
Emmanuel Biset. Investigador del CONICET y profesor de la Universidad Nacional de Córdoba. Dirige el programa de estudios en teoría política del CIECS (CONICET-UNC). Su investigación actual se ocupa del pensamiento político posfundacional, específicamente de los aportes de la deconstrucción. Ha publicado los libros *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida* (Eduvim, 2012) y *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida* (Alción Editora, 2012). Ha compilado, junto a Ana Paula Penchazsadeh, los libros *Derrida político* (Colihue, 2013) y *Soberanías en deconstrucción* (UNC Editorial)

Contacto: biseticos@gmail.com

DESISTENCIA DEL SUJETO¹

Emmanuel Biset

CIECS (CONICET y UNC)

DESISTANCE OF THE SUBJECT

Resumen

El objetivo del presente texto es reconstruir la cuestión del sujeto en Jacques Derrida. Con este objetivo, primero, comienzo mostrando cómo resulta central atender a la relación de Derrida con el estructuralismo y con el pensamiento de Heidegger. Segundo, analizo la definición de sujeto como auto-afección y reapropiación. Por último, indago sobre las apuestas políticas que surgen de la inscripción de una alteridad que rompe el círculo de la auto-afección.

Palabras clave

Derrida, Sujeto, Desistencia, Auto-afección, Reapropiación.

Abstract

The aim of the present text is to reconstruct the question of the subject in Jacques Derrida. With this objective, first, I begin by showing how central it is to address Derrida's relationship with structuralism and Heidegger's thought. Second, I analyze the

1. Fecha de recepción: 8 de noviembre 2019; fecha de aceptación: 13 de enero 2020. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en el CIECS (CONICET y UNC).

definition of the subject as self-affection and reappropriation. Finally, I consider the political stakes that arise from the inscription of an otherness that breaks the circle of auto-affection.

Keywords

Derrida, Subject, Desistance, Auto-affection, Reappropriation.

[...] le «sujet», comme tel, se (dé)constitue dans ce mouvement de désistance et n'est rien d'autre que la formation de ce mouvement.

Jacques Derrida

Introducción

En «El estructuralismo. ¿Una destitución del sujeto?», Balibar (2007) sostiene que el estructuralismo fue el momento verdaderamente determinante para el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. Y señala esto a partir de tres características: primero, reconociendo como punto de partida que el estructuralismo no fue sino un «movimiento», no una escuela, con diversas posiciones en su seno, algo como un encuentro divergente entre problemáticas, esto es, una «aventura de la mirada»²; segundo, que fue un movimiento propiamente filosófico para el cual la misma filosofía resultaba un problema, es decir, que su aventura consistió en hacer de la definición de filosofía algo móvil —algo deviene filosófico—, y por ello siempre se plantea la relación con su exterior; por último, que no se entiende sino en relación a la antropología francesa y su historia. A partir de esta caracterización general, Balibar sostiene que es precisamente en la cuestión del sujeto que pueden mostrarse dos momentos del estructuralismo francés. Estos dos momentos no se entienden sino como reacciones a una definición de sujeto “humanista” que Balibar caracteriza del siguiente modo:

El sujeto, por su parte, es pensado a partir del horizonte teleológico de una coincidencia, o de una reconciliación, entre *la individualidad* (particular o colectiva) y la *conciencia* (o la presencia a sí mismo que actualiza efectivamente las significaciones). [...] En otros términos, hace falta, si nos transportamos al terreno de la enunciación, que la coincidencia entre individualidad y conciencia autorice la apropiación de un *yo* (o de un *yo digo, yo pienso, yo vivo*) y su puesta en relación

2. Este es el sintagma que Derrida (1989) utiliza para caracterizar al estructuralismo en «Fuerza y significación»: «Si se retirase un día, abandonando sus obras y sus signos en las playas de nuestra civilización, la invasión *estructuralista* llegaría a ser una cuestión para el historiador de las ideas. Quizás incluso un objeto. Pero el historiador al que le llegase a ocurrir algo así se equivocaría: por el gesto mismo de considerarla como un objeto, olvidaría su sentido, y que se trata en primer término de una aventura de la mirada, de una conversión en la manera de cuestionar ante todo objeto. Ante los objetos históricos –los suyos– en particular» (p. 9).

con un *nosotros* más o menos inmediatamente identificado con la humanidad trascendentalmente distinguida del “mundo” o de la “naturaleza” de la que forma materialmente parte. (p. 163)

En un primer momento el estructuralismo para Balibar «destituye» el sujeto al cuestionar radicalmente los supuestos de autonomía o armonía que fundaban una función teleológica. Esto no implica una simple abolición del sujeto, o la eliminación de la diferencia entre sujeto y objeto, sino un doble movimiento que deconstruye el sujeto como *arché* y lo reconstruye como «efecto» (el paso del sujeto constituyente de la fenomenología al sujeto constituido). En un segundo momento, se trataría de la «alteración de la subjetividad» donde el sujeto es pensado por la cercanía con un límite que se puede franquear:

Es decir que llamo «estructura», en el sentido del estructuralismo, en función de las necesidades de esta interpretación, a un dispositivo de inversión del sujeto constituyente en sujeto constituido, apoyándose sobre la deconstrucción de la ecuación «humanista» del sujeto. Y llamo «post-estructuralismo», o *estructuralismo más allá de su propia constitución* explicativa, a un momento de *reinscripción del límite a partir de su propia impresentabilidad*. Pero como contrapartida, requiero simplemente que se admita —contrariamente a una tesis obstinada— que la cuestión del sujeto jamás dejó de acompañar al estructuralismo, de definir su orientación. Y en realidad no estoy lejos de pensar que el estructuralismo es uno de los pocos movimientos filosóficos que intentó no solamente *nombrar* al sujeto, o asignarle una función fundadora, o *situarlo*, sino además *pensarlo*. (p. 165)

Esta nota resulta central no solo porque cuestiona la distinción entre estructuralismo y postestructuralismo, al señalar que son dos momentos del mismo movimiento, sino porque indica que, si existe algo como una historia del sujeto, el estructuralismo no ocupa un lugar más. El estructuralismo sería uno de los pocos movimientos que ha pensado la cuestión del sujeto. Y lo ha pensado, indica, de un modo radicalmente político en un doble sentido: por un lado, porque al problematizar la relación del sí mismo con el nosotros, del sí mismo consigo mismo, y así introducir siempre una alteridad en la constitución del sujeto, se hace de la comunidad un problema abierto; por el otro, porque al segundo momento lo reúne una crítica de la norma y la normatividad en vistas a una trasmutación de los valores. Pensar el sujeto, como indica Balibar en otro texto,

no es sino volver sobre las retóricas que lo constituyen como diferencial para pensar el sujeto entre sujeción y subjetivación³.

Desde esta caracterización que realiza Balibar, me interesa tomar como punto de partida el texto de Derrida titulado «Los fines del hombre», firmado en mayo de 1968, porque desarrolla dos cuestiones: de un lado, es una reconstrucción y problematización del estatuto de la pregunta por el hombre en el pensamiento francés contemporáneo, y así de la posibilidad de diferenciar sujeto y humano; de otro lado, porque es un texto que finaliza con la pregunta «¿Quién, nosotros?», que no es sino un modo de preguntar cómo es posible dar cuenta de un nosotros no-humanista. Para ello, Derrida diferencia dos generaciones: primero estaría aquella generación de posguerra cuyos nombres centrales serían Sartre o Merleau-Ponty, que, si bien rompen con la posibilidad de pensar algo como una esencia del hombre, no cuestionan nunca la «unidad» del hombre como tal (el indicio que Derrida toma como central es la traducción del *Dasein* heideggeriano como «realidad humana»); segundo, aquella generación del propio Derrida que destituye la unidad del hombre consigo al mostrar que el sentido surge de estructuras que carecen de sentido, es decir, que el sentido no es producido por un sujeto constituyente sino por relaciones de estructura⁴.

En este cuadro de época que Derrida realiza, la definición humanista de sujeto tiene una historia singular en Francia constituida a partir de la articulación de Hegel, Husserl y Heidegger. Como señala Descombes en su historia de la filosofía francesa contemporánea, esta articulación surge en gran medida del Seminario de Kojève, que al mismo tiempo que inicia una relectura de Hegel, lo hace señalando que el problema que allí se plantea es antropológico⁵. De hecho, la lectura de Kojève centrada en la *Fenomenología*

3. En un texto central para abordar la cuestión del sujeto, E. Balibar, B. Cassin y A. De Libera (2004) señalan: “En el corazón de los problemas planteados actualmente por la utilización de la categoría de sujeto —más que nunca central en filosofía, pero según orientaciones que el siglo XX renovó profundamente— se sitúa un «juego de palabras» explícito o implícito que surge de la doble etimología latina: *subjectum* (considerado por los filósofos desde la escolástica, en el lugar de *suppositum*, como la traducción del griego *hypokeimenon*) o a partir del masculino *subjectus* (equivalente en la Edad Media con *subditus*). De una deriva una línea de significaciones lógico gramaticales y ontológico-transcendentales, de la otra una línea de significaciones jurídicas, políticas y teológicas” (p. 1243).

4. En el año 1989, J.L. Nancy organizó un dossier en los *Cahiers Confrontation* titulado «Après le sujet qui vient» que reúne a gran parte del pensamiento francés contemporáneo para discutir la cuestión del sujeto. En la presentación que escribe Nancy se puede leer: «La crítica o la deconstrucción de la subjetividad habrá sido uno de los grandes motivos del trabajo filosófico contemporáneo en Francia» (p. 7). Ahora bien, si por un lado es reconocer que será la tradición francesa aquella donde se plantee con mayor fuerza la cuestión del sujeto, por el otro entiendo que es posible referir cuatro desplazamientos. El sujeto constituyente del humanismo existencialista, la destitución del sujeto por parte del estructuralismo, la rehabilitación del sujeto por parte las herencias del postestructuralismo y la destrucción del sujeto por parte del realismo. *Constitución, destitución, rehabilitación y destrucción* son las etapas de la historia del sujeto en Francia. Si en la rehabilitación es posible mostrar la existencia de dos tradiciones, el sujeto como ruptura de la herencia lacaniana y el sujeto como pliegue de sujeción-subjetivación de la herencia foucaultiana, la destrucción surge del ataque al «correlacionismo» del realismo especulativo y del cuestionamiento sujeto de la Action-Network Theory.

