de este trabajo sigue esta discusión que localiza al poder en el campo fenoménico del tocar y lo supedita a una pasividad constitutiva vinculada con el advenimiento y mediación de (lo) otro. En un segundo momento se analiza la deconstrucción derridiana de la soberanía clásica, aquella que se despliega a partir de una ipseidad indivisible y autónoma, para mostrar que depende basalmente de una háptica general que feminiza lo que toca con la finalidad de demarcar su dominio (sometimiento y territorio). El texto finaliza con una consideración sobre la necesidad de otro reparto de lo sensible y otra perspectiva sobre la pasividad para propiciar otras experiencias del poder y de la soberanía.

Palabras clave: tocar, poder, soberanía, háptico, pasividad, Derrida

Cómo citar este artículo:

Soto-Morera, D. (2026). ¿Puede tocarse el soberano? El poder y lo háptico en Jacques Derrida. *Estudios de filosofía*, 73, 50-71. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360853>

* Este artículo forma parte del proyecto "Producción de recursos para la docencia y el desarrollo profesional integral" (código 0250-25), financiado por la Universidad Nacional de Costa Rica.





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Can the Sovereign be Touched (by Himself)? Power and the Haptic in Jacques Derrida

Abstract: This paper examines the relationship between power (sovereignty) and the haptic in the work of Jacques Derrida. It argues that Derrida's critique of the continuist postulate within the phenomenological tradition reveals a double bind between touch and power, structuring the essay into two movements. First, the analysis locates power within the phenomenal field of the haptic, underscoring its dependence on a constitutive passivity tied to the advent or mediation of the Other. Second, it deconstructs the classical concept of sovereignty—predicated on indivisible and autonomous ipseity—to demonstrate its reliance on a generic hapticity that feminizes all it touches to consolidate its dominion and territorialize the other. The conclusion asserts that rethinking the distribution of the sensible and reconfiguring passivity are necessary conditions for enabling new experiences of an alternative form of power.

Key words: touching, power, sovereignty, haptic, passivity, Derrida

Diego A. Soto-Morera: Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica. Es académico de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica. Actualmente investiga las relaciones entre teologías políticas e indulto en las primeras décadas de la Segunda República en Costa Rica (1940-1970). Entre sus libros publicados se encuentra: *Vivir Juntas: cohabitación en Jacques Derrida* (2022); *Nos pedirá cuentas: Economía Teológica en Bernardo A. Thiel 1880-1901* (2022). Sobre el problema del poder en Derrida ha publicado el artículo: "Power without Power. Malabou on Derrida's Economy of Domination" (2025).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8180-6959>



« Il n'y a pas de corps propre que grâce au toucher ».

Le toucher, Jean-Luc Nancy,
Jacques Derrida

Introducción

La obra de Jacques Derrida (1930-2004) propone que entre lo háptico¹ y el poder existe una profunda imbricación. Históricamente, diversas formas del poder han regulado (con propósitos diversos) los modos, objetos e incluso momentos del tacto;² asimismo, diversas prácticas hápticas despliegan o afirman relaciones de dominación (Woodward & Bruzzone, 2014). Por otro lado, existe registro de experiencias del tacto que subvierten proscripciones y sujeciones (Pisano, 2021). No obstante, debido a que la palabra *poder* nombra algo irreducible (Derrida, 2018a, p. 310) su vínculo con lo háptico carece de univocidad. Luego, si bien las relaciones entre el poder y el tocar no son ajenas a experiencias de represión o resistencia —lo cual requiere nuestra atención—, estas no agotan ni explican su imbricación. Abordar este problema a partir de la obra de Derrida implica moverse desde su crítica al *continuismo* haptocéntrico (fenomenología) hacia su abordaje de la soberanía (política), toda vez que la relación entre poder y tocar es constitutiva de ambos.

Debido a lo anterior, la cuestión: ¿puede *tocarse* el soberano?, no debe asumirse como exclusivamente política. El verbo pronominal *tocarse* puede emplearse con valor impersonal, lo que plantea la cuestión de la posibilidad o la autorización que tendría un tercero para tocar al soberano, dado que una inmunidad háptica proscribiera el contacto directo con su cuerpo o con sus extensiones. Así se sugiere que no hay exterioridad ni indiferencia entre lo háptico y la soberanía, noción angular de lo político para Derrida.³ No obstante, *tocarse* puede tener un sentido reflexivo, y

1 Lo háptico, término derivado del griego *haptēin*, denota un vasto campo de nuestra experiencia posibilitada por lo táctil. Al respecto, Abbie Garrington (2013) señala: “La palabra ‘háptico’ debería entenderse como un término sombrilla que denota una o varias de las siguientes experiencias: tacto (las experiencias activas o pasivas de la piel humana, la carne subcutánea, visceral o respectivas terminales nerviosas); sinestesia (la sensación que tiene el cuerpo de su propio movimiento); propiocepción (la sensación que tiene el cuerpo de su orientación en el espacio); y el sentido vestibular (aquel del balance que depende del oído interno) [...] Lo háptico está íntimamente conectado a la constitución de uno mismo, lo cual se debe a su intrínseca intimidad, que opera en el borde carnal entre el ser y el mundo” (pp. 16-17). En adelante, salvo se indique lo contrario, todas las traducciones de las publicaciones en idiomas distintos al español son realizadas por el autor.

2 Un ejemplo cercano: la pandemia por Covid-19 forzó a los gobiernos a regular el campo de lo háptico pues, por las características del virus SARS-Cov-2, se requirió variar los modos de tocar o aproximarse a otros (cercanos o no), las formas de tocar superficies u objetos, incluso se recomendó evitar tocarse el rostro en espacios públicos. Estas regulaciones sobre el tacto mostraron ser beneficiosas para la salud colectiva, pero han dejado perniciosas secuelas en la subjetividad de muchos individuos (ver Gianniri, 2021).

3 Zarka (2007) ha señalado sobre la deconstrucción de la soberanía en Derrida: “Hacer, así, de la soberanía la pieza central en torno a la cual se edifica la política moderna no es del todo un acto neutro o indiferente, pues deconstruir nuestro mundo político, aquel dentro del cual aún vivimos, es darse como tarea prioritaria la deconstrucción de la soberanía” (p. 6).

entonces la pregunta plantea la capacidad del soberano (el uso del masculino será parte de la discusión) de tocarse *autónomamente* a sí mismo: ¿es capaz el soberano de tocar soberanamente su propio cuerpo sin auxilios, sin autorización, sin otros?, ¿puede alguien ser soberano absoluto del contacto consigo mismo? Estas preguntas articulan el problema de la capacidad o posibilidad del tocar, problema donde se refracta la noción misma de poder: si no hay tocar sin poder, lo veremos, el tacto informa al poder de su repliegue sobre una pasividad fenoménica constitutiva. De modo que no resulta posible en perspectiva derridiana abocarse a algo como lo político del tocar sin considerar los problemas fenomenológicos implicados, y viceversa. ¿Podría derivarse de lo último que nuevas formas del tocar, o variaciones en el campo háptico, posibilitan nuevas formas del poder, alternativas a la dominación, otras formas de soberanías? Se trata de problemas coextensivos en la obra de Derrida que procuraré desarrollar en adelante.

