

SUJETO Y METAFÍSICA

Emmanuel Biset

1.

Ya en la década de 1920 Carl Schmitt sostenía que todos los conceptos políticos son polémicos. Una polémica que hace de cada concepto político un objeto de disputa: existe una lucha por otorgarle uno u otro sentido. Esta afirmación de Schmitt puede extenderse más allá de los conceptos propiamente políticos hacia la conceptualidad en general. Pues la discusión teórica es en gran medida el trabajo sobre un vocabulario. Lo que significa no sólo que cada concepto es fruto de una sedimentación histórica, atravesado por tradiciones diversas, sino que da lugar a luchas en torno a su definición. En estas luchas se juegan distintas posiciones teóricas, o mejor, es fruto de estas polémicas que se configuran las posiciones teóricas.

En este marco, el concepto de sujeto ha dado lugar a diversas disputas contemporáneas que, al mismo tiempo, son modos de apropiarse de la tradición y formas de posicionarse ante un presente determinado. Claro que una cosa no es independiente de la otra, esto es, el modo en que se reconstruye la carga de sentido de un concepto, la manera de contar una historia, se vincula estrechamente con la posición que es sostenida en un presente teórico específico. Por ello no existe una historia unívoca en torno al “sujeto”, sino múltiples modos de narrar recorridos históricos que le otorgan diversos sentidos. Es esto lo que se juega en un trabajo de lectura que constituye una intervención específica.

El punto de partida desde el cual me interesa comenzar a trazar un recorrido en torno a la relación entre sujeto y metafísica tiene un nombre propio: Friedrich Nietzsche. Ante todo porque sus escritos siguen siendo un punto de inflexión en el modo de tratar el concepto de sujeto al someterlo a una crítica radical. Se puede señalar que el nombre propio Nietzsche sirve como punto para el socavamiento de la noción moderna de sujeto. No interesa aquí detenerse en los conceptos que la excederían (*Übermensch*, *Wille zur Macht*, etc.), sino en señalar aquellos aspectos que dan lugar a una ruptura. Me interesa marcar tres dimensiones que aparecen en Nietzsche como punto de partida de una crítica a la metafísica del sujeto.

En primer lugar, la crítica del concepto de sujeto surge mostrando cómo se encuentra atravesado por contenidos metafísicos y por una moral platónico-cristiana. Uno de los señalamientos clave al respecto tiene que ver con la existencia de una correlación entre gramática y metafísica: “¿Es que no está permitido ser ya un poco irónico contra el sujeto, así como contra el predicado y el complemento? ¿No le sería lícito al filósofo elevarse por encima de la credulidad en la gramática?”¹. Con ello se indica que la misma estructura gramatical que organiza una proposición desde las nociones de sujeto, predicado, complemento, supone un esquema metafísico. Esta crítica a un esquema gramatical-metafísico, rompe con el “yo pienso”, es decir, con el yo como sujeto al que se le atribuye el predicado pienso: “[...] un pensamiento viene cuando ‘él’ quiere, y no cuando ‘yo’ quiero; de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto ‘yo’ es la condición del predicado ‘pienso’”².

En segundo lugar, Nietzsche muestra en diversos pasajes de qué modo el sujeto es considerado en distintas ocasiones como una certeza inmediata o un dato evidente por sí mismo. Lo que da lugar a uno de los cuestionamientos más persistentes, pues si recurrentemente se interpreta el mundo desde la causalidad

–la oposición causa-efecto–, esta no es sino una forma de la distinción entre sujeto y predicado. Por ello cuestiona la noción de causa como evidencia metafísica, es decir, el sujeto como agente del pensamiento: “La psicología más antigua y más prolongada actuaba aquí, no ha hecho ninguna otra cosa: todo acontecimiento era para ella un acto, todo acto, consecuencia de una voluntad, el mundo se convirtió para ella en una pluralidad de agentes, a todo acontecimiento se le imputó un agente (un ‘sujeto’)”³. Como señala en los *Fragmentos póstumos* la mitología del concepto de sujeto es considerarlo “causa”, y así un “efecto cosificado”. Esto permite unir los dos motivos señalados, que el sujeto sea causa es lo que lleva a que todo lo que sucede se comporte como un predicado respecto de algún sujeto. Una creencia que supone que todo lo que acontece conlleva un agente, una intencionalidad, una voluntad: “[...] la necesidad psicológica de creer en la causalidad radica en la imposibilidad de representar un acontecer sin intenciones”⁴. La imposibilidad de pensar un acontecer sin un autor o agente conlleva también la necesidad de encontrar un “responsable” del acontecer. He aquí entonces cómo un esquema metafísico supone una determinada moral⁵.