5. La propuesta de Descombes unifica la historia de la filosofía francesa contemporánea ubicando al Seminario de Kojève

del espíritu marcó a toda una generación al indicar que el problema de Hegel es la génesis misma del hombre a partir de su diferenciación respecto del animal, de lo natural. En este sentido, produce una lectura dualista donde solo es posible pensar una dialéctica de la historia (y no de la naturaleza), y al mismo tiempo hace de Hegel un pensador del deseo como negatividad (y no un racionalismo reduccionista). Si el estructuralismo es un momento central en el pensamiento de la cuestión del sujeto, no se entiende sino como reacción al humanismo como matriz de pensamiento que articula los tres filósofos alemanes a partir de la cuestión de la antropogénesis. Si el nombre de Sartre es posiblemente el lugar donde se produce con mayor evidencia esta articulación, es también porque evidencia una apuesta política donde la dialéctica resulta el horizonte irrebasable de nuestro tiempo.

Frente a ello, Derrida indica, por un lado, que su generación para cuestionar esta matriz humanista ha recurrido a introducir otros autores, nuevos nombres propios para confrontar: posiblemente sean los nombres de Spinoza y Nietzsche aquellos que con mayor fuerza van a servir para romper con la dialéctica⁶. Pero por ello mismo, Derrida inscribe su apuesta frente a su propia generación, una diferencia de estrategia, pues no se trata de apelar a un nombre propio diferente, sino de ofrecer otra lectura de Hegel, Husserl y Heidegger. En este sentido, la crítica de la lectura humanista de estos autores no tiene que llevar a su abandono, pues en tal caso lo que se produce es una confirmación de la misma, asumiendo de cierto modo la lectura propuesta por Kojève. La tarea, señala Derrida, es cuestionar la interpretación humanista realizando una lectura diferente a través de un doble movimiento: primero, mostrando hasta qué punto es absurdo el humanismo atribuido a los tres autores; segundo, analizando en qué sentido es posible encontrar otro humanismo en estos autores. Por otro lado, las lecturas de Hegel, Husserl y Heidegger en este texto no tienen el mismo estatuto, será Heidegger el principal referente del apartado más extenso, titulado «Leyéndonos». Esto implica que Derrida asume que la tarea central para discutir el humanismo es una lectura atenta

como su punto de partida. Sin embargo, existe una perspectiva contraria sostenida por Foucault y Badiou, entre otros, donde la filosofía francesa contemporánea se trama en dos tradiciones. En «La vida: la experiencia y la ciencia», Foucault (2012) señala que existe una línea que separa una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto y una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto. Badiou (2005), en «Panorama de la filosofía francesa contemporánea», sostiene que hay una división fundamental en la filosofía francesa entre una filosofía de la interioridad vital (Bergson) y una filosofía del concepto (Brunschvig), vida y concepto, que se articula en la cuestión del sujeto como aquella que recorre toda la filosofía francesa contemporánea. Si bien en ambos casos cuestionar una historia unificada alrededor del Kojève, no resulta menor la diferencia en torno al sujeto entre ellos: para Foucault la cuestión del sujeto pertenece a una de las tradiciones, para Badiou es aquella que las reúne. Vale destacar, por cierto, que la cuestión del sujeto será central en textos posteriores de Descombes (Critchley, 1999; Descombes, 2004)

6. Nombres como L. Althusser y G. Deleuze serán centrales para pensar esta ruptura con la dialéctica desde Spinoza o Nietzsche. Esto será sistematizado, y redefinido, por P. Macherey (2006).

de Heidegger puesto que allí aparece la mayor dificultad: se trata de mostrar, al mismo tiempo, cómo Heidegger niega explícitamente cualquier humanismo como metafísica, y cómo reinscribe cierto humanismo como «proximidad».

De la presencia de la representación

En un texto titulado “Post-deconstructive subjectivity” Simon Critchley (1999) escribe:

Mi perspectiva, en términos generales, es que la ambigüedad de pensar el sujeto después de Heidegger debe regirse por el doble vínculo de una doble afirmación: en primer lugar, por la necesidad ética, política y metafísica, de abandonar el clima del pensamiento de Heidegger; y en segundo lugar, por el convencimiento de que no podemos abandonarlo por una filosofía que sería pre-heideggeriana. Es decir, que no hay vuelta atrás de Heidegger y ningún avance sin él; el giro o cambio de paradigma producido por *Sein und Zeit* es, desde mi punto de vista, filosóficamente decisivo. (p. 62)⁷

La cuestión del sujeto en Derrida no se entiende sino en una lectura de Heidegger, esto es, de aquel pensador que da lugar a una «destrucción» de la categoría de sujeto por su carga metafísica⁸. Ahora bien, si se trata de mostrar ante todo el sentido en el que el concepto de sujeto supone un modo particular de metafísica, Derrida no postula su superación en vistas a otro concepto, sino una deconstrucción inmanente a esta misma

7. De hecho, en un seminario de los años 1975-1976 que lleva por título «Théorie et pratique», Derrida (1975-1976) escribe: «No hay duda de que desde el punto de vista marxista, hasta hoy y aunque hasta donde yo sé, nunca ha habido una lectura marxista efectiva, rigurosa y, en mi opinión, satisfactoria de Heidegger (ni siquiera de Nietzsche), no hay duda de que bajo esta no lectura se encuentra la certeza segura de que Heidegger es comprendido de antemano en la «lucha secular» del idealismo y del materialismo, y que representa una variante, más o menos sutil, nueva o sobredeterminada, de las posibilidades de esta lucha. ¿Cuánto vale esta certeza? ¿De qué lectura se guarda o se protege? Y cuando pregunto, ¿de qué lectura se protege? no pido una lectura que sólo sea de adhesión, sino también una posible lectura deconstructiva de Heidegger y de las preguntas que Heidegger hace al marxismo, sobre el marxismo y de lo que Heidegger considera que es el significado del marxismo». Sea en el marxismo o el psicoanálisis parece que una lectura rigurosa de Heidegger es aquello que señala la tarea irreductible para Derrida.

8. Vale destacar que en su texto programático «La différance», Derrida inscribe su pensamiento en la herencia de tres nombres: F. Nietzsche, S. Freud y M. Heidegger. Si aquí privilegiamos este último, no resulta menor que los otros dos son referencias centrales para una «crítica» del sujeto: sea como efecto de fuerzas que exceden la conciencia, sea como efecto de ese otro lugar llamado inconsciente. Escribe Derrida (1989b): «Es históricamente significante que esta diaforística en tanto que energética o economía de fuerzas [la de Nietzsche], que se ordena según la puesta en tela de juicio de la primacía de la presencia como conciencia, sea también el motivo capital del pensamiento de Freud: otra diaforística, a la vez teoría de la cifra (o de la marca [*trace*]) y energética. La puesta en tela de juicio de la autoridad de la conciencia es inicialmente y siempre diferencial» (p. 62).

tradición. La deconstrucción del concepto de sujeto supone entonces este doble movimiento: mostrar su carga metafísica y desplazar su sentido allí mismo. Con Heidegger, el concepto de sujeto se inscribe específicamente en la metafísica de la modernidad bajo el esquema de la representación, en una tradición que va de Descartes a Nietzsche (pero que debería extenderse hasta el mismo Husserl). Por ello, con la palabra *Dasein* se da lugar a un modo de pensamiento diferente de aquello llamado sujeto, hombre, ser humano, etc. En su misma conformación, esta palabra supone una profunda revisión de la tradición y una apertura hacia nuevos modos de indagación. Perspectiva que, sin embargo, quedará trunca en el mismo desarrollo heideggeriano, como una cierta huella del antropologismo que él mismo abandonará al desplazar el centro de indagación del *Dasein* al lenguaje.

Como punto de partida es necesario destacar el modo en que Heidegger entiende que el concepto de sujeto supone una metafísica que es necesario destruir. Incluso por la misma paradoja de no permitir, justamente, pensar aquello que se denomina sujeto. Tal como señala Marion (2011), ya en las lecciones de Friburgo, dictadas en 1921-1922 y tituladas «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles», previas a la etapa de Marburgo, Heidegger sostiene que Descartes privilegia la cuestión del «ego» desde una teoría del conocimiento silenciando la pregunta por el *sum*, y ello es posible porque tiene una interpretación objetivante del *esse*⁹. De aquí surgen dos anotaciones centrales: el privilegio de una perspectiva epistemológica sobre una ontológica y el olvido de la pregunta por el ser del ego que se asume como algo indeterminado. El problema para Heidegger es que al quedar indeterminado el ser del sujeto se le da una interpretación objetivante, esto es, el ser del sujeto no es sino el ser de los objetos. Si Descartes da inicio a la época moderna, lo hace fundando la certeza del sujeto, pero en ese mismo movimiento oblitera la pregunta ontológica por el modo de ser de este ente (su diferencia con el mundo de los objetos)¹⁰. En un texto del año 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger (2006) señala sobre su distancia respecto de Descartes:

9. La confrontación con Descartes será desarrollada *in extenso* en el primer seminario de Marburgo (1923/1924) que, según el propio Heidegger, fue una introducción a la filosofía moderna. Singularmente el texto lleva por título *Introducción a la investigación fenomenológica*, lo que muestra hasta qué punto se trata de comparar las perspectivas de Descartes y Husserl para la definición de la fenomenología (Cfr. Heidegger, 2006; Marion, 2011).