En este trabajo tomo distancia de perspectivas que consideran que la obra del filósofo francés está focalizada en un análisis semiótico que deja por fuera el problema de las relaciones de fuerza (Castro-Gómez, 2015, pp. 257-269; Said, 1978, pp. 673-714), o bien, que ignora las condiciones materiales-corporales de existencia o las supedita a la significación (Protevi, 2001, p. 82). Además, no suscribo que el trabajo de Derrida resulte omiso con respecto a lo político (Fraser, 1984, pp. 127-154; Rancière, 2009, pp. 274-288; Rorty, 1996, pp. 13-18); o incluso, que su obra represente un socavamiento de lo político (Fried, 2000, pp. 186-245); tampoco comparto que se trate de un apéndice tardío en su pensamiento (Beardsworth, 1996, p. xi; Salmon, 2020, pp. 209-234). Varios estudios han señalado limitaciones en tales apreciaciones, ya sea porque ignora el lugar de la discusión sobre la escritura en el pensamiento político francés de mediados del siglo anterior (Baring, 2014, pp. 287-303); o porque no consideran en qué medida tales señalamientos reproducen jerarquías oposicionales (político-apolítico, lenguaje-materialidad, abstracto-concreto) enraizadas en un *arkhè* trascendental de lo político, algo que la obra de Derrida procuró deconstruir desde temprano (Bennington, 2000, p. 18; Biset & Penchaszadeh, 2016, pp. 55-70; Cisney, 2018; Contreras & Agüero, 2017; Llevadot, 2020).⁴

Este trabajo se divide en tres apartados. El primero aborda la crítica de Derrida a la tesis continuista en fenomenología, justo en el momento en que revisa la herencia de la carne cristiana en la fenomenología del tocar, herencia que resulta necesario inquietar. La primera consideración detenida del problema del poder al interior de esta discusión se desarrolla en una sección que lleva por título *Un court traité théologique du toucher*. Derrida pone su atención en una “revelación” en torno al cuerpo *tocante-tocado* de Jesús: la impotencia en el poder divino. De esto el filósofo francés deriva una importante conclusión que constituye el eje del segundo apartado:

4 He ofrecido una consideración más detallada de esta discusión en (Soto-Morera, 2022, pp. 185-201).

el tocar (también el sufrimiento, lo veremos) refracta el poder sobre el *no-poder* o *impoder*. Lo último permite discutir en qué medida las experiencias del *poder* se ubican en el campo fenoménico de lo háptico y, por lo tanto, se repliegan sobre una pasividad o impotencia constitutiva.

La tercera sección que cierra este artículo se concentra en la forma en la cual Derrida aborda el problema del *tocar* en su seminario dedicado a la soberanía. En este apartado se analiza cómo el filósofo francés examina el lugar de la artificialidad y, en particular, de los procesos automáticos y reflejos que posibilitan la ipseidad indivisible y autónoma constitutiva de la soberanía clásica —aquella que Derrida busca deconstruir—. La particularidad de esta háptica es su operación performática: mediante su háptica *feminiza* cuerpos, como sugiere la filósofa catalana Laura Llevadot (2022), para confirmar su dominio —en ambos sentidos, sometimiento y territorio—. El cierre del texto sigue la línea de investigaciones que han procurado pensar otro reparto de lo sensible como una forma de *deconstruir* desde sus cimientos aquello que posibilita a la soberanía tradicional de *El soberano*, en masculino.

1. Un breve tratado teológico del tocar: impotencia divina

La déchristianisation sera une victoire chrétienne

Le toucher, Jean Luc Nancy
Jacques Derrida

¿Qué tradición ha incidido en nuestra comprensión del poder, el tocar y el vínculo entre ambos? Derrida (2000; 2001) advierte que en este punto debemos seguir el *hilo* de un motivo de la teología cristiana, de hondo impacto en el pensamiento occidental, el cual requiere ser deconstruido. Se trata del peso de la carne cristiana⁵ en la tradición fenomenológica, que Derrida denominó *tactilista* o *haptocentrista*, la cual asignó al tocar el privilegio de la *inmediatez* y la apropiación.

Resulta oportuno añadir que la hegemonía de lo háptico en la fenomenología es fiduciaria de otra jerarquía: aquella del *hombre* —en este caso, el uso del masculino es premeditado— sobre los animales no humanos. En la cúspide, soberana de los órganos del tacto, se ubica la mano, pero no cualquier mano, “esa mano es la mano del hombre. Como *animal rationale*. El hombre es el único ser que dispone de una

5 Para Derrida (2001) el peso de la tradición cristiana sobre el pensamiento de lo háptico requiere ser, cuando menos, inquietado. *Carne* e *inmediatez* tienen un vínculo profundo: “[s]i se pone carne por todos lados, se corre el riesgo de vitalizarlo todo, de psicologizar, espiritualizar, interiorizar y hasta reappropriarlo todo, ahí mismo donde se hablaría aún de una no-propiedad o de una alteridad de la carne” (Derrida, 2001, p. 338).

mano, sólo él *toca* en el sentido más fuerte y estricto. Él toca más y mejor” (Derrida, 2000, p. 223; Derrida, 2001, p. 176). Desde luego, el ser humano no es el único animal con manos, pero es la mano del *hombre* según la tradición fenomenológica la única abierta al *en sí* del tocar: es en la mano humana donde lo háptico puede *aprehenderse* a sí misma en su *inmediatez*. La superioridad de la mano del *hombre*, de su tacto, soporta y da continuidad a la jerarquía del animal humano sobre los otros vivientes.

Sin duda se podría señalar la fragilidad histórica-teológica de esta posición. Somos herederos de una tradición que privilegia lo apolíneo y deriva de la luz y la visión toda la semántica del saber y no menores motivos vinculados a lo sagrado (Rabinovich, 2000). Más aún, podría señalarse que persiste cierta tradición teológica que ha posicionado al tocar, no sólo en un lugar secundario en la experiencia de lo sagrado (Hartnell, 2019, p. 182), sino como vehículo del pecado: “Aquellos que se contaminan se les debe interrogar, además de otras contaminaciones, sobre tocamientos impuros, y se les debe advertir que son inmorales” (Gaume, 1850, p. 256);⁶ más tarde el tacto deviene médicamente sospechoso (Gagné, 2021).⁷

Para Derrida, sin embargo, es cuando se toma en cuenta esta estricta observancia del tocar,⁸ que la relación entre lo háptico y el poder divino en el cristianismo cobra mayor relevancia. El filósofo francés habla de un *breve tratado teológico del tocar* desarrollado por los evangelios sinópticos: “los Evangelios presentan el cuerpo crístico no sólo como un cuerpo de luz y revelación sino, de manera no menos esencial, como un cuerpo *tocante* tanto como *tocado*, como una carne tocante-tocada” (Derrida, 2000, p. 117; Derrida, 2001, p. 151). El cuerpo de Cristo no se limita a la luz —ante su desnudez, cabe afirmar, adviene el ocaso—: no hay *Corpus Christi* sin tocar. Este dato no resulta menor si se advierte, con Derrida, que este *tacto* crístico se vincula al poder divino: Jesús es el salvador *tocante*, pues toca para sanar al enfermo, o toca al muerto (o su féretro) para resucitarlo.

Jesús, sin embargo, no requiere ser el agente del tocar para propiciar la salvación o sanación. Es también el salvador *tocado*, no sólo en el sentido de la *compasión* ante el dolor de los demás —que conmueven su *corazón*; sino que, al ser *tocado* por

6 En los manuales de confesión escritos en español era común que el tratamiento de pecados sexuales fuera redactado en latín con la finalidad de prevenir que algún lector casual pudiera incurrir en pecado producto de la lectura. La referencia en el original indica: “*Se polluentes interrogentur, etiam de tactibus impudicis separatim á pollutionibus, et moneantur eos esse mortalia*”.

7 Aún si se reconoce que históricamente al tacto se le ha asignado un lugar de sospecha y restricción, no significa que haya estado desterrado de toda experiencia con lo sagrado en la tradición cristiana, por ejemplo, el misticismo o religiosas medieval (Cirlot & Garí, 2019; Jiménez, 2020).

8 Precisamente son estas regulaciones sobre el tocar las que tornan escandalosas muchas de las acciones públicas de Jesús en los evangelios. Por ejemplo, la historia de la curación de una mujer con flujo de sangre: “Si la mujer sangrante estaba en período de menstruación, según la ley hebrea estaba impura y no debía ser tocada (Lev 15: 19-30). De ordinario, dicha mujer debía permanecer en casa. Podía preparar alimentos y realizar sus oficios domésticos, pero el resto de la familia debía evitar acostarse en su cama, sentarse en su silla o tocarla” (Love, 2002, p. 91).

otros, incluso inadvertidamente, la sanación o salvación acaece—: “[p]ara ser sano y salvo, para acceder a la inmunidad, *tocarlo*, tocarlo a Él. O, mejor, tocar, sin tocarlo, en aquello que acudía al contacto de su cuerpo [...] su vestido, su manto” (Derrida, 2000, p. 119; Derrida, 2001, p. 154). El poder o la fuerza —*virtutem* o *dynamis* según los evangelios sinópticos— requiere de lo háptico: “[h]asta los fariseos carentes de fe reconocen el poder que debería emanar de este «tocar»” (Derrida, 2000, p. 120; Derrida, 2001, p. 155).