Por esto, en tercer lugar, el sujeto es una creación para simplificar un conjunto de fuerzas: “Incluso ‘el sujeto’ es una creación de este tipo, una ‘cosa’, como todas las demás: una simplificación para designar como tal la *fuera* que pone, inventa, piensa, a diferencia del poner, inventar, pensar mismo

1. F. Nietzsche, *Mas allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983, p. 60.

2. *Ibid.*, p. 38.

3. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2002, p. 64.

4. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, trad. J.L. Vermal J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008, p. 101. Este aspecto es central, pues Nietzsche muestra de qué modo esto construye una especie de duplicidad de la interpretación que a un fenómeno lo divide en causa y efecto. Así, por ejemplo, al decir “el relámpago resplandece” se pone al resplandecer a la vez como actividad y como sujeto, por lo que al acontecer se le atribuye un ser que no es idéntico a ese acontecer.

5. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., pp. 67-70.

singular de cada caso”⁶. Esta afirmación es central, pues el sujeto es una simplificación de una fuerza, es decir, la reducción a la unidad de una multiplicidad: “*Sujeto*: es la terminología de nuestra creencia en una *unidad* por debajo de todos los diferentes momentos de mayor sentimiento de realidad: comprendemos esta creencia como el *efecto* de una causa, –creemos tanto en nuestra creencia que por su causa imaginamos la ‘verdad’, la ‘realidad’, la ‘substancialidad’. El ‘sujeto’ es la ficción de que muchos estados *iguales* en nosotros serían el efecto de un único sustrato”⁷.

Desde los tres aspectos señalados, interesa destacar que en Nietzsche hay elementos para una crítica radical del concepto de sujeto en tanto supone determinada metafísica. Es a partir de estos indicios que el presente artículo indaga en cómo se ha producido en cierta tradición una deconstrucción del concepto de sujeto. Para ello, primero, se parte de la crítica de Martin Heidegger que muestra que el concepto de sujeto surge en la modernidad a la luz de una metafísica de la representación. Segundo, desde algunos textos de Jacques Derrida, interesa mostrar cómo es complejizado el esquema heideggeriano, no sólo allí donde se cuestiona un cierto esquema teleológico, sino donde la crítica del sujeto adquiere nuevos matices como auto-afección. Por último, Jean-Luc Nancy permitirá mostrar cómo una deconstrucción del concepto de sujeto conlleva un desplazamiento del sujeto como supuesto al sujeto como singularidad cualquiera.

6. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., p. 123. Vale destacar que la misma noción de fuerza no puede ser considerada un sustrato último o una cosa en sí. Por el contrario, sólo es posible constatar efectos de fuerza que son en cada caso traducciones en un lenguaje que le es extraño: “¿Se ha constatado jamás una fuerza? No, sólo efectos, traducidos en un lenguaje completamente extraño”. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., p. 124.

7. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., p. 304.

2.

Bajo el nombre de Martin Heidegger se produce una inflexión en torno al concepto de sujeto que consiste en un doble movimiento. Primero, se procede a una crítica radical del mismo a partir de su ubicación en la tradición metafísica. En este sentido, 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). Segundo, 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 de antropologismo que él mismo abandonará al desplazar el centro del *Dasein* al lenguaje.

De modo que 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 pensar aquello que se denomina sujeto. El concepto de sujeto en su misma constitución genera un olvido de eso que el “sujeto” es. Este es un motivo que recorre los textos heideggerianos por varias décadas, como una crítica que persiste más allá de los mismos desplazamientos de su pensamiento. Este recorrido puede ser rastreado desde aquellos cursos tempranos de la primera mitad de la década del 20 hasta textos de la década del 70, donde resultan centrales los cursos dedicados a Nietzsche. La persistencia de esta crítica debe ser leída, a su vez, como uno de los lugares específicos en los que se distancia de Husserl.

Tal como señala Jean-Luc Marion, ya en las lecciones de Friburgo dictadas en 1921/1922 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 interpreta-

ción objetivante del “esse”⁸. 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 que está viendo tempranamente 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 momento oblitera la pregunta ontológica por el modo de ser de este ente (su diferencia con el mundo de los objetos)⁹.