10. En este marco, la crítica a Descartes no es sino un ajuste de cuentas con Husserl. Según Heidegger (2005), incluso, la fenomenología husserliana no llega a ser plenamente fenomenológica por no haber abandonado supuestos cartesianos. Al enfrentarse al ser de la conciencia, antes de enfrentarse a las cosas mismas ha seguido los supuestos de una idea tradicional de la filosofía: «Así pues, la fenomenología, en la tarea fundamental de caracterizar su campo más propio, resulta ser *no fenomenológica!* Y esto, en un sentido aún más fundamental. *No sólo el ser de lo intencional*, esto es, el ser de cierto ente determinado, *queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias en lo ente* (conciencia y realidad) *sin haberse aclarado, o al menos haberse cuestionado acerca de él, el sentido de aquello*, precisamente *el ser*, con miras a lo cual se distingue» (p. 163).

A modo de orientación histórica, se puede decir (si bien aquí la comparación es ya bastante peligrosa) que el *cogito sum* de Descartes, tal como se suele explicar, se refiere a la característica del *cogito* y del *cogitare* y deja de lado el *sum*, mientras que nuestro examen de entrada abandona el *cogitare* y la definición del *cogitare* a su suerte para ocuparse del *sum* y de la caracterización del *sum*. (p. 196)

El concepto de sujeto para Heidegger inevitablemente conduce a un ajuste de cuentas con la figura de Descartes y, en perspectiva, a pensar eso llamado modernidad. En este sentido, no hay concepto de sujeto sino en los marcos de la modernidad y según las características fijadas por esta época, que, al mismo tiempo que objetiva el ser del sujeto, oculta la pregunta por el ser. Por esto mismo, la tarea de destrucción del sujeto cartesiano es también una apertura hacia el *Dasein*. Y así, una restitución de la dignidad del ser del sujeto reducido a ente intramundado, a cosa, por la modernidad. En *Ser y tiempo*, de 1927, Heidegger vuelve sobre estas objeciones a Descartes, pero acentuando un nuevo aspecto, pues si los desarrollos existentes parecen privilegiar la crítica a la *res extensa* (en oposición a la noción de «mundo»), la misma se dirige en un sentido similar a los textos anteriores: la omisión de la pregunta por el sentido del ser. Esto se muestra en los textos de la década del 30, puesto que analizan cómo el concepto de sujeto solo puede ser entendido en la época moderna. Lo que significa que no se trata de discutir Descartes, sino mostrar cómo toda una tradición se encuentra atravesada por un concepto de sujeto que termina haciendo del mismo un objeto. En este mismo sentido, se puede comprender cómo existen consecuencias políticas en su misma elaboración, esto es, no se trata de un simple error de comprensión que pueda ser clarificado, sino de un concepto que hace posible el dominio del sujeto. Posiblemente el desarrollo más extenso en este sentido se encuentra en el *Nietzsche* (que recoge cursos entre el 1936 y 1940), donde se destaca el texto «La época de la imagen del mundo» (1938). En estos escritos el concepto de sujeto solo se entiende desde un esquema metafísico de la *representación*.

Para responder a la pregunta de cómo el hombre se convierte en sujeto, es necesario entender en qué sentido la modernidad es una época de la representación: «Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal como que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él» (Heidegger, 2010, p. 72). Vale notar, de este modo, que al mismo tiempo el ente aparece por primera vez como objetividad de la representación y la verdad como certeza. La afirmación según la cual la modernidad es una ruptura respecto del medioevo, o que se trata de la época del subjetivismo, son

superficiales si no se comprende en qué sentido la esencia del hombre se transforma cuando se convierte en sujeto. Para ello, hay que comprender, justamente, que el término *subjectum*, como traducción del griego *hypokeimenon*, como fundamento, en su significado metafísico no estaba relacionado al hombre o al yo.

Precisamente esta caracterización del sujeto aparece en un seminario temprano de Derrida, del año 1964, titulado *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. En este seminario, dedicado a mostrar el nexo entre las cuestiones del ser y la historia, Derrida (2013) señala:

Ustedes saben que en numerosos textos, Heidegger pone en evidencia el hecho de que la noción de *substancialidad subjetiva* como *fundamento* responde a una proyecto de seguridad o de certidumbre (*Sicherheit*) que ha sido explicitada por primera vez y llevada a su pleno cumplimiento por Hegel, pero que de hecho habita, anima, toda la filosofía occidental que determina el ser como un ente-pre-sente, ente ante mí, subsitiendo en su firme estabilidad, prestándose a dominio, permaneciendo el mismo como el *eidós* platónico o el *hypokeimenon* aristotélico como cosa a mi disposición, como *zuhanden*, bajo la mano y *vorhanden*, ante la mano. [...] El *hypokeimenon*, la subsistencia, lo que permanece estable bajo el devenir de los accidentes y atributos, no es en principio el sujeto, el *subjectum* como yo o como hombre, pero es precisamente el sentido del gesto cartesiano-hegeliano-husserliano transformar la substancialidad en *subjectum*, esta transformación guarda en ella, a pesar de las protestas que la han acompañado, algo del *hypokeimenon* como cosa ante mí, como subsistencia y *Vorhandenheit*, como objeto. (p. 176)

Para entender esto es necesario destacar que el desplazamiento de la noción clásica de *subjectum* (para los clásicos dice Heidegger, *subjectum* son las plantas, las piedras, los animales), solo se comprende si se entiende la transformación de la pregunta por el ente hacia la búsqueda de algo incondicionado y cierto. De modo que la certeza, la verdad como certeza, es aquello que permite entender el desplazamiento que da lugar a la modernidad, esto es, la búsqueda de un camino hacia un fundamento indubitable, incondicionado, absolutamente cierto. Lo importante es que será el hombre quien se ponga en ese lugar de absoluta certeza y que por ello funda la certeza del mundo como objetividad: desde sí mismo asegura el proceder de toda representación. Será el *ego cogito* ese fundamento último, de conocimiento claro y distinto (indubitable), que funda

toda verdad. La modernidad es la época en la que el hombre se convierte en ese fundamento. Se trata de pensar qué significa que el hombre se convierte en sujeto, es decir, como aquel ente que fundamenta el resto de los entes. Con ello, los entes se convierten en objetos en tanto son representados por un sujeto. El sujeto es fundamento en cuanto sitúa ante sí al mundo, y así el ser de lo ente se convierte en su representabilidad.

Sin embargo, Heidegger destaca que esto no es lo central, sino que lo decisivo es que el hombre se pone a sí mismo en esta posición, dispone por sí mismo el modo de situarse respecto de lo ente como objetivo. El hombre se dispone a conseguir desde sí mismo la certeza, de aquí la centralidad de la noción de método para la modernidad.¹¹ Lo que aparece es que el hombre es el ente cuyo ser posee con mayor certeza, y por ello se convierte en fundamento de toda certeza y verdad. El hombre se convierte así en espacio de medida y dominio de lo ente en su totalidad. Por el mismo proceso, el hombre se convierte en sujeto y el mundo en imagen, esto es, lo ente adquiere estabilidad como objeto solo porque el sujeto lo pone ante sí y lo trae ante sí. Esto significa que se conquista el mundo como imagen, donde se explica y valora la totalidad de lo ente *a partir* y *para* el hombre.

En este marco, desde una perspectiva heideggeriana la posibilidad de un nuevo pensamiento se asienta sobre la *destrucción* del concepto de sujeto. Una destrucción que no solo tiene una dimensión negativa, asentada en el desarrollo de los supuestos metafísicos del concepto (o, en última instancia, mostrando en qué medida el concepto de sujeto pertenece a la tradición metafísica), sino una dimensión afirmativa que en una primera etapa se asienta en la noción de *Dasein*. No interesa aquí desarrollar todas las implicancias del modo en que el *Dasein* deconstruye el concepto de sujeto, pues ameritaría detenerse en diversos aspectos, donde no solo se trata del *Dasein* como aquel que pregunta por su ser (que no omite la pregunta por el *sum* cartesiano), sino que punto por punto excede la noción de sujeto: reemplazando la actitud teórica por una relación de preocupación, asumiéndose como incertidumbre radical, considerando su existencia como posibilidad, abriéndose como ser-en-el-mundo, etc.

El punto de partida de una indagación sobre el sujeto en Derrida supone una lectura atenta de Heidegger en tanto muestra que aquel lugar donde se reinventa radicalmente la filosofía contemporánea, la noción de conciencia trascendental husserliana, no es sino una reinscripción de una noción de subjetividad construida desde el modelo de la

11. La crítica al sujeto, a sus supuestos, y así al método, es un motivo que permanece en Heidegger (2007).

sustancia. En este sentido, el problema es que la noción de sujeto solo se entiende como reinscripción de la metafísica de la presencia que predetermina el ser como *Vorhandenheit* (ser ante mi subsistente como objeto)¹².

De la representación a la auto-afección

Si el nombre de Heidegger ha permitido trazar un recorrido donde se anuda de modo singular el concepto de sujeto a la tradición metafísica, Derrida va a complejizar el nexo entre sujeto y metafísica. Como punto de partida vale detenerse en las consideraciones sobre la epocalización heideggeriana y sus consecuencias en torno a la categoría de sujeto. Derrida va a poner en cuestión la definición de la modernidad como época de la representación, no en vistas a encontrar una definición más adecuada, sino analizando el esquema que subyace a la perspectiva heideggeriana. Esto muestra, en última instancia, que, a pesar de sus propias precauciones, Heidegger termina construyendo una cierta *teleología* de la historia, con etapas que se suceden unas con otras haciendo de la metafísica una totalidad que oblitera la posibilidad de mostrar los múltiples movimientos que se dan en cada época, en cada autor, en cada texto. Desde una lectura atenta de «La época de la imagen del mundo», Derrida (1996) indica que se nombrarían por lo menos tres épocas, mundo griego, medioevo y modernidad, para mostrar que solo en esta última surge algo como la representación. Recuerda, así, que lo que define la modernidad no es la simple representación, sino la «dominación general» de la misma. Ahora bien, este esquema supone que existen épocas que son sucedáneas unas con otras, y así tiene que haber existido una época de la presencia que de algún modo ha destinado, enviado, a una época de la representación¹³:

12. Por esto mismo, la cuestión de la relación de ser e historia es la apertura que permite pensar desde otro lugar eso denominado *Dasein*, pues el privilegio de la presencia es la imposibilidad de dar cuenta de la historicidad del *Dasein*: «La subjetividad arribada a la historicidad, esto debe ser pensado de otro modo sin que se haga de la historicidad una suerte de substancia de cosas existentes en sí sin relación originaria existente. Esto debe querer decir que la dimensión de la subjetividad sobreviene a una historicidad de la ek-sistencia, del *Dasein*. La historicidad del *Dasein* es originaria pero ella no está originariamente determinada como subjetividad. Lo que quiere decir que ella no aparece originariamente como subjetividad y que ella no es originariamente subjetividad» (Derrida, 2013, p. 258).