Del *breve tratado teológico del tocar* se desprende una observación crucial: la agencia táctil no reside exclusivamente en Jesús. Incluso cuando él es el objeto del tacto —al ser tocado por otros— el poder divino (curación, salvación, resurrección, perdón) fluye y se manifiesta con plena eficacia. Debe existir (con)tacto para que acaezca el *poder* divino, aunque Jesús sea receptor del tacto de otros; es decir, para que la potencia divina actúe en la historia se requiere una pasividad, una impotencia basal del *tocado*: la impotencia de Dios. Como si el cristianismo ofreciera las claves para su propia deconstrucción, a pesar del exergo que abrió esta sección.

De lo anterior tenemos una primera e importante indicación sobre la relación entre lo háptico y el poder. El poder divino, si aspira a acontecer en la historia humana, requiere de ambos: lo tocante y lo tocado, o bien, capacidad y pasividad, potencia e impotencia. El poder divino, entonces, no expresa exclusivamente la potencia del *tocante*, toda vez que no hay *salvación* ni sanación en ausencia de la pasividad del *tocado*. No hay poder sin la pasividad constitutiva del tacto. Esto se expresa mediante el *sintagma* derridiano: “Poder de la impotencia. Posibilidad de lo imposible” (Derrida, 2000, p. 150; Derrida, 2001, p. 195). ¿Cómo debemos comprender este particular enunciado que, al hacer depender al poder del tocar, lo deriva de una primordial impotencia?

2. *Pouvoir le toucher*: el no-poder en el corazón del poder

Podría argumentarse que una posición como la recién aludida reproduce una limitación: *sustancializa* la noción de poder, como si se tratara siempre de un mismo poder. Derrida ha reconocido que *poder* es una palabra de difícil tratamiento: “el ‘poder’, palabra tan problemática, enigmática e indeterminada como ninguna otra” (Derrida, 2021, p. 56). Se trata de una palabra que el filósofo francés ha asociado con no pocas dificultades: “Las palabras ‘fuerza’ o ‘poder’ [...] plantean enormes problemas. Nunca recurro a estas palabras sin inquietud, incluso si me creo obligado a designar con ellas algo irreductible” (Derrida, 2018a, p. 310). ¿En qué consiste esta dificultad asociada a la palabra poder?

Para Derrida, la dificultad no se evade ni resuelve al señalar el carácter polimorfo y múltiple del poder. Al rechazar un poder único y central (Foucault, 1976, pp. 121-129) se deja intacta la cuestión de su unidad:

[i]ncluso, como Foucault parece sugerir, si ya no se habla del Poder con mayúscula, sino de una multiplicidad dispersa de micropoderes, queda la pregunta de saber cuál es la unidad de significación que todavía nos permite llamar “poderes” a estos microfenómenos descentralizados y heterogéneos (Derrida, 2018a, p. 310; ver también Derrida, 1985; Derrida, 1997).

Esta observación no significa que Derrida abogue por un carácter unívoco del poder.⁹ Aquello que procura indagar es cómo en la dispersión de micropoderes opera una vectorización que posibilita reconocerlos como formas de poder. Aquello que Derrida (2016) afirma con respecto a la palabra deconstrucción, aplica también para la palabra poder: “no adquiere su valor sino al inscribirse en una cadena de sustituciones posibles [...] Por definición, la lista no puede cerrarse” (Derrida, 2016, p. 470). Esto implica que la palabra poder, a pesar de nombrar distintas instancias, relaciones, estrategias o fuerzas históricas, a pesar de circular a través de los sustitutos que componen su cadena de sentido, nunca se pierde en la dispersión, aun cuando nombra “algo irreductible”.

Dicho lo anterior, cabe retornar sobre la pregunta central de este trabajo: ¿qué nos enseña el problema de lo háptico con respecto a la *cadena semántica* que nos permite comprender y significar la palabra poder? En un momento central de su obra sobre el tocar, Derrida plantea una pregunta de difícil traducción: *Faudrait-il pouvoir le toucher ?*; la cual puede interpretarse de dos formas: ¿*Habría que poder tocarlo?*, o bien, ¿*habría que poder el tocar?* Derrida advierte la importancia de la palabra *poder* al interior de estas preguntas:

[e]se valor de *poder* (posibilidad, facultad, soberanía), no menos problemático, aquí y en otras partes, que el de tocar: *poder tocarlo*, a él, ser capaces de tocarlo, a él, y poder «el tocar», *ser capaces del tocar*, ser *en potencia* de ese sentido tan singular que llaman el tacto. *En potencia*, en el doble sentido de la fuerza del poder (libremente, soberanamente) y de la virtualidad indefinidamente reservada, retenida, de la *dynamis* [...] el poder-tocar (Derrida, 2000, p. 158; Derrida, 2001, p. 200).

Tres sustitutos figuran en la cita precedente al significado de poder:¹⁰ i) poder como la *posibilidad* de tocar, es decir, tener la capacidad o agencia (digamos motriz) para

9 En un texto temprano, Derrida ha señalado: “No hay un único poder, el poder de la marca. Este singular conllevaría aún a mistificaciones: alentar la creencia de que uno podría hacer algo más que oponer poderes a poderes y textos a textos, o bien, de nuevo, que la unidad del poder (y del saber) es siempre sí mismo, lo mismo, lo que quiera que sea y cualquiera sea la fuerza que representa” (Derrida, 1979, p. 144).

10 La cita anterior contiene un gesto usual en Derrida: abrir un paréntesis luego de la palabra poder con la finalidad de comunicar *la cadena de posibles sustituciones* o sinónimos que conforman su sentido o dominio (ver Derrida, 2003a, p. 199; Derrida, 2005, p. 136; Derrida, 2021, p. 64).

tocar algo o a alguien; ii) poder como *facultad* para tocar, lo cual puede interpretarse como poseer la autorización, la legitimidad, la licencia e incluso el consentimiento para *tocar* a alguien o algo; finalmente, iii) poder como *soberanía* del tocar: si no se trata de una *hegemonía* del tacto –hemos visto que Derrida procura desafiar este gesto de la fenomenología–. Entonces, ¿qué cabe entender por una *soberanía* del *tocar*? ¿designa un *dominio* sobre lo háptico, la potestad de fijar las formas y objetos del tocar; o acaso es posible determinar otra lectura de esta dimensión del poder-tocar?

La cita precedente introduce una importante precisión: la referencia a la potencia del poder-tocar. Según Derrida (2000, 2001), potencia tiene un sentido doble. Por un lado, designa la fuerza del poder, y el filósofo francés remite nuevamente a la soberanía, es decir, a la capacidad para ejecutar o propiciar el acto de tocar. Por otro lado, potencia también se refiere a la capacidad pasiva, aquello que existe en calidad de posibilidad sin una manifestación efectiva, como la energía contenida en el agua tranquila de una represa. Reaparece acá lo derivado del *breve tratado teológico del tocar*: la articulación entre actividad y pasividad que posibilita toda experiencia del tocar. De manera que poder-tocar nunca depende exclusivamente de la agencia, de la capacidad o la fuerza, del afán o la pujanza, el brío o el denuedo; pues toda experiencia del poder-tocar solicita como condición de posibilidad la pasividad, la inacción, el colapso, la imposibilidad, el colapso de las fuerzas.