En un texto del año 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger señala sobre su distancia respecto de Descartes: “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*

8. La confrontación con Descartes es 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. Cf. M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J.J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2006 y J.L. Marion, “El ego y el *Dasein*”, en *Reducción y donación*, trad. P. Corona, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

9. En este marco, la crítica a Descartes no es sino un ajuste de cuentas con Husserl. Según Heidegger, 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”. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspinza, Madrid, Alianza, 2006, p. 163.

y la definición del *cogitare* a su suerte para ocuparse del *sum* y de la caracterización del *sum*”¹⁰. 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, una cosa por la otra. 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 el mismo sentido que los textos anteriores: la omisión de la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, la cosa a pensar es porqué la certeza epistémica del *cogito* como primer principio lo exime a Descartes de preguntarse por el ser: “La interpretación demostrará no sólo que Descartes no podía menos que omitir la pregunta por el ser, sino también por qué llegó a la opinión de que con el absoluto ‘estar cierto’ del *cogito* quedaba dispensado de la pregunta por el sentido del ser de este ente”¹¹. En última instancia, la omisión de la pregunta por el ser (sea del *cogito* o de la *res extensa*), no es sino producto del olvido de la diferencia ontológica (que se puede rastrear ante todo en la noción de *substantia* cartesiana). Y esto porque es la certeza del *cogito*, la certeza de su existencia, aquello que lo dispensa de preguntarse por su modo de ser, o mejor, le traslada una noción de ser propia de los entes intramundados (la *res extensa*). Por lo que el ser del sujeto, como para el resto de los entes, no es sino comprendido bajo la modalidad de la presencia, como subsistencia permanente (*Vorhandenheit*).

10. *Ibid.*, p. 196.

11. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. J.E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 48.

En la destrucción del concepto de sujeto resulta fundamental detenerse en textos posteriores, de la década del 30, puesto que muestran cómo este concepto sólo 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 el 1940), destacándose el texto “La época de la imagen del mundo” (1938). En estos escritos el concepto de sujeto sólo 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 modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él”¹². Vale notar, de este modo, que 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, es superficial si no se comprende en qué sentido la esencia del hombre se transforma cuando se convierte en sujeto. Para ello, hay que comprender que justamente el término *subjectum* como traducción del griego *hypokeinemon*, como fundamento, en su significado metafísico no estaba relacionado al hombre o al yo: “Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el ‘yo’ humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en ‘sujeto’. ¿Cómo llega el hombre al papel de auténtico y único *sujeto*? ¿Por qué este su-

12. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo, en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1998, p. 72.

jeto humano se traslada al ‘yo’, de manera tal que subjetividad se torna equivalente a yoidad?”¹³

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), sólo se comprende si se entiende la transformación de la pregunta por el ente hacia la búsqueda de algo incondicionado y cierto: “La pregunta ‘¿qué es el ente?’ se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum incocussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna”¹⁴. 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: “Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de la referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción del ente en su totalidad”¹⁵. 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

13. M. Heidegger, *Nietzsche*, Vol. II, trad. J.L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, p. 119.

14. *Ibid.* P. 119.

15. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo, op. cit., p. 73.

sitúa ante sí al mundo, y así el ser de lo ente se convierte en su representabilidad.

En este sentido, la esencia del hombre como sujeto sólo se entiende desde la representación: “En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen”¹⁶. El mundo se convierte en objeto en tanto es referido al sujeto que le impone normas, pero por ello mismo el sujeto se pone a sí en aquello representado. Esto no significa que lo objetivo se reduzca a un cierto perspectivismo, sino que su entidad depende de convertirse en imagen. En esto se da cierta circularidad, pues la constitución de lo ente como imagen representada por el sujeto, es posible desde que el mismo sujeto es representado: el hombre se representa a sí mismo como la escena de la representación.

Vale destacar, entonces, que la representación, de un lado, no es sólo un remitir al sujeto, sino un remitir que funda un dominio sobre la objetividad: “En el re-mitir hay algo determinante, la necesidad de señalar que lo re-presentado no está simplemente pre-dado sino que está re-mitido (*zu-gestellt*) como disponible (*verfügbar*). Por lo tanto, algo sólo está re-mitido, representado, es *cogitatum* para el hombre, si está fijado y asegurado para él como algo de lo que puede ser señor a partir de sí mismo en entorno de *su* disponer, en todo momento y con claridad, sin reparos ni dudas”¹⁷. Esto implica, de otro lado, que en la representación lo representado es llevado hacia el que representa, que lo asegura al disponer de él. En este sentido, toda representación es recursiva, me represento algo sólo porque *me* represento en ese algo: [...] todo ‘yo represento algo’ al mismo tiempo ‘me’ representa, a mí, el que representa (delante de mí, en mi re-presentar). Con una expresión que es fácilmente mal interpretable, todo re-presentar humano es