13. De cierto modo, el problema de la historicidad recorre de un extremo al otro el pensamiento de Derrida. Como él mismo ha señalado, la lectura de Tran-Duc-Tao le permitió preguntarse tempranamente sobre el problema de la «génesis» como lugar de la «historicidad trascendental». Este es el tema central de su Introducción a *El origen de la geometría* de Husserl, pues se trata de indagar por la historicidad de aquellos objetos que son el paradigma de una idealidad ahistórica. Ahora bien, en sus textos sobre Heidegger, Foucault y Agamben, Derrida va a insistir que se trata de pensar una historicidad no subordinada a la noción de época. O, en otros términos, mostrar hasta qué punto la epocalización o periodización es una reducción de la historicidad. Escribe Derrida (2010): «Tengo más bien la tentación de pensar que dicha singularidad del acontecimiento es tanto más irreductible y desconcertante, como debe serlo, cuanto que se renuncia a esa historia lineal

La representación no es sólo esa imagen, pero en la medida en que lo es, eso supone que previamente el mundo se haya constituido en mundo visible, es decir, en imagen no en el sentido de la representación productiva, sino en el sentido de la manifestación de la forma visible, del espectáculo formado, informado, como *Bild*. [...] La determinación del ser del ente como *eidos* no es todavía su determinación como *Bild*, pero el *eidos* (aspecto, vista, figura visible) sería la condición lejana, el presupuesto, la mediación secreta para que un día el mundo llegue a ser representación. (p. 96)

Si el hombre griego no habitaba en un mundo dominado por la representación, esta solo será posible desde la anticipación o el presupuesto del platonismo que hace del mundo una imagen. Esta lógica del presupuesto funciona como una especie de *envío* desde la presencia a la representación. Para que la época de la representación tenga sentido debe tener cierta unidad y pertenecer a un envío más originario: solo se puede hablar de la representación como época si hay una unidad de la historia de la metafísica. Es esto justamente lo que Derrida (1996) va a cuestionar: «[...] allí donde el envío del ser se divide, desafía el *legein*, desbarata su destino, ¿no se hace, por principio, discutible el esquema de lectura heideggeriano, no queda historialmente deconstruido, y deconstruido en la historialidad que sigue implicando ese esquema?» (p. 113)¹⁴. El problema radica en una perspectiva histórica que piensa en términos de destinación, pero que también puede llevar a una especie de rehabilitación de cierta presencia inmediata contra la representación. No es esta crítica la que le interesa a Derrida, sino mostrar hasta qué punto la representación es irreductible.

Quisiera destacar, entonces, tres cuestiones. Primero, que Derrida efectúa una crítica a la categoría de «época», o mejor, a un modo de trabajar la historicidad como epocalización. Como señala en diversos textos, una época se define no solo como una unidad,

que sigue siendo —a pesar de todas las protestas que, sin duda, ellos elevarían contra esta imagen— la tentación común de Foucault y de Agamben (la modernidad que viene después de la edad clásica, las *épistémè* que se suceden y se tornan caducas unas a otras, Agamben que viene después de Aristóteles, etc.), que se renuncia a esa historia lineal, a la idea de acontecimiento decisivo y fundador (sobre todo si se intenta volver a pensar y a evaluar la experiencia paciente y aporética de lo que quiere decir «decisión» en la lógica de la excepción soberana), que se renuncia a la alternativa entre lo sincrónico y lo diacrónico, alternativa que no deja de presuponerse en los textos que acabamos de leer» (p. 387).

14. Es en este cuestionamiento de la epocalidad que Derrida (1997) pregunta por el silencio ensordecedor de Heidegger sobre Spinoza: «¿Qué podría resistir a este orden de las épocas y, por consiguiente, a todo el pensamiento heideggeriano de la epocalización? Quizá, por ejemplo, una afirmación de la razón (un racionalismo, si se quiere) que, en el mismo momento (pero, entonces, ¿qué es un momento semejante?) 1.º no se plegase al principio de razón en su forma leibniziana, es decir, inseparable de un finalismo o de un predominio absoluto de la causa final; 2.º no determinase la sustancia como sujeto; 3.º propusiese una determinación no-representativa de la idea. Acabo de nombrar a Spinoza. Heidegger habla de él muy rara vez, muy brevemente y no lo hace jamás, que yo sepa, desde este punto de vista y en este contexto» (p. 125).

sino como la fijación de un límite indivisible respecto de otra época. Una época, siempre definida en singular, es para Derrida un modo de trabajo con la historia que supone la unidad, el límite indivisible. En este sentido, epocalizar es deshistorizar. Segundo, que, por eso mismo, definir la modernidad como época de la representación supone *a priori*, como gesto teórico, que existe una época anterior no-representativa, es decir, para que surja la representación como definición de época se constituye al pensamiento clásico como presencia pre-representativa. Esto supone un doble movimiento: no solo definir a la Grecia clásica como lugar de la presencia sin representación, sino otorgarle un carácter teleológico. Por último, esto exige pensar cómo trabajar la categoría de sujeto sin un movimiento metodológico que la circunscribe a una época determinada. O mejor, de qué modo pensar la metafísica más allá de esta perspectiva destinal.

En sus primeros escritos donde la expresión «metafísica de la presencia» es recurrente, Derrida va a utilizar la expresión «deseo de presencia»¹⁵ para evitar señalar una presencia como tal. Con ello se indica un movimiento por el cual la presencia no sería sino un movimiento que intenta estabilizar una representación originaria. Esta lectura le permite a Derrida (1998a) indicar que aquello que singulariza a la modernidad como época no es una noción de sujeto como fundamento cierto basado en la representación, sino una modificación de la presencia, entendida ahora como presencia-a-sí. Con ello, se avanza en una definición del sujeto como *auto-afección*:

Esta objetividad toma en adelante la forma de la *representación*, de la *idea* como modificación de una sustancia presente consigo, consciente y segura de sí en el instante de su relación consigo. En el interior de su forma más general, el dominio de la presencia adquiere una suerte de seguridad infinita. El poder de repetición que el *eidos* y la *ousía* vuelven disponible parece adquirir una independencia absoluta. La idealidad y la sustancialidad se relacionan consigo mismas, dentro del elemento de la *res cogitans*, por un movimiento de pura auto-afección. La conciencia es experiencia de pura auto-afección. (p. 129)¹⁶

Por ello, Derrida afirma que, más que en Descartes, es en Rousseau donde es necesario indagar la especificidad del concepto de sujeto. Justo allí, en el autor que pondrá en

15. A partir de la lectura que Derrida realiza de Condillac, Thea Bellou (2013) propone una teoría del deseo deconstructiva.
16. Ya en el Seminario de 1964, Derrida (2013) escribía: «Él es [el tiempo] la *afección de sí por sí*. Auto-afección, concepto tan incomprensible como lo es en verdad el movimiento de la temporalización. Esta auto-afección como temporalidad no es un carácter que afecte a la subjetividad trascendental y sus atributos, ella es por el contrario aquello a partir del cual el sí, el *Selbst*, y el yo pienso, se constituye y se anuncia a sí mismo» (p. 266).

crisis algunos motivos de la Ilustración, se evidencia un esquema que permite entender de otro modo el sujeto¹⁷. Se entiende el sujeto como auto-afección si se avanza en el modo en que Derrida da una definición de metafísica que, si bien retoma los presupuestos heideggerianos, los excede. Como se sabe, es el motivo de la escritura el que permite este exceso, pues muestra que la presencia solo se sostiene por la mediación evanescente que es la voz¹⁸. Dicho en otros términos, la inmediatez de las ideas en la conciencia de un sujeto necesita para su funcionamiento expulsar la mediación hacia el exterior, esto es, considerar al lenguaje como un medio de transmisión de ideas previas. Pero esto solo funciona en tanto la voz posee una materialidad que se borra a sí misma, que desaparece luego de expresarse, y que restituye la ilusión de presencia inmediata de las ideas:

Ahora bien, el logos no puede ser infinito y presente consigo, no *puede producirse como auto-afección*, sino a través de la voz: orden de significante por medio del cual el sujeto sale de sí hacia sí, no toma fuera de él el significante que emite y lo afecta al mismo tiempo. Tal es al menos la experiencia —o conciencia— de la voz: del oírse-hablar. Ella se vive y se dice como exclusión de la escritura, o sea del requerimiento de un significante «externo», «sensible», «espacial» que interrumpe la presencia consigo. (Derrida, 1998a, p. 130)

He aquí una anotación clave: el sujeto como auto-afección se comprende como *oírse-hablar*, donde la voz funciona desde su estructura recursiva, puesto que al mismo tiempo que es mediación lingüística —un significante— se borra para dar lugar al supuesto de una conciencia que tiene una relación inmediata consigo misma. Lo que lleva a la condena de la escritura, motivo que Derrida rastrea en distintos momentos históricos, como materialidad o exterioridad accidental (en tanto justamente no posee un carácter evanescente, no se borra). Metafísica es al mismo tiempo logocentrismo y fonocentrismo. El concepto de sujeto conlleva una modificación en la noción de presencia

17. Si en Heidegger Descartes era un modo de discutir a Husserl, en Derrida Rousseau tendrá el mismo estatuto. Es cierto que la introducción de Rousseau en *De la gramatología* sirve a los fines de discutir el estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss, sin embargo, el esquema del oírse-hablar encontrará en Husserl su figura privilegiada. Así mismo, señala que la discusión de la fenomenología se entiende en una coyuntura francesa, aquella de la década del 60, donde es puesta en cuestión cierta hegemonía del sujeto.