Esta pasividad constitutiva de lo háptico se explica por el lugar de la hetero-afección en toda experiencia del tocar. Nunca soy completamente amo o señor del tocar (si por esto se entiende poseer la agencia, la facultad o la soberanía absoluta para tocar), toda vez que cualquier experiencia de lo háptico presupone una pasividad constitutiva: no hay tocar sin otro. Ni siquiera al tocar mi propia piel soy autónomo soberano, pues

tocar es tocar a alguien o algo, tocar *otra cosa*, tocar *lo otro* –o no es nada, no es tocar. Incluso cuando uno se toca, o cuando el tocante se toca él mismo, toca otra cosa que a sí mismo, es tocado por otra cosa [...] Hay entonces en sí otro (Derrida, 2000, pp. 275-276; Derrida, 2001, p. 350).

Únicamente puedo acceder a la experiencia del tacto al recibir o por medio de (lo) otro, de ahí el vínculo que señala Derrida entre lo háptico y la hospitalidad (Derrida, 2000, p. 252; Derrida, 2001, p. 319). Dado lo anterior, del enunciado: *nunca soy soberano absoluto del tacto*, nunca podría derivarse una licencia para tocar sin reciprocidad o contra el consentimiento de otros. Solo una horrenda violencia podría afirmar: como no hay soberanía háptica absoluta, se admite todo tocar, incluso sin tomar el parecer del otro. Por el contrario, la afirmación de Derrida me hace más responsable que nunca por la alteridad en toda experiencia del tacto (Rabinovich, 2018, pp. 137-149). Si mi tacto lesiona al otro, y como no hay tocar sin otro, entonces

todo el campo de experiencias de lo háptico colapsa y con ello, la vida misma pues no hay mundo sin tocar.¹¹

Esta condición del tacto como experiencia radical de la alteridad es central en el proyecto de Derrida, pues implica introducir una ruptura al interior de lo que denomina la *tesis continuista*, la *ilusión de inmediatez* o el *tacto espiritual* que ha primado en fenomenología. Husserl, por ejemplo, afirma la superioridad del tacto con respecto a la vista: “[l]a diferencia entre los dos «sentidos» reside en que la relación del tacto consigo mismo (y por lo tanto su evidencia fenomenológica reflexiva) es *inmediata, espontánea, directa, intuitiva* y sin equivalente de espejo o de mediación” (Derrida, 2000, pp. 195-196; Derrida, 2001, p. 248). Para esta tradición fenomenológica, a diferencia de la mirada, el tacto se repliega sobre sí inmediatamente, próximo como la piel al rozarse a sí misma: reapropiación de lo propio.

Pero, justo aquí yace la crítica derridiana: tampoco el tacto es inmediato en ninguna circunstancia, ni siquiera cuando *junto* las yemas de mis propios dedos, si por esto se entiende la ausencia de *intermediarios, prótesis* u otros:

no hay tocamiento sin intervalo (película, membrana «que separa la piel de las cosas y que nosotros no sentimos»), y como esta interposición queda disimulada, pues bien, el olvido de tal mediación genera la creencia *ilusoria* en la inmediatez del contacto (Derrida, 2000, p. 284; Derrida, 2001, p. 361).

No hay tacto sin intervalo, sin espaciamento y sin intermediario, pues en un contexto de pura continuidad, ningún tocar sería posible. Es decir, como condición de posibilidad, lo háptico solicita una abertura, una ruptura, una diferencia irrecusable, una prótesis técnica —que no deja de multiplicarse— sin la cual mi propia piel me resultaría inaccesible. Y ningún *tocante* es soberano pleno de este intervalo, de este espaciamento y de los suplementos técnicos que median en toda experiencia del tocar: lo háptico solicita siempre a (lo) otro. No hay autoafección sino por el rodeo de una heteroafección. Luego, ninguna experiencia de lo háptico puede recusarse de una impotencia constitutiva.

No hay poder-tocar sin una pasividad o impotencia constitutiva. Esta aproximación al campo de lo háptico muestra una condición muy particular del poder: la cadena de posibles sustituciones que dota a esta palabra de sentido no puede reducirse a sinónimos relativos a la potencia, la capacidad, la agencia, el dominio o la soberanía; toda vez que no hay poder en ausencia de aquello que Derrida denomina *impoder*

11 Una problemática prevista en la obra de Derrida, tiene que ver con experiencias del tocar mediadas por nuevas tecnologías de la información o recursos cibernéticos, los cuales, en ningún caso, anulan la responsabilidad de *cuidar* al otro que solicita toda experiencia del tocar, incluso ahí donde son las máquinas las que constantemente ‘*nos tocan*’ (Ley & Rambukkana, 2021). Lo anterior abre todo un campo de investigación ética a medida que labores de cuidado y monitoreo de la salud de las personas (adultos mayores en particular) es masivamente asumido por sistemas cibernéticos (Robins, Brown, Atkin, Dolezal & Nettleton, 2025).

(*impouvoir*).¹² El filósofo francés presenta esto en una discusión en torno al *dolor*, afección que intima con lo háptico,¹³ en particular, ante la cuestión sobre el sufrimiento de los animales —que Derrida ha asociado al problema de *la mano del hombre*—:

«¿Pueden sufrir?» viene a ser preguntarse: «¿Pueden *no* poder?» [«*Peuvent-ils ne pas souffrir ?* »] ¿Y qué hay de esta impotencia? [Et qu'oi de cet *impouvoir ?*] ¿Qué de ese no-poder en el seno del poder? [Quel est ce non-pouvoir au cœur du pouvoir ?] ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud de compartir la posibilidad de esta im-potencia [*im-pouvoir*], a la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia (Derrida, 2006, p. 49; Derrida, 2008, p. 44).

Briggs (2022) ha señalado que el recurso a nociones como *impoder* o *no-poder* no designan la ausencia de poder, tampoco la incapacidad o la mera impotencia. Remiten, por su parte, a una pasividad fundamental:

la condición diferencial por la cual el poder originariamente se divide y difiere, refiere y retransmite, de modo tal que el poder se debe siempre a un pasado absoluto e irrecuperable, siempre asediado por algo ajeno a la semántica y la historia del poder (Briggs, 2022, p. 70-71).

De modo que *no-poder* o *impoder* es la forma de indicar que el poder no se da partir de sí mismo, ni se deriva exclusivamente a partir de la cadena semántica de la capacidad, la actividad, la fuerza, la agencia, la potencia, el dominio. El *no-poder* en el corazón del poder designa la pasividad fundamental del diferencial de condiciones, ajenas a la semántica de la potencia, que propician cualquier experiencia del poder: *no hay poder-tocar*, lo reiteramos, *sin (lo) otro*, sin su arribo o mediación, algo que nunca se puede prever, proveer, disponer o dominar de modo *absoluto*. No hay poder-tocar sin una pasividad fundamental, sin un *impoder* o *no-poder* que bombea en el corazón de cualquier experiencia del poder.

12 La noción *impoder* ha aparecido temprano en la obra de Derrida, a partir de su lectura de Artaud, y no es sinónimo de *impotencia*: “El *impoder*, tema que aparece en las cartas a J. Rivière, no es, como se sabe, la simple impotencia, la esterilidad del «nada que decir» o la falta de inspiración. Por el contrario, es la inspiración misma: fuerza de un vacío [...] fecundidad del *otro* aliento es el *impoder*” (Derrida, 1989, p. 242). El término ha aparecido también con referencia a Hegel (Derrida, 1972, p. 126). El filósofo francés también ha utilizado la expresión: “poder (poder sin poder)” (Derrida, 1995, p. 31).

13 Frédérique de Vignemont (2017) sostiene que la fenomenología espacial que caracteriza al dolor lo aproxima al campo de lo háptico, sin reducir lo uno a lo otro: “Por un lado, si únicamente se tienen sensaciones dolorosas sin sensaciones táctiles, los límites del propio cuerpo son menos distintivos y uno es menos propenso a sentir nuestro cuerpo como propio. Por otro lado, si únicamente se tienen sensaciones táctiles sin sensaciones dolorosas, uno es más propenso a perder noción de aquello que nos conforma y que debemos proteger” (De Vignemont, 2017, p. 475).