18. La cuestión de la escritura remite a otra entrada posible a la cuestión del sujeto en Derrida: la referencia a lo autobiográfico. En un estudio dedicado al tema, A. Clark (2011) muestra cómo es —precisamente cuando discute la autobiografía— que Derrida deconstruye la subjetividad: «[...] la conceptualización de la autobiografía de Derrida provoca la reconceptualización de la subjetividad. Esta reconceptualización se presenta aquí bajo el título de «paradojas de la subjetividad», en el que la forma paradójica general de la investigación deconstructiva se aplica específicamente al problema de la subjetividad humana. Las dos principales oposiciones conceptuales en la palabra «autobiografía», auto/heteros y bios/thanatos, ofrecen la apertura inicial en estas paradojas» (p. 166).

como presencia consigo en la conciencia, donde adquiere todo su sentido la expresión «la voz de la conciencia», no como una voz moral, un imperativo, sino mostrando que solo es posible la conciencia desde la voz, como un oírse-hablar:

La operación del «oírse-hablar» es una auto-afección de un tipo absolutamente único. De una parte opera en el médium de la universalidad; los significados que aparecen ahí deben ser idealidades que se deben *idealiter* poder repetir o transmitir indefinidamente como los mismos. De otra parte, el sujeto puede oírse o hablarse, dejarse afectar por el significante que produce, sin ningún rodeo por la instancia de la exterioridad, del mundo o de lo no-propio en general. (Derrida, 1985, p. 136)

El sujeto es entonces un movimiento de *re-apropiación*, movimiento que niega el pliegue hacia el afuera apropiándolo y restituye la ilusión de la presencia inmediata. Por ello mismo, el privilegio de la presencia es siempre segundo, no puede ser un origen simple que envía a la época de la representación, puesto que solo en tanto existe una duplicidad originaria, una repetición (el «re» de la representación), es que se produce algo así como un deseo de presencia. La voz es la conciencia que evita la hetero-afección al negar cualquier exterioridad, es decir, se da un dominio absoluto del significante en tanto es ideal, y manifiesta una proximidad absoluta con el significado¹⁹. De hecho, Derrida define la historia de la metafísica como este querer-oírse-hablar absoluto, donde la conciencia es una voz sin diferencia²⁰.

El desplazamiento de la representación a la auto-afección es lo que permitirá la pregunta de si la misma definición de *Dasein* heideggeriano no puede ser inscrita en esa historia de la metafísica como oírse-hablar. No se trata en este caso de analizar el estatuto de la escritura en Heidegger, sino de pensar hasta qué punto el *Dasein* reconstituye el lugar del sujeto. Derrida (1989b) discute tempranamente el privilegio del *Dasein* como una forma de humanismo subrepticio en Heidegger, pues encuentra en su definición una recurrencia al motivo de la «proximidad», y si con ese término se entiende la ilusión de la no-exterioridad del significante-voz, en el *Dasein* la cuestión será la pregunta por su proximidad con el ser, es decir, por el «privilegio» del *Dasein* como único ente que puede formularse la pregunta por el ser:

19. En este sentido, escribe C. Malabou (2009): «La hetero-afección puede definirse como *el afecto del otro* en dos sentidos: primero, el que se ve afectado en mí es siempre el otro en mí —nunca el «yo» se concibe como una identidad infranqueable; y segundo, el otro en mí siempre se ve afectado por el radicalmente otro de este otro. El otro que está afectado en mí y el otro que me está afectando definitivamente no son uno y el mismo» (p. 113).

20. Husserl es el lugar privilegiado para pensar una definición metafísica de sujeto como oírse-hablar. Esto se encuentra desde sus primeros textos, como *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* o la «Introducción» a *El origen de la geometría*, pero ante todo en *La voz y el fenómeno*, «La forma y el querer-decir» y en «Génesis y estructura» y la fenomenología.

Una vez que se ha renunciado a poner el *nosotros* en la dimensión metafísica del «nosotros-los-hombres», una vez que se ha renunciado a cargar el *nosotros-hombres* de las determinaciones metafísicas de lo propio del hombre (*zoon logon ekon*, etc.), resta que el hombre —y yo incluso diría, en un sentido que se aclarará en un instante, lo propio del hombre—, el pensamiento de lo propio del hombre es inseparable de la cuestión o de la verdad del ser. Lo es sobre los senderos heideggerianos por lo que nosotros podremos llamar una suerte de imantación. (p. 161)

Si el hombre en Heidegger no es el sujeto de la metafísica, esta imantación Derrida la entiende como la recurrencia al problema de lo «propio del hombre», entendido a su vez como proximidad a sí y proximidad al ser²¹. Se supone entonces el *Dasein* como «el ser que somos nosotros mismos», donde, si bien no del modo subjetivo como en la fenomenología, se reintroduce una presencia-a-sí bajo el modo de un nosotros. Es este «nosotros» que permanece incuestionado, y que paradójicamente restituye el valor de la presencia, el que reúne en sí los motivos de la proximidad y la propiedad.

De hecho, Derrida señala que justamente este valor de propiedad es el que vacila, esto es, la co-propiedad del nombre del hombre y del nombre del ser. En este cuestionamiento de la proximidad se abre a un pensamiento más allá del hombre. Esto da lugar, entonces, a uno de los hilos conductores del pensamiento de Derrida: ¿cómo pensar, si es posible, un concepto de sujeto que no reconstituye un nosotros supuesto como algo dado? El problema para Derrida es que este «nosotros» que permanece incuestionado no es posible sino desde una serie de exclusiones, pues la evidencia de la proximidad consigo o su presencia a sí implica formas de diferenciación con aquellos entes que no serían parte de ese nosotros, que en un sentido heideggeriano no podrían formularse la pregunta por el ser. Si Derrida se anticipa a la pregunta por los límites de ese nosotros, de un humanismo que insiste como posición que en sus fronteras con el otro no produce sino relación exclusión y dominación, se trata de un motivo que persiste en tiempo.

21. Solo la posibilidad de declinar el ser en primera persona, en yo soy, es lo que le posibilita al *Dasein* que en la pregunta por el ser le vaya su propio ser. Subyace una cierta mismidad para que el sí mismo del *Dasein* se ponga en juego en la pregunta por el ser. La problematización del valor de «propiedad», como aparece en Derrida, no es sino una discusión sobre el carácter «propiamente mío» (*Jemeinigkeit*) del *Dasein*.

De la auto-afección a la desistencia

Si en el concepto de sujeto, tal como lo reformula Derrida, se encuentra un esquema metafísico de la auto-afección como presencia a sí, es en la «retórica de lo propio» donde se muestran los alcances ético-políticos del concepto y de sus límites constitutivos. Un concepto de sujeto que funda el concepto de sujeto de derecho, atravesado por el establecimiento de una propiedad que excluye desde un límite simple a los no-sujetos. He aquí el problema: si, tal como Derrida (2005a) muestra, algo así como lo propio del hombre no existe, ese valor de propiedad no puede ser sino un «devenir» sujeto, pero este devenir no es posible sino como diferenciación con un afuera cuyos límites establecen también una relación de dominio:

¿Por qué yo raramente he hablado de “sujeto” o de “subjetividad”, sino solamente, aquí o allí, de “efecto de subjetividad”? Porque el discurso sobre el sujeto, allí mismo donde reconoce la diferencia, la inadecuación, la dehiscencia en la auto-afección, etc., continúa ligando la subjetividad al hombre. Incluso si reconoce que el “animal” es capaz de auto-afección (etc.), ese discurso no le concede evidentemente la subjetividad. (s.p.)

Si un no-sujeto es lo que posibilita el devenir-sujeto, también es el límite exterior sobre el que se establece una superioridad. Vale atender, en este marco, al doble movimiento de Derrida. De un lado, la deconstrucción del concepto de sujeto comienza, a diferencia de la apuesta heideggeriana, cuando se pluraliza el mismo («No ha habido jamás para nadie El Sujeto»). Esto es, antes que encontrar una raíz cartesiana que define toda una época, resulta necesario detenerse en cada texto, en cada autor, en los impases de sus mismas elaboraciones. Por este mismo motivo, Derrida recusa la posibilidad de hablar de una «muerte del sujeto» o de un «retorno del sujeto», pues la primera reserva sería del sujeto para quién, para qué tradición, para qué autor, etc. La problemática del sujeto no se reduce a ninguna homogeneidad. De otro lado, no deja de marcar una lógica de constitución del concepto de sujeto atravesada por una cierta circularidad: el círculo de la auto-afección (de la ilusión de una conciencia *transparente* a sí) y el círculo de la reapropiación (de algo propio del sujeto que establece un límite *indivisible* con un afuera)²². En ambas dimensiones se juega la apuesta por una deconstrucción que es en

22. La reapropiación como una ley económica del yo como propio: «Es, más allá de toda oposición, una economía de la muerte, una ley de lo propio (*oikos*) ya que rige el desvío y busca su propio acontecimiento (*Ereignis*), su propiedad, en

cada caso una apuesta ético-política que, a diferencia de Heidegger, no ve posible un abandono de conceptos o un paso más allá, sino un trabajo inmanente a la tradición que encuentra instancias indecidibles.

Dar cuenta del sujeto en Derrida supone analizar dos movimientos. En un primer momento, el sujeto constituido como auto-afección es la figura metafísica como causa de sí que no requiere mediación con ninguna exterioridad, el «auto» como recursividad ideal, pero en un segundo momento, dada la mediación, es necesario restituir la ilusión de auto-afección pura mediante la reapropiación, o el repliegue del afuera en un adentro no contaminado. En ambos casos se trata de un problema de límites respecto de lo no-sujeto. Y, por ello, Derrida no apuesta por el abandono de la categoría de sujeto sino en una deconstrucción de los límites que lo constituyen. Como indicó en diversas oportunidades, no se trata de disolver la diferencia entre sujeto y no-sujeto, entre humano y no-humano, sino de mostrar las *estrategias de diferenciación*. Estas estrategias de diferenciación no son sino modos de tramitar los pliegues al interior de la auto-hetero-afección. Dos notas preliminares: primero, que es precisamente la imposibilidad de auto-afección pura, del oírse-hablar absoluto —es decir, la necesaria mediación con el otro, con una alteridad que rompe la circularidad—, lo que precisamente muestra cierta politicidad en la circularidad; segundo, que, si referimos la existencia de estrategias, en plural, es porque la reconstitución del sujeto como ilusión de auto-afección pura conlleva distintos modos políticos. En este sentido, la figura del sujeto como auto-afección imposible adquiere en textos más tardíos un lugar central.

En la lectura de Marx que Derrida va a realizar en la década del 90, desarrollando una herencia que supone decidir entre los varios espíritus posibles de Marx para reinscribir una crítica radical (más allá incluso de ciertos supuestos de la ontología marxista) y redefinición de la emancipación como promesa, como apertura radical a la otredad, va a situar a su vez estos problemas en relación con el sujeto. De hecho, recuperando la tesis de Freud según la cual existen tres traumas infligidos al narcisismo del hombre (el trauma biológico de Darwin, el trauma cosmológico de Copérnico y el trauma psicológico de Freud), escribe Derrida (1998b):

lugar de la vida y/o la muerte. El alargamiento o acortamiento del desvío estaría al servicio de esta ley económica del yo como propio, de la auto-afección. Sobre todo es necesario autoafectarse de la propia muerte, hacer de la muerte auto-afección de la vida o de la vida auto-afección de la muerte. Toda la diferencia radica en el deseo de este yo, ya que se diferencia en su propio otro» (Derrida, 2019, p. 334). Será en la lectura del psicoanálisis freudiano, específicamente de *Más allá del principio de placer* (1920), donde Derrida (2001) reconstruye la ley económica del yo como lógica de la reapropiación, una lógica de lo propio que no solo parece definir el humanismo, sino la pulsión: «De donde la tautología trascendental de la pulsión de imperio [*emprise*]: es la pulsión como pulsión, la pulsión de pulsión, la pulsionalidad de la pulsión. Se trata una vez más de una relación consigo mismo como relación con el otro, la autoafección de un *fort: da* que se da, se toma, se envía y se destina, se aleja y se acerca por su propio paso [o su propio no, *pas*] al otro» (p. 380).

Pues sabemos que el impacto producido, que lleva enigmáticamente el nombre de Marx, acumula y recopila también los otros tres. Hoy en día los presupone, aun cuando no lo haya hecho en el siglo pasado. Lleva más allá de esos tres impactos al efectuarlos, igual que lleva el nombre de Marx desbordándolo infinitamente: el siglo del «marxismo» habrá sido el del descentramiento tecnocientífico y efectivo de la Tierra, de lo geopolítico, del *anthropos* con su identidad ontoteológica o con sus propiedades genéticas, del *ego cogito* —y del concepto mismo de narcisismo cuyas aporías son, digámoslo por ir deprisa y ahorrar muchas referencias, tema explícito de la deconstrucción. (p. 114)

Si el siglo del marxismo es aquel del descentramiento radical del *anthropos* y del *ego cogito*, el trauma del narcisismo de la auto-afección da lugar a una lectura que muestra cómo el sujeto está atravesado siempre por una alteridad que lo asedia, que busca controlar, pero que destituye su dominio sobre sí. Si el sujeto, más que fundamento de la certeza, es círculo de la auto-afección, lo es en tanto imposibilidad para Derrida. Sujeto, entonces, como auto-hetero-afección. Discutiendo la lectura que Marx hace de Stirner, escribe Derrida (1998b):

El modo esencial de la presencia a sí del *cogito* sería el asedio de ese *es spukt*. Se trataría ahí del *cogito* stirneriano dentro de la lógica de una requisitoria, ciertamente, pero ¿es dicho límite infranqueable? ¿Acaso no se puede extender esa hipótesis a cualquier *cogito*? ¿Al *cogito* cartesiano, al «yo pienso» kantiano, al *ego cogito* fenomenología)? Una presencia real se promete aquí a un Narciso eucarístico. (p. 151)

En cierto sentido, *Espectros de Marx* no es sino una larga reflexión sobre el *es spukt*²³, el ello asedia, ello acosa, esto es, el carácter espectral de una exterioridad que habita lo más íntimo del sujeto. Existe una exterioridad que impide que el círculo de auto-afección cierre, de allí las estrategias que, ante esa imposibilidad, activan una reapropiación

23. Escribe Derrida (1998b): «Es *spukt*: difícil de traducir, decíamos. Cuestión de (re)aparecido y de asedio, ciertamente, pero ¿qué más? [...] Se trata, más bien, del movimiento pasivo de una aprehensión, de una experiencia aprehensiva dispuesta a acoger, pero ¿dónde?, ¿en la cabeza?, ¿qué es la cabeza, antes de esa aprehensión que ni siquiera puede contener?, ¿y si la cabeza, que no es ni el sujeto, ni la conciencia, ni el yo, ni el cerebro, se definiese, en primer lugar, por la posibilidad de semejante experiencia y por aquello mismo que no sabría ni contener ni delimitar, por la indefinición del *es spukt*? Acoger, decíamos pues, pero al tiempo que aprehende, en la angustia y el deseo de excluir al extraño, invitarle sin aceptarle, doméstica hospitalidad que acoge sin acoger al extraño sino a un extraño que ya se encuentra dentro (*das Heimliche-Unheimliche*), más íntimo a sí que uno mismo, la proximidad absoluta de un extraño cuyo poder es singular y anónimo (*es spukt*), un poder innombrable y neutro, es decir, indecible, ni activo ni pasivo, una no-identidad que ocupa invisiblemente y *sin hacer nada* lugares que, finalmente, no son ni los nuestros ni los suyos» (p. 192).

que reconstituya el círculo desde lo propio del hombre (humanismo y apropiación se traman en esta lógica), o las estrategias que buscan un desplazamiento que destituya el narcisismo. En textos de la misma época, Derrida (1998b) va a señalar que esto es lo que permite entender una lógica inmunitaria en el mismo yo, o, si se quiere, el sujeto como inmunidad. Pero, por lo que venimos señalando, una inmunidad que, buscando exorcizar aquello que lo asedia, se convierte en autoinmunidad:

El yo vivo es autoinmune, ellos no quieren saberlo. Para proteger su vida, para constituirse en único yo vivo, para relacionarse, como lo mismo, consigo mismo, éste no tiene más remedio que acoger al otro dentro de sí (la *différance* del dispositivo técnico, la iterabilidad, la no-unicidad, la prótesis, la imagen de síntesis, el simulacro, y eso empieza con el lenguaje, antes que él, otras tantas figuras de la muerte) y debe, por consiguiente, dirigir a la vez *hacia sí mismo y contra sí mismo* las defensas inmunitarias aparentemente destinadas al no-yo, al enemigo, al opuesto, al adversario. (p. 159)²⁴

La pregunta es entonces qué posibilita y qué imposibilita el concepto de sujeto para la política. Si Derrida define, a fin de cuentas, el sujeto desde la tradición metafísica como «relación a sí y de reapropiación», no deja de mostrar sus alcances para una cierta forma política. En su escrito dedicado específicamente a la cuestión del sujeto, «Hay que comer, o el cálculo del sujeto», señala que el sujeto es un principio de calculabilidad, de ahí que se entienda en aquellas instancias que traducen lo incalculable:

Yo diría de manera un poco abrupta que el sujeto es también un principio de calculabilidad —en la política (y hasta en el concepto actual de la democracia que es menos claro, homogéneo y dado de lo que se cree, o se aparenta creer, que demanda sin duda ser repensado, radicalizado, como una cosa del futuro), en el derecho (y yo diría de los derechos del hombre lo que acabo de decir de la democracia) y en la moral. Es necesario el cálculo y yo no he tenido nunca contra el cálculo, tú lo sabes, la reticencia condescendiente, la altura «heideggeriana». Pero el cálculo

24. La discusión sobre la auto-inmunidad será un motivo central de textos desde mediados de los 90. El sujeto permite pensar, a la vez, la lógica inmunitaria de fijar barreras frente al otro como riesgo, pero también la autoinmunidad, la destitución de las propias barreras inmunitarias. Precisamente porque el otro es el límite de la auto-afección: «Naturalmente, la auto-afección no es pura. El otro está ahí para algo y, en el tiempo del desvío, en el transcurso del proceso, es decir, a lo largo del camino y de la transferencia, todas las catástrofes son posibles. El otro no se deja nunca atrapar en el círculo autoafectivo» (Derrida, 1995, p. 144)

es el cálculo. Y si yo hablo frecuentemente de lo incalculable o lo indecidible, no es por simple gusto del juego o para neutralizar la decisión, al contrario: yo creo que no hay ni responsabilidad ni decisión ético-política que no deba atravesar la prueba de lo incalculable o de lo indecidible. No habría, de lo contrario, más que cálculo, programa, causalidad, o mejor, «imperativo hipotético». Es entonces más bien una cierta clausura —saturada o suturada— de la identidad a sí, una estructura todavía demasiado estrecha de la identificación a sí que confiere hoy al concepto de sujeto su efecto dogmático. (Derrida, 2005a, s.p.)