Nunca se puede ser soberano absoluto del tocar, pues toda experiencia de lo háptico remite a una pasividad fundamental: todo *tocante* depende de la mediación de (lo) otro, de aquello que nunca se puede dominar o prever enteramente, incluso al tocarse a sí mismo. Desde que la soberanía del tacto está (re)partida, soy absolutamente responsable del otro. El poder-tocar ha revelado, en la experiencia límite de la afección que denominamos *dolor*, el *impoder* o *no-poder* como las condiciones diferenciales, ajenas a la cadena semántica de la potencia y de la agencia. No hay poder que se dé a partir de sí mismo, de la sola potencia o fuerza, pues toda experiencia del poder – posibilidad, facultad, soberanía– se da a partir de algo diferente de sí mismo, de alguna pasividad irrecusable: no hay poder, sino formas de *poder-tocar*; el poder participa de la fenomenalidad de lo háptico, y así, de su pasividad constitutiva.

3. Soberanía clásica: *toucher à des femmes*

Históricamente la soberanía no es solo aquello que regula lo háptico, también lo subsume en sus ritualizaciones. Diversas ceremonias medievales vinculadas a la soberanía¹⁴ incorporaban actos de toque simbólico. Un ejemplo destacado es la unción real – generalmente en la cabeza–, realizada por una autoridad religiosa –comúnmente con la mano– durante los rituales de coronación (Hartnell, 2019, pp. 198-199). A partir del siglo XVII se reposicionó en la mayoría de las cortes europeas una antigua ceremonia: el beso de la mano del soberano. Considerada entonces como un legado del imperio romano, dicha ceremonia acontecía con el arribo del año nuevo, cuando los magistrados y la nobleza acudían a la corte para besar la mano del soberano, como una expresión de la lealtad entre la nobleza y la corona (Merlotti, 2021, p. 161). Los rituales de juramentación no se limitaban al decir, en tanto que suponían diversas formas de *darse la mano* (Le Goff & Troung, 2005, p. 135) o, bien, incluso el característico beso que sellaba el pacto con el maligno (Zamora, 2016, p. 31). De modo que lo háptico no es solo un objeto por restringir, sino que se ubica en las estructuras que *glorifican* la soberanía.

Corresponde en esta última sección indagar el modo en que Derrida aborda la relación entre la soberanía, esa que el francés denominó *tradicional*, y lo háptico. En la sección anterior, a partir de la discusión sobre el *poder-tocar* hemos considerado un aspecto central: la cadena de sustituciones que permite significar la palabra poder no puede limitarse a nociones derivadas de la potencia (capacidad, posibilidad, acción,

14 Peggy McCracken (2017), en un texto que lleva por título *La piel de una bestia*, indica que no todas las relaciones medievales de dominio y poder pueden ser comprendidas como relaciones de soberanía: “Autores medievales, al describir relaciones políticas, utilizan términos como *dominium*, *jurisdiction*, *majestas*, así como *regimen* para designar dominio o señorío sobre otros. En el francés antiguo encontramos *seigneurie* o *maistríe* [...] algunos historiadores se cuestionan si la noción soberanía es apropiada para designar relaciones políticas medievales y reconocen que no hay tanta evidencia en sociedades feudales tempranas, donde el derecho de gobernar se confundía con otros derechos o potestades, y el gobierno se basaba en la lealtad personal a un señor, no en una obligación colectiva ante una oficina pública en ejercicio” (McCracken, 2017, p. 5).

violencia), la agencia (autonomía, facultad), el dominio,¹⁵ o la soberanía; pues no hay poder sin *impoder* o *no-poder*, sin una pasividad fundamental, aquella del tacto, que nunca puede darse sin la mediación de (lo) otro. Hemos dejado antes una cuestión en suspenso: ¿cómo aborda Derrida la imbricación entre la soberanía y lo háptico?

El filósofo francés recuerda que la tradición política, desde su desarrollo temprano, ha entendido que

la obra del político, el acto o la operación propiamente políticos consisten en crear (producir, hacer, etc.) el máximo de amistad posible [...] El *télos* del Estado (*pólis*) es el «vivir bien» (*toe u zēn*) y el bien-vivir corresponde a la positividad de un vivir-juntos (*sy zēn*). Esto no es otra cosa sino la amistad en general (Derrida, 1998, p. 225).

Los seres humanos reúnen sus capacidades, su fuerza, su potencia para propiciar una buena vida común (amistad) sin que ello implique destruir la Tierra. Aquí ubica Derrida, con referencia a Hobbes,¹⁶ el problema de la soberanía: la reunión de la potencia humana asume la forma de una artificialidad, “una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte” (Derrida, 2018, p. 49). Los seres humanos reúnen su fuerza, sus capacidades y habilidades mediante una artificialidad protética para propiciar *el máximo de amistad* posible, esto es, una buena vida común. Amistad, insiste Derrida, que debe desprenderse del fantasma de la semejanza (hermano).

Dado lo anterior, Derrida (2018b) entiende que la deconstrucción no aspira a una *no-soberanía*. Su proyecto procura “una deconstrucción *lenta y diferenciada* de esa lógica y del concepto dominante, clásico, de soberanía, del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar en una despolitización” (Derrida, 2018b, p. 103). De modo que el problema planteado por la soberanía no se resuelve en una transferencia al otro, no debe “limitarse la deconstrucción de la soberanía a deconstruir la soberanía en cuanto es la mía pero para transferirla al otro” (Derrida, 2018b, p. 289). De nada sirve traspasar la soberanía a otro si en la cesión no se inquietan o modifican su indivisibilidad.

La indivisibilidad de la soberanía es sostenida y desplegada por varios motivos abordados por Derrida, del cual nos interesa uno: *la diferencia sexual* que recorre el

15 Es oportuno recordar que el dominio es un problema central en las reflexiones de Derrida en torno al poder, particularmente con respecto a la noción *Bemächtigungstrieb* de Freud, que el francés prefiere traducir como *pulsión de dominio* (Derrida, 1980, p. 431; Derrida, 2019, p. 359). Malabou (2023, pp. 139-179) ha indicado que el proyecto de Derrida es ambiguo con respecto a una deconstrucción del poder en tanto dominación. He propuesto una revisión de esta crítica en (Soto-Morera, 2025).

16 Un anhelo político que podría ser de aspiración hobbesiana: “lo político es, por encima de la búsqueda de control u homogeneización de cuerpos, sociedades o estados, el conjunto de prácticas que hacen posible, en espacios específicos, la vida, y por consiguiente, la existencia de un espacio común” (Pimentel, 2021, p. 131).

amplio espectro de la soberanía entre el mandatario, el Estado y el sujeto individual. Se trata de una cuestión anunciada en el título del último seminario *La bestia y el soberano*:

la bestia era con frecuencia la cosa viva que había que someter, dominar, domesticar, lo mismo –con una analogía no insignificante– que la mujer, el esclavo o el niño [...] el soberano aparecía casi siempre en la figura masculina del rey, del amo, del jefe, del padre de familia o del marido (Derrida, 2018b, p. 92).

El soberano como *señor* que somete la cosa viva (mujer, esclavo, niño, animal)¹⁷ es una vieja raíz que nutre el concepto clásico de soberanía, de nuevo, su indivisibilidad, núcleo de una *ipseidad* autónoma.

En el seminario *La bestia y el soberano* aparece la cuestión del tocar. Derrida (2018b) sigue la pista a un texto de Paul Valéry, *La Soirée avec M. Teste*. A criterio del filósofo francés el primer párrafo debe ser leído con mucho detenimiento pues introduce una tensión diferencial entre autonomía y automaticidad, *ipseidad* y marioneta con respecto a la soberanía donde lo háptico ocupa un lugar singular:

La bêtise n'est pas mon fort. J'ai vu beaucoup d'individus, j'ai visité quelques nations, j'ai pris ma part d'entreprises diverses sans les aimer, j'ai mangé presque tous les jours, j'ai touché à des femmes (Valéry, 1919, p. i).¹⁸

La cita anterior inicia con la referencia a la voz femenina «la bêtise» (la bestialidad, la bobada, la idiotez, la estupidez, la tontería, la memez, la imbecilidad, la necedad), noción derivada de *la bête* (la bestia). La *bêtise* es aquello separado del yo autónomo: la bestialidad no es mi fuerte. Derrida observa que la primera línea en el texto de Valéry distingue escrupulosamente la *bestialidad* de la *ipseidad* soberana. Se trata de un yo al que no le suceden las cosas, pasivamente, sino que es el *agente* que propicia y desencadena los acontecimientos:

yo [moi], conciencia lúcida, yo [moi], inteligencia despiadada que no cede ante ningún reflejo físico ni social, ante ninguna reacción codificada, yo asesino de la marioneta, es decir, el animal-máquina dentro de mí, el animal que reproduce, que repite bobamente [bestialmente] los programas codificados (Derrida, 2018b, p. 229).