Esta calculabilidad del sujeto también supone una politicidad respecto de la alteridad, pues Derrida indica que lo indisoluble que se vuelve el sintagma «sujeto humano» responde a un humanismo que da lugar a una *estructura sacrificial*: un matar no criminal a los no-humanos, es decir, una apropiación-asimilación del otro. Por ello, Derrida (2005a) encuentra que existe un esquema dominante en el concepto de sujeto que denomina “carño-falocentrismo”:

La autoridad y la autonomía (porque aún si ésta se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (*homo y vir*) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y, bien entendido, más bien al adulto que al niño. La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraré en otra parte, privilegia el esquema fraternal) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. [...] Respondiendo a estas preguntas, no tendrás solamente un esquema del *dominante*, del denominador común del dominante, todavía hoy, en el orden político o del Estado, del derecho o de la moral, tendrás el esquema dominante de la subjetividad misma. (s.p.)²⁵

25. Quisiera destacar que el problema del sujeto permite una aproximación específica a la cuestión de la soberanía, tal como aparece en los textos de la década del 2000. En el primer tomo del seminario *La Bestia y el Soberano*, Derrida (2010) recurre a Aristóteles para establecer la «definición ontológica» de soberanía como autarquía: «Ésta es la definición ontológica de la soberanía, es decir, que es mejor —puesto que se busca vivir bien (*euzên*)— vivir en autarquía, es decir, teniendo en nosotros mismos nuestro principio, teniendo en nosotros mismos nuestro comienzo y nuestro mandato» (p. 400). En *Canallas* esto es explicitado del siguiente modo: «Antes incluso de cualquier soberanía del Estado, del Estado-nación, del monarca o, en democracia, del pueblo, la ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o de una fuerza, de una *kratos*, de una *kratía*. Esto es, por consiguiente, lo que se encuentra implicado, puesto, supuesto, impuesto también en la posición misma, en la auto-posición de la *ipseidad misma*, en todas partes en donde hay algún sí mismo; primer, último y supremo recurso de toda «razón del más fuerte» como derecho otorgado a la fuerza o fuerza otorgada al derecho» (Derrida, 2005b, p. 29). La soberanía en Derrida es pensada como *lógica de la ipseidad*, como autarquía, como el *autos* inmanente a todo *kratos*. Por ello, la definición de soberanía remite al modo en que el mismo Derrida piensa la noción de sujeto. En un doble movimiento: la soberanía no es sino un modo del sí mismo, de la ipseidad, del sujeto, pero el sujeto no es sino el lugar por excelencia de la soberanía. Cuando Derrida discute la definición de democracia en tanto palabra compuesta por *demós* y *kratos*, indica que allí se juega una tensión irresoluble entre un principio crático

Por ello mismo, si este es el esquema dominante en el concepto de sujeto, una política de la deconstrucción tiene siempre una relación doble con él mismo. Si bien asume su necesidad, «hay que calcular», indica Derrida, la deconstrucción es el repliegue de lo incalculable sobre lo calculable. Para decirlo de otro modo, se trata de pensar una responsabilidad y una decisión, una política sin más, que excede por principio el concepto de sujeto: que lo somete a una y otra vez a una deconstrucción radical. Y esto porque lo que resulta problemático es una estructura demasiado limitante del sujeto como identificación a sí, y precisamente es en la cuestión de la identificación que se juega la política. Es esto lo que Derrida (2016) tematiza, en un texto dedicado a Lacoue-Labarthe, como la *desistencia* del sujeto (o una (de)constitución del sujeto):

Desistencia indica mejor una voz media Antes de toda decisión, antes de toda *des-ition*, como también diríamos en inglés para designar *a cessation of being*, el sujeto es desistido sin ser pasivo, desiste sin desistirse, incluso antes de ser sujeto de una reflexión, de una decisión, de una acción o una pasión. ¿Se dirá entonces que la subjetividad *consiste* en una tal desistencia? Precisamente no, ya que se trata aquí de la imposibilidad de *consistir*, de una singular imposibilidad: algo muy distinto de una inconsistencia. Más bien se trata de una “(de)constitución”. (p. 689)²⁶

Esto no significa que deba pensarse la desistencia como una negatividad que afecta una constitución originaria, sino que el sujeto no es otra cosa que el movimiento de desistencia. Se trata de la desistencia de lo propio, la esencia, lo mismo, que definen al sujeto²⁷. Y así, cómo pensar una noción de sujeto que suponga, pero exceda, la metafísica de la subjetividad tematizada por Heidegger (sustrayendo el sujeto, el yo, la conciencia, la representación). Sin embargo, Derrida nota que no se trata bajo el término

definido por la ipseidad y un *demos* que excede cualquier estabilización o limitación. Para Derrida (2005b), bajo el término ipseidad se encuentran, al mismo tiempo, una referencia al sí mismo, al ser que es propiamente sí mismo y una referencia al poder, a la soberanía, a la potencia: «Por «ipseidad» sobreentendiendo, por lo tanto, algún «yo puedo» o, como poco, el poder que *se otorga a sí mismo* su ley, su fuerza de ley, su representación de sí mismo, la reunión soberana y reapropiadora de sí en la simultaneidad del ensamblaje o de la asamblea, del estar-juntos, del «vivir juntos», como se dice también» (p. 28).

26. El problema de la (de)constitución del sujeto remite, ante todo, al libro de Lacoue-Labarthe titulado *Le sujet de la philosophie* (1975).

27. Vale destacar que el problema del sujeto remite a la cuestión de la identificación. De hecho, señala Derrida (2016), el problema de la identificación es el problema mismo de la política. Y acá interviene la desistencia: «Este «sujeto» no se identifica. Ni con el otro ni consigo mismo. Desde luego, el parece no *hacer* nada distinto y en efecto no hace otra cosa que identificarse. Pero el *efecto* de subjetividad da testimonio de lo contrario. Hace la prueba y la experiencia de lo contrario. Si se identifica es porque no puede ser jamás idéntico ni identificarse consigo o con el otro. La condición de posibilidad de la identificación no es otra que su imposibilidad, una y otra inelectuales. Como la *mimesis*. El sujeto, que de este modo se desubjetiva, no tendrá cómo identificarse sin la desistencia que hace que la identificación absoluta le sea absolutamente inaccesible» (p. 715).

desistencia de pensar una especie de sujeto exterior a esa metafísica, sino nuevamente pensar su doblez: el sujeto lleva en sí inscrita la reducción al Uno al mismo tiempo que desiste una y otra vez de ello²⁸. Esta noción de desistencia abre a otro pensamiento de la responsabilidad y la decisión, pues allí hay que pensar una responsabilidad infinita y una decisión como salto de locura. En otros términos, que no se encuentran aseguradas por un sujeto de la representación o de la volición:

A lo que acabamos de nombrar (...), añadiría aquello que queda a la vez requerido por la definición del sujeto clásico y por sus últimos motivos no-clásicos, a saber, una cierta *responsabilidad*. La singularidad del “quién” no consiste en la individualidad de una cosa idéntica a sí misma, no es un átomo. Ella se disloca o se divide al reunirse para responder al otro, cuya llamada precede, por decirlo así, a su propia identificación consigo misma, porque a esta llamada no puedo sino responder, haber ya respondido, incluso si creo responderle “no”. (Derrida, 2005^a, s.p.)

Esto mismo da lugar a un pensamiento que introduce el problema de la justicia para pensar precisamente esos límites del concepto de sujeto, o mejor, mostrar en qué sentido la apuesta ético-política de la deconstrucción surge cuando el socavamiento de esos límites permite una apertura hacia un otro radical: «¿Se da hospitalidad a un sujeto?, ¿a un sujeto identificable?, ¿a un sujeto identificable por su nombre?, ¿a un sujeto de derecho? ¿O bien la hospitalidad se *ofrece*, se *da* al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea (propuesto como o supuesto) sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido, etcétera?» (Derrida, 2008a, p. 33). Esto no implica un abandono del concepto de sujeto, sino mostrar la doble necesidad de la justicia entendida como hospitalidad: en tanto apertura radical al otro debe exceder los límites desde los que se constituye el concepto de sujeto (incluso del sujeto de derecho), pero al mismo tiempo siempre se *traduce* en instancias concretas, decisiones políticas y reconocimientos de derechos que una y otra vez reconstruyen el concepto de sujeto.

28. Es la misma cuestión de la desistencia aquella que ha permitido hablar de un «psicoanálisis deconstructivo». Cf. R. Major, *Lacan con Derrida: análisis desistencial* (Buenos Aires, Letra Viva). Asimismo, vale recordar aquella frase del prólogo de *Políticas de la amistad*, donde se problematiza extensamente las lógicas de la mismidad: «Al principio, siempre, el Uno se hace violencia y se guarda del otro» (Derrida, 1998c, p. 13).

Conclusión

Un abordaje deconstructivo del concepto de sujeto, como he intentado mostrar, al mismo tiempo que se inserta en los problemas inaugurados por el estructuralismo, inscribe allí una serie de problemas específicos desde una herencia heideggeriana²⁹. El nexo irreductible entre sujeto y metafísica supone una lectura de la tradición filosófica, situando los problemas teóricos y políticos que surgen allí. Desde Heidegger, y en su herencia, el término metafísica adquiere una significación específica, no únicamente como delimitación de una época, sino como un modo de comprender el problema del ser. Más precisamente se trata de una época que olvida la pregunta por el ser, y así la diferencia ontológica, al estabilizar una noción de ser identificada con el ente como ser-presente. En ese sentido, surge el trazado de un diagnóstico histórico o el mapa de una época histórica, pero también una problematización de las consecuencias a las que ha llevado este olvido. Para lo que interesa aquí, se ha mostrado hasta qué punto el concepto de sujeto se encuentra constituido por esta tradición.