17 La filósofa argentina Mónica Cragnolini (2021) ha señalado la continuidad entre la crueldad contra los animales no humanos para el consumo en masa y el sometimiento de las mujeres en lo que ha denominado *virilidad carnívora*: "El soberano es «carnívoro» porque tiene esa posibilidad de disponer de la vida y de la muerte de los otros [...] mujeres, niños y animales" (Cragnolini, 2021, p. 23).

18 Debido al análisis que Derrida propone a partir del estilo de escritura de Valéry en este párrafo, y el análisis que será propuesto en adelante, he decidido recurrir al texto original. Ofrezco una traducción disponible al español de *La velada en casa del Señor Teste*: "La estupidez no es mi fuerte. He visto a muchos individuos; he visitado algunas naciones; he tomado mi lugar en diversas empresas sin amarlas; he comido casi todos los días; he tocado a las mujeres" (Valéry, 1971, p. 16).

No hay soberanía en sentido clásico sin la idea o el sueño de una ipseidad autónoma. Este núcleo de decisión, que se asume agencia pura y no mera reacción, constituye una autonomía no maquinal:¹⁹ por el contrario, es libre, espontánea, y autodeterminada.²⁰

Sin embargo, el primer enunciado que declara la autonomía de la *ipseidad* en el texto de Valéry (1919, p. i; 1971, p. 16), es seguido por un conteo, descendente, de actividades realizadas por ese *yo soberano*: ve, asume, come y toca. El *tocar* viene al final del recuento, pero más que la posición, a Derrida (2018b) le interesa la forma en la cual se comunica este tocar: “j’ai touché à des femmes” (Valéry, 1919, p. i) [“he tocado a las mujeres” (Valéry, 1971, p. 16)]. Este modo de comunicar lo háptico comunica una automaticidad en la autonomía del *yo soberano*:

Las cosas no le suceden, las hace y las hace suceder, en un «yo» [je], un «yo» [moi, je] que actúa siempre, que siempre hace esto o aquello. Y, entre todo lo que «he hecho», todo lo que el «yo» [moi, je] ha hecho, hay un «toqué a mujeres» cuya gramática, una vez más, es difícil de traducir. No dice siquiera: «toqué mujeres», sino «toqué a mujeres» (Derrida, 2018b, p. 235).

Se trata de un *yo*, pretendidamente autónomo, “que tocó soberanamente a mujeres” (Derrida, 2018b, p. 237). Lo que llama la atención de Derrida es el contraste entre la declaración inicial, de un *yo soberano*, autónomo, apartado de *la bestialidad*, de lo *maquinal*, de la mera *reacción* o *repetición* automatizada, pero que, al cierre del recuento, en la *quinta* y última actividad, declara que toca a mujeres de modo reflejo. Lo háptico, que se descarga sobre el cuerpo de las mujeres, se anuncia en una gramática que no corresponde a un *yo autónomo*, más bien, se trata de un movimiento *automatizado*:

Apenas las tocó, y no mujeres, de forma transitiva, sino a mujeres. Como de lejos, distraídamente, mecánicamente, sin deseo, de paso, al paso de las paseantes que uno apenas toca, que roza o palpa y con las que, al tocarlas, apenas coquetea [...] [A] tocar mujeres, toca a mujeres, la emprende con ellas, puesto que se trata de una especie de empresa, una especie de negocio (Derrida, 2018b, pp. 236-237).

19 Diversas discusiones llevan a Derrida a analizar el emparejamiento orgánico-inorgánico y, su extensión, espontáneo-programado: “la máquina estaría, en cambio, abocada a la repetición. Estaría abocada a reproducir impasiblemente, insensiblemente, sin órgano ni organicidad, la orden recibida. En estado de anestesia, obedecería u ordenaría sin afecto ni autoafección, como un autómatas indiferente, un programa calculable. Su funcionamiento, si no su producción, no precisaría de nadie. Además, es difícil concebir un dispositivo meramente maquinal sin cierta materia inorgánica [...] La automaticidad de la máquina inorgánica no es la espontaneidad que se otorga a lo vivo orgánico” (Derrida, 2003b, p. 33).

20 Esta tensión diferencial entre autonomía y automatismo representa una condición que para Derrida constituye a todo viviente: “El ser vivo es automotor, autónomo, absolutamente espontáneo, soberanamente automotor y, simultáneamente programado como un reflejo automático” (Derrida, 2018b, p. 263); no hay viviente sin esta *différance* entre autonomía y automaticidad, entre procesos deliberados y reflejos. De ahí que la soberanía del viviente individual está partida y repartida, nunca resulta indivisible, ni sostenida o dada de sí a sí.

El repliegue de la soberanía sobre una ipseidad indivisible, autónoma y agente, tiene como anverso el carácter *maquinal* de *repetición automatizada* o de *movimiento reflejo* de un tacto descargado sobre el cuerpo de las mujeres. Pero no cualquier tocar: la soberanía clásica, aquella que *El soberano* ejerce sobre *la cosa viva*, descansa sobre una *háptica-maquinal* contra mujeres. Aquí se juega la diferencia sexual que soporta la soberanía clásica: *toca a mujeres*, sin reciprocidad, sin consentimiento, mecánicamente, repetidamente. Una *háptica* refleja, mecánica, autómatas y profundamente violenta que posibilita, sostiene y reproduce la soberanía tradicional desde los espacios públicos a las habitaciones privadas: hay soberanía en sentido clásico, esto es, indivisible, autónoma, libre, agencial no sólo porque hay enemigo público (Schmitt, 1991, p. 29) sino porque se *toca* mecánica, refleja y sistemáticamente *a mujeres*. Háptica maquinal, aunque performática: produce la *cosa viva* por someter, solo entonces algo como un enemigo cobra relevancia. Se trata de la diferencia sexual que, en Derrida, sostiene la idea clásica de soberanía.

Laura Llevadot (2022) recuerda, a partir de los estudios de Segato (2003, pp. 21-54) en Brasilia, que la violación cruenta no acusa un *móvil sexual*. A menudo las víctimas no resultaban deseables a ojos del violador, simplemente *debía hacerse* —como un *autómata*, maquinalmente, de modo reflejo—, pues existimos en el interior de un arreglo socio-institucional donde la violación no es una excepción sino lo *automático* que soporta la *autonomía* soberana. El paradigma de la violación cruenta es la *manada*, pues incluso el violador que actúa sólo —como en la dialógica bajtiniana— responde siempre a otros hombres:

La sociedad de los hermanos es una sociedad de agresores [...] habrá que admitir que el derecho sobre el cuerpo de las mujeres se incorpora en la sociedad moderna, porque el ideal de la fraternidad reposa sobre la violación organizada (Llevadot, 2022, p. 65).

Según el análisis de Derrida, participamos de una tradición que ha asentado la ipseidad autónoma de la soberanía clásica sobre la *automaticidad*, el movimiento reflejo de una háptica maquinal que permite (de)marcar mediante el tocar *la cosa viva* sometida al dominio de *El soberano*: el cuerpo de las mujeres.

Lo háptico reflejo que nutre la soberanía tradicional —su ipseidad soberana— opera como un *tacto de Midas* que *feminiza* todo lo que toca: la cosa viva por someter. Como recuerda Llevadot (2022):

En los cuerpos de las niñas que hemos sido, además de fábricas, que las hay, hay también miradas lascivas y toqueteos en el autobús, eso en el mejor de los casos. Médicos de largas manos, amigos de la familia, cuando no padres o hermanos, hicieron de nuestros cuerpos aún infantiles una mercancía más en el prodigioso circuito del deseo. No hay mujer que no lo haya vivido [...] La masculinidad, la pulsión de dominio, no hace distinción de género ni de clase, pero pertenece a

un género y tiene predilección por la vulnerabilidad. Feminiza lo que toca. Lo convierte en deseo de opresión (p. 23).

La soberanía que Derrida denominó clásica es (re)producida por una serie de procesos reflejos, mecánicos y automáticos. Particularmente, si atendemos a la filósofa Laura Llevadot (2022), depende de una háptica general —que recorre todo el espacio social— que *feminiza* lo que toca —incluso a otros hombres—, en un ejercicio de perpetua demarcación de *la cosa viviente* sometida al poder soberano. *Tocar a mujeres* es el automatismo que posibilita la pasividad vulnerante que solo admite en la *cosa viviente* por someter. *El soberano toca a mujeres*, para demarcar su dominio —en su doble acepción de sometimiento y territorio—, al tiempo que no admite ser tocado: inmunidad háptica, como si la pasividad no fuera lo suyo, *como si no fuera su fuerte*. Ante esta idea de soberanía hay que recordar al soberano: sin pasividad, ningún tacto, ningún poder es posible; sin pasividad, no hay soberanía.

Conclusión: por otro reparto de la *pasividad*

La soberanía que Derrida denomina *tradicional* participa de una *háptica generalizada*, desarrollada “por toda clase de onto-teo-ideologías de la inmediatez” (Derrida, 2001, p. 432). Se trata de un tacto que *reapropia*, que pretende subsumir lo otro en la mismidad, o para decirlo con Laura Llevadot (2022), que *feminiza* todo lo que toca, para delimitar el objeto que sirve de destino a la pulsión de dominio —*Bemächtigungstrieb*, tan importante en Derrida—. Háptica automática, refleja y violenta que solicita, en un mismo giro, inmunidad táctil. Ya la mitología nos ha prevenido sobre este reparto de lo háptico: *Midas*, aquel rey sometido a su propio tocar, un tocar que anulaba la alteridad, que subsumía todo lo tocado en la mismidad del metal, y con ello, amenazó su propia vida, pues sin (lo) otro no hay tocar, y sin tocar no hay poder, ni mundo posible.

¿Puede tocarse el soberano? Debemos recordarle, a todo representante de la soberanía clásica, en toda ocasión, que ningún tacto le es dado si se confía solo a sí mismo, a su *capacidad*. Toda experiencia del tocar se repliega sobre una pasividad constitutiva, que solicita (lo) otro, su presencia, su mediación, y así, su cuidado: lo háptico es posible por una pasividad constitutiva de todo poder-tocar. Esto último sugiere la necesidad de otro *reparto* de la pasividad, no como lo meramente sometido —lo *feminizado* por la soberanía clásica— sino como lo abierto al evento del otro, que no depende de mí y que nunca puedo gobernar enteramente: el *corazón* del no-poder en toda experiencia del poder, de todo poder-tocar.

Una transformación del campo de lo sensible —de las formas de sentir y del tocar— afecta basalmente los fundamentos de la soberanía, al modificar las estructuras de poder-tocar que la sostienen. Mouffe (2018) sugiere que la regulación del espacio cultural nunca obedece a razones meramente *presupuestarias*, sino porque: “logran

llegar a los seres humanos en el nivel efectivo. De hecho, es aquí donde reside el gran poder del arte, en su capacidad para hacernos ver las cosas de una manera diferente, para hacernos sentir nuevas posibilidades” (Mouffe, 2018, pp. 102-103). Esto nos lleva a considerar formas del tocar que no reduzcan lo *tocado* a la *cosa viva por someter*, sino que abran espacios de interlocución háptica entre los cuerpos, lo cual, necesariamente implicaría otro reparto del poder (posibilidad, facultad, soberanía, *impoder*).

La filósofa colombiana Laura Quintana (2020) aborda el problema del lugar de los afectos. Desde su perspectiva, estos designan la relación entre los cuerpos —la forma en que se afectan mutuamente—, más que emociones restringidas al ámbito psicológico individual, con la finalidad de pensar los afectos políticos. Incluso de la rabia —no del resentimiento— es posible ubicar derivas poéticas; es decir, formas capaces de movilizar relaciones entre los cuerpos que propicien otra elaboración del sentir, del pensar y de imaginar otras maneras de producir o reconfigurar lo común. Se trata de una afectividad que permita sentir incluso aquello ausente, *el cuerpo de las que ya no están*:

el nombre de cada uno de los cuerpos silenciados es imborrable y no se puede meramente enumerar y acumular como cifra; más bien vale por cada uno de los cuerpos de las mujeres que protestan; lo que le pase a una les pasa a todas [...] Pero lo común aquí no es un cuerpo unitario, es más bien la resonancia que se crea en la rabia política canalizada de cuerpos diversos que gritan su potencia, su deseo, su igual capacidad (Quintana, 2021, p. 386).

Sin otras formas del tocar,²¹ sin otro *reparto de lo sensible*, ninguna otra soberanía, tampoco nuevas formas del poder, serán posibles. Sin otra háptica no habrá ningún otro mundo, para los cuerpos que están, ni para los cuerpos de quienes persisten más allá de su presencia física.

Referencias

- Baring, E. (2014). The politics of writing: Derrida and Althusser. En Z. Direk, L. Lawlor (Eds.), *A companion to Derrida* (pp. 287–303). Blackwell.
<https://doi.org/10.1002/9781118607138.ch17>
- Beardsworth, R. (1996). *Derrida & the Political*. Routledge.
- Bennington, G. (2000). *Interrupting Derrida*. Routledge.

21 En investigaciones recientes sobre los museos, que tradicionalmente son espacios que regulan estrictamente lo háptico, lugares de ver y *no tocar*, se plantean las posibilidades y recursos (entre ellos digitales) que permitan nuestras experiencias sensibles para las personas visitantes, donde el tacto sea una forma de interacción con las obras, cuestión primordial para personas no videntes (Marfoglia, Santilli, Generosi, Mengoni, Giaconi & Ceccacci, 2025).

- Biset, E. & Penchaszadeh, A. (2016). Politique et Déconstruction. Prolégomènes pour une lecture politique de Jacques Derrida. En L. Llevadot, J. Riba, P. Vermeren (Eds.). *Barcelone pense-t-elle en français. La lisibilité de la philosophie française contemporaine* (pp. 55–70). Harmattan.
- Briggs, R. (2022). *The Animal-To-Come. Zoopolitics in Deconstruction*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474493949.001.0001>
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- Cirlot, V. & Garí, B. (2019). ConTact. Tactile Experiences of the Sacred and the Divinity in the Middle Ages. En D. Carrillo, D. Nieto, P. Acosta (Eds.), *Touching, Devotional Practices, and Visionary Experience in the Late Middle Ages* (pp. 237–265). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26029-3_9
- Cisney, V. (2018). *Deleuze and Derrida. Difference and the power of the negative*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748696239>
- Contreras, C. & Agüero, J. (2017). *Jacques Derrida: envíos pendientes. Im-posibilidades de la democracia*. Cenaltes.
- Cragolini, M. (2021). *Vivir de la sangre de otros. La violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales*. Universidad Nacional del Litoral.
- De Vignemont, F. (2017). Pain and Touch. *The Monist*, 100(4), 465–477. <https://doi.org/10.1093/monist/onx022>
- Derrida, J. (1972). Le puits et la pyramide. En J. Derrida, *Marges de la Philosophie*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1979). Scribble (writing-power) (C. Plotkin, trad.). *Yale French Studies*, 58, 117–147. <https://doi.org/10.2307/2929975>
- Derrida, J. (1980). *La carte Postale De Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion.
- Derrida, J. (1985). Au-delà du principe du pouvoir. *Horizons*, 82(3), 4–14. <https://doi.org/10.3917/rdes.082.0004>
- Derrida, J. (1989). La palabra soplada. En J. Derrida, *La escritura y la diferencia*. (P. Peñalver, trad.). Anthropos. (Original publicado en 1967).
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (J. Alarcón, & C. De Peretti, trad.). Trotta.
- Derrida, J. (1997). «Ser justo con Freud» La historia de la locura en la edad del psicoanálisis. En J. Derrida, *Resistencias del psicoanálisis* (pp. 103–167). (J. Piatigorsky, trad.). Paidós. (Original publicado en 1991).
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. (P. Peñalver & F. Vidarte, trad.). Trotta. (Original publicado en 1994).
- Derrida, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée.