Con Derrida, la definición de sujeto ya no remite solo al fundamento, sino que aparece como auto-hetero-afección. Se trata de dar cuenta de la modalidad específica de «presencia» que supone el sujeto como presencia-a-sí, es lo que denominaré un *esquema de reapropiación*: sujeto no es sino la ilusión trascendental de un retorno incontaminado de exterioridad sobre sí mismo, donde lo «propio» es ese retorno. En este desarrollo, cuestiona los supuestos desde los que Heidegger piensa la epocalidad, y encuentra una especie de «filosofía de la historia» que va de la presencia a la representación y supone en última instancia una noción de presencia no representable como posibilidad. Pero no es este el cuestionamiento mayor, pues Derrida se pregunta si incluso el mismo *Dasein* no comporta una estructura de reapropiación, que si bien no del modo moderno, continúa reproduciendo una afirmación de hombre como ser privilegiado. En otros términos, es el problema del humanismo que persiste en el

29. En una tradición deconstructiva vale remitir a ciertos textos de J.L. Nancy que desarrolla en extenso la cuestión del sujeto. En una compilación realizada en el año 1989, titulada «¿Quién viene después del sujeto?», señala que se trata de un doble trabajo. De un lado, la deconstrucción del sujeto: «Se tenía que hacer la crítica o la deconstrucción (conceptos cuya diferencia es ella misma todo un programa de esta modernidad) de la interioridad, de la presencia-a-sí, de la consciencia, de la representación, del dominio, de la propiedad individual o colectiva de una esencia. Crítica o deconstrucción de la firmeza de un fundamento (*hypokeimenon*, *substantia*, *subjectum*) y de la seguridad de una autoridad o de un valor (individuo, pueblo, Estado, historia, obra)» (p. 7). De otro lado, no se trata de una simple «liquidación», sino de una apertura: «[...] este mismo pensamiento (jamás simple, y así, jamás simplemente cerrado sobre sí) abre sobre el pensamiento del *quién* del existir: sobre el pensamiento de un *uno*, de un alguien, de un singular existente que el sujeto anuncia, promete y oculta a la vez» (p. 7). Esta doble tarea, del sujeto como supuesto al sujeto como cualquieridad expuesta, va a ser desarrollada en un texto tardío titulado «¿Un sujeto?» donde señala que el sujeto como singularidad conlleva tres dimensiones: unicidad, cualquieridad y exposición (Cfr. Nancy, 2014).

concepto de sujeto y que supone una y otra vez no-sujetos que configuran el mundo y, específicamente, el armazón político-jurídico occidental. Por ello, se trata de pensar cómo el concepto de sujeto opera en dispositivos políticos, jurídicos, éticos, siempre trazando fronteras con un afuera de su humanidad que restituyen un señorío del hombre. Es frente a ello que Derrida trata de pensar en todas sus ambigüedades el concepto, apostando por una «desistencia» del sujeto, por un sujeto que se pierde a sí mismo. Esto singulariza la propuesta de Derrida: frente a quienes oponen al sujeto un afuera, una alteridad, apuesta por pensar los pliegues que vuelve imposible el esquema de la auto-afección. En fin, el sujeto como el movimiento perpetuo de expropiación-reapropiación. En su libro dedicado a J. L. Nancy, escribe Derrida (2011):

[...] ¿no hay que distinguir más bien entre varios tipos de auto-hetero-afección sin ninguna auto-afección pura, puramente propia, inmediata, intuitiva, viviente y psíquica? Habría sin duda efecto de auto-afección, pero nos parece que su análisis no puede esquivar la hetero-afección que los hace posibles y que continúa visitándolos aun cuando esa hetero-afección *en general* (la que viene de la cosa trascendente o del otro viviente) parece borrarse, volviendo irresistiblemente a imponerse en el análisis y en la exposición de sus resultados. (p. 261)

En esta cita se encuentra un desplazamiento importante que resignifica el doble movimiento reconstruido: el efecto de subjetividad es entendido como un efecto de auto-afección, pero se indica que existen «varios» tipos de auto-hetero-afección, de modo que produce una pluralización, esto es, no se trata de una rehabilitación de una alteridad hiperbólica como límite de la circularidad reapropiativa del sujeto. La heterogeneidad constitutiva del sujeto siempre se declina en plural. Esto mismo permite cuestionar aquellas perspectivas que reinscriben una lógica de la unidad bajo nombres como alteridad o singularidad, puesto que no hay alteridad ni singularidad desde que hay diferencia. En este sentido, la deconstrucción no es sino un trabajo sobre los límites: sobre el carácter divisible del límite entre auto y hetero en la afección. Un trabajo sobre los límites, sobre la partición del límite, entiendo que es también un cuestionamiento a un pensamiento de la subjetividad en términos relacionales. Existe un abismo entre diferencia y relación: el movimiento teórico que, frente a un sujeto monádico, piensa el *a priori* de la relación (o lo común) parece obliterar una pensamiento del límite. En *Espectros de Marx*, Derrida (1998b) escribe: «Marx determina sólo la *différance* como

práctica y retraso en la reapropiación» (p. 149). La *différance* es una práctica que no es simplemente la abolición de la categoría de sujeto, en singularidad o relación, sino que inscribe en cada caso la partición.

Posiblemente la cosa sea, entonces, como dar lugar a un pensamiento político que acentúe los diversos modos de la auto-hetero-afección. Si en cada modalidad se juega una partición, he allí el lugar para pensar políticas del sujeto. Políticas siempre en plural, puesto que, ante todo, se trata de evitar un esquema simple que oponga auto-afección frente a la hetero-afección y trace un límite simple (reconduciendo a un límite indivisible). La partición surge precisamente cuando lo hetero se inscribe en lo auto desde la misma divisibilidad del límite. O mejor, la noción de partición no es sino un modo de nombrar esa divisibilidad del límite que puede adquirir diversas modalidades. Y es así que en estas modalidades se juegan distintas políticas que no reconducen a alternativas simples. Esto no es sino una tarea que siempre trabaja sobre la limitofía entre un efecto de subjetividad irreductible y el asedio de una heterogeneidad múltiple. Estos límites no son algo a reconocer como una evidencia empírica, sino algo a inscribir: la deconstrucción del sujeto requiere un trabajo. Cuando el horizonte del pensamiento crítico parece surgir de la articulación de singularidad y comunidad (acontecimiento y relación), es posible dar lugar a una lectura de la deconstrucción como lógica de la partición del sujeto que interrumpe la reapropiación.

Un pensamiento del sujeto como auto-hetero-afección, de inscripción de la diferencia, estimo que establece un doble distanciamiento: de un lado, respecto de la rehabilitación del sujeto en ciertas herencias francesas (en general diría la rehabilitación desde la herencia foucaultiana y desde la herencia lacaniana); de otro lado, respecto de un exceso del sujeto que aparece en cierto horizonte de la crítica bajo categorías como singularidad o comunidad. Si la deconstrucción es trabajo sobre la metafísica de la subjetividad como lógica de la ipseidad, una lógica que tiene un esquema arqueteleológico (la auto-afección es punto de partida, pero también algo a reconstituir luego de su imposibilidad), es también un cuestionamiento de la reducción de la multiplicidad que puede aparecer en la excepcionalidad de la singularidad o en una noción de comunidad sin plural. Hay cada vez formas de lo común, hay cada vez formas de la singularidad, y son precisamente esas formas las que dan lugar a límites que requiere un trabajo. Es esa pluralidad de formas donde se inscribe la *différance* como una práctica que interrumpe la apropiación.

Referencias

- AA.VV. (2015). *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires: La Cebra.
- Badiou, A. (2005). Panorama de la filosofía francesa contemporánea. En M. Abensour, A. Badiou, P. Vermeren, P. Vauday, G. Fraisse, y C. Lefort, *Voces de la filosofía francesa contemporánea* (pp. 71-84). Buenos Aires: Colihue.
- Balibar, E. (2007) El estructuralismo. ¿Una destitución del sujeto? *Instantes y Azares*, 4-5, 155-172.
- Balibar, E., Cassin, B., y De Libera, A. (2004). *Sujet, Vocabulaire européen des philosophies*. París: Seuil.
- Bellou, T. (2013). *Derrida's deconstruction of the subject: writing, self and other*. Suiza: Peter Land.
- Clark, A. (2011). *The Death of the Other* [tesis doctoral, University of Portsmouth]. Portsmouth Research Portal. [https://researchportal.port.ac.uk/portal/en/theses/the-death-of-the-other\(c85f7b0a-5538-4c62-92f8-7dade1f39757\).html](https://researchportal.port.ac.uk/portal/en/theses/the-death-of-the-other(c85f7b0a-5538-4c62-92f8-7dade1f39757).html)
- Cometti, J.-P., y Janicaud, D. (1989). «*Etre et temps*» de Martin Heidegger. Marsella: SUD.
- Critchley, S. (1999). *Ethics-Politics-Subjectivity*. Londres: Verso.
- Critchley, S., y Dews, P. (1996). *Deconstructive subjectivities*. Nueva York: State University of New York Press.
- De Libera, A. (2007). *Archeologie du sujet*. París: Vrin.
- Derrida, J (1989). *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989a). *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthoropos.
- Derrida, J. (1989b). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1996). *Envío, La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Madrid: Paidós.
- Derrida, J. (1997). *Las pupilas de la Universidad, Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1998a). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1998b). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1998c). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2005a). Hay que comer, o el cálculo del sujeto. *Pensamiento de los Confines*, 17.
- Derrida, J. (2005b). *Canallas*. Madrid: Trotta,
- Derrida, J. (2008a). *El animal que luego estoy siguiendo*. Madrid: Trotta

- Derrida, J. (2008b). *La hospitalidad*. Buenos Aires: De la flor.
- Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano I*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2011). *El Tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2016). *Desistencia, Psyché*. Buenos Aires: La Cebra.
- Derrida, J. (2017). *Séminaire, Théorie et Pratique*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort - Séminaire (1975-1976)*. Paris: Seuil.
- Descombes, V. (1979). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- Descombes, V. (2004). *Le complément de sujet*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2005). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2007). *Seminarios de Zollikon*. México: Morelia.
- Lacoue-Labarthe, P. (1979). *Le sujet de la philosophie*. Paris: Flammarion.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Major, R. (1999). *Lacan con Derrida: análisis desistencial*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Malabou, C. (2009). How Is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection and Neurobiological Emotion. *Qui Parle*, 17(2), 1041-8385.
- Marion, J.L. (2011). *Reducción y donación*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nancy, J.L. (1989). Dossier «Après le sujet qui vient?», *Cahier Confrontation*, 20.
- Nancy, J.L. (2014). *¿Un sujeto?* Buenos Aires: La Cebra.