- Derrida, J. (2001). *El tocar*, Jean-Luc Nancy (T. Agoff, trad.). Amorrortu.
- Derrida, J. (2003a). *Voyous. Deux Essais sur la Raison*. Galilée.
- Derrida, J. (2003b). La cinta de máquina de escribir (Limited Ink II). En J. Derrida, *Papel máquina. La cinta de escribir y otras respuestas*. (pp. 31–128). (C. De Peretti, & P. Vidarte, trad.). Trotta. (Original publicado en 2001).
- Derrida, J. (2005). *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*. (Pasanen, O. Trad.). Fordham University Press.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (C. De Peretti, & C. Rodríguez, trad.). Trotta.
- Derrida, J. (2016). Carta a un amigo japonés. En J. Derrida. *Psyché. Invenciones del otro* (pp. 465–472) (C. De Peretti, trad.). La Cebra. (Original publicado en 1987).
- Derrida, J. (2018a). Postfacio: hacia una ética de la discusión. En J. Derrida, *Limited Inc* (pp. 229–321). (J. Pavez, trad.). Pólvara.
- Derrida, J. (2018b). *La bestia y el soberano. Volumen I (2001–2002)*. En M. Lisse; M. Mallet; G. Michaud (Eds.) (C. De Peretti, & D. Rocha, trad.), Manantial. (Original publicado en 2008).
- Derrida, J. (2019). *La Vie la Mort. Séminaire (1975–1976)*. (P. Brault; P. Kamuf. Eds.). Seuil.
- Derrida, J. (2021). *Hospitalité I. Séminaire (1995–1996)*. P. Brault, P. Kamuf (Eds.). Éditions du Seuil.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Fraser, N. (1984). The French Derrideans: Politicizing Derrida or Deconstructing the Political? *New German Critique*, 33, 127–154. <https://doi.org/10.2307/488357>
- Fried, G. (2000). *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300080384.001.0001>
- Gagné, A. (2021). *Embodying the Tactile in Victorian Literature. Touching Bodies/Bodies Touching*. Lexington Books. <https://doi.org/10.5040/9781666990157>
- Garrington, A. (2013). *Haptic Modernism. Touch and the Tactile in Modernist Writing*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748682539-002>
- Gaume, J. (1850). *Manual de los confesores*. Imprenta de La Voz de la Religión. Fondo Emeterio Valverde y Tellez, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Gianniri, L. (2021). Haptic touches in COVID-19 times: reaching and relating in the archives. *Journal of Psychosocial Studies* 14(3), 245–256. <https://doi.org/10.1332/147867321X16291285770724>
- Hartnell, J. (2019). *Medieval Bodies. Life, Death and Art in the Middel Ages*. Profile.
- Jiménez, L. (2020). Ver, tocar, creer: travesías de la mirada religiosa en las estampitas devocionales. *Aisthesis*, 68, 161–178. <https://doi.org/10.7764/68.9>

- Le Goff, J. & Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. (J. Pinto, trad.) Paidós. (Original publicado en 2003).
- Ley, M. & Rambukkana, N. (2021). Touching at a Distance: Digital Intimacies, Haptic Platforms, and the Ethics of Consent. *Science and engineering ethics*, 27(5), 63, 1–17. <https://doi.org/10.1007/s11948-021-00338-1>
- Llavadot, L. (2020). *Jacques Derrida: Democracia y soberanía* (J. Bassas, trad.). Gedisa (Original publicado en 2018).
- Llavadot, L. (2022). *Mi herida existía antes que yo: Feminismo y crítica de la diferencia sexual*. Tusquets.
- Love, S. (2002). Jesus Heals the Hemorrhaging Woman. En W. Stegemann, B. Malina, G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels* (pp. 85–102). Fortress.
- Malabou, C. (2023). *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*. (H. Pons, trad.). La Cebra/Palinodia. (Original publicado en 2022).
- Marfoglia, A. Santilli, T., Generosi, A., Mengoni, M., Giaconi, C., & Ceccacci, S. (2025). Co-designing a Virtual Museum Application with a Haptic Interface Involving People with Vision Impairments and Blindness. *The International Journal of the Inclusive Museum*, 18(2), 201–230. <https://doi.org/10.18848/1835-2014/CGP/v18i02/201-230>
- McCracken, P. (2017). *The Skin of a Beast. Sovereignty and Animality in Medieval France*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226459080.001.0001>
- Merlotti, A. (2021). Oath-taking and Hand-Kissing: Ceremonies of Sovereignty in a ‘Monarchia composita’ of the States of the House of Savoy from the Sixteenth to Nineteenth Centuries. En A. Kalinowske; J. Spangler, *Power and Ceremony in European History. Rituals, Practices and Representative Bodies since the Late Medieval Age*. Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350152212.ch-009>
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. (I. Laclau, trad.). Siglo XXI.
- Pimentel, J. (2021). *Monstruosa tierra. Una lectura de Leviathan*. EUNA.
- Pisano, L. (2021). Noli me tangere: The profaning touch that challenges authority. En R. Aumiller (Ed.), *A Touch of Doubt* (pp. 122–138). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110627176-007>
- Protevi, J. (2001). *Political Physics. Deleuze, Derrida and the Body Politic*. The Athlone Press.
- Quintana, L. (2020). *Políticas de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11qdw8>
- Quintana, L. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Herder.
- Rabinovich, S. (2000). La huella de la excedencia: los ojos de Edipo y las orejas de los esclavos hebreos. En E. Levinas, *La huella del otro y otros ensayos* (pp. 11–44) (S. Rabinovich, trad.). Taurus.
- Rabinovich, S. (2018). *Interpretaciones de la heteronomía*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Rancière, J. (2009). Should democracy come? Ethics and politics in Derrida. En P. Cheah, S. Guerlac (eds.), *Derrida and the Time of the Political* (pp. 274–288). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822390091-014>
- Robins, D., Brown, N., Atkin, K., Dolezal, L., & Nettleton, S. (2025). Towards a Sociology of Healthcare Robots. *Sociology of health & illness*, 47(4), e70033. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.70033>
- Rorty, R. (1996). Remarks on Deconstruction and Pragmatism. En C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism* (pp. 13–18). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203431481_chapter_2
- Said, E. (1978). The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions. *Critical Inquiry*, 4(4), 673–714. <https://doi.org/10.1086/447962>
- Salmon, P. (2020). *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*. Verso.
- Schmitt, C. (1991). *Der Begriff des Politischen. Text von 1938 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Dunker&Humblot.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Soto-Morera, D. (2022). *Vivir Juntas: cohabitación en Jacques Derrida*. Arlekin.
- Soto-Morera, D. (2025). Power without Power. Malabou on Derrida's Economy of Domination. *Derrida Today*, 18(3), 279–298. <https://doi.org/10.3366/drt.2025.0384>
- Valéry, P. (1919). *La soirée avec M. Teste*. Éditions de la Nouvelle Revue Française/Gallimard.
- Valéry, P. (1971). La velada en casa del señor Teste. En P. Valéry, *El señor Teste* (pp. 16–32) (S. Elizondo, trad.). UNAM.
- Woodward, K., & Bruzzone, M. (2014). Touching Like a State. *Antipode*, 47, 539–556. <https://doi.org/10.1111/anti.12119>
- Zamora, M. (2016). *Artes Maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Otro*. Calambur.
- Zarka, Y. (2007). Éditorial. Le souverain vorace et vociférant. *Cités*, 30(2), 3–8. <https://doi.org/10.3917/cite.030.0003>