un representar-‘se’¹⁸. Esta nota es central, pues no hace falta volver sobre un sí mismo, sino que en todo representar algo, cualquier objeto, me presenta en tanto es remitido al sujeto. Esto significa, en resumen, que la conciencia humana es siempre autoconciencia, no entendida como un replegarse, como una auto-observación, sino como aquello co-representado en la conciencia de las cosas. El sí-mismo del hombre es lo que subyace como fundamento, como sujeto, es decir como aquel que aporta lo ente a la objetividad. El *subjectum* es el representar: “represento, luego soy”.

Si la esencia del sujeto es la representación, con ello se indica que la presencia de todo lo representado es decidida por esta remisión, es decir, decide sobre el ser del ente en cuanto objeto. Heidegger resume este movimiento: “El hombre es el fundamento eminente que yace a la base de todo re-presentar del ente y de su verdad, el fundamento sobre el cual se pone y tiene que ponerse todo representar y lo en él representado si ha de tener un estar y una existencia consistente. El hombre es *subjectum* en ese sentido eminente”¹⁹. 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 modernidad²⁰. 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

16. *Ibid.*, p. 75.

17. M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 127.

18. *Ibid.*, p. 128.

19. *Ibid.*, p. 140.

20. La crítica al sujeto, a sus supuestos, y así al método es un motivo que permanece en Heidegger: “Pero en este método, es decir, en este modo de fijación anticipada de la naturaleza en cuanto ámbito calculable de objetos se halla ya una decisión de consecuencias imprevisibles, a saber: todo lo que no muestre el carácter de objeto posible de determinación matemática es suprimido como incierto, esto es, como no verídico, es decir, como no siendo verdadero”. M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, trad. A.X. Yañez, México, Morelia, 2007, p. 159.

mismo proceso el hombre se convierte en sujeto y el mundo en imagen, esto es, lo ente adquiere estabilidad como objeto sólo 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 la época subsiguiente la realidad de lo real se determina como objetividad, como aquello que es comprendido *por medio* del sujeto y *para* él como lo que está arrojado y mantenido enfrente de él. La realidad de lo real es el ser representado *por medio* del sujeto representante y *para éste*”²¹.

Se encuentra en Heidegger una crítica del concepto de sujeto que remite a la representación como su esencia, que no sólo ve allí la emergencia de la época moderna, sino de las formas de dominio de la naturaleza (el momento en que el hombre se convierte en amo y señor de la naturaleza). En este sentido, es una perspectiva que muestra un entramado político en el concepto de sujeto. Esta posición crítica que ya puede ser rastreada a comienzos de la década del 20, llega hasta sus últimos textos. De hecho, en el último seminario, Zähringen del año 1974, escribe: “[...] la subjetividad misma no es cuestionada en cuanto a su ser; desde Descartes, en efecto, la subjetividad es el *fundamentum inconcussum*. En todo el pensamiento moderno, nacido de Descartes, la subjetividad constituye, en consecuencia, el obstáculo para poner en camino la pregunta por el ser”²².

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 sólo tiene una dimensión negativa, asentada en el desarrollo de los supuestos metafísicos del concepto (o, en última instancia,

21. M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 109. Aquí también se encuentra un modo de comprender el *humanismo* que, como se sabe, Heidegger rastrea en el modo de apropiación latina de la filosofía griega. Sin embargo, se trata de pensar cómo el humanismo bajo la modernidad adquiere un nuevo sentido cuando el hombre se convierte en medida de la objetividad. Cf. M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, trad. H. Cortes y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

22. M. Heidegger, *Seminario de Zähringen*, trad. A. Lorca, Santiago de Chile, A parte Rei. Revista de filosofía, 2005, p. 7.

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 sólo se trata del *Dasein* como aquel que pregunta por su ser (que no omita 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. Más allá de un desarrollo del *Dasein*, resta preguntarse si existe alguna dimensión por la que podría considerarse que la cuestión del sujeto no es abandonada por Heidegger.

3.

El nombre de Heidegger ha permitido trazar un recorrido donde se anuda de modo singular el concepto de sujeto a la tradición metafísica. Desde su perspectiva se trata de un concepto propiamente moderno que surge a la luz de la representación como forma metafísica singular; pero no se trata de una simple variación de sentido, o mejor, en esa variación se juega un desplazamiento ontológico que le otorga un estatuto político a la indagación. La cuestión política surge en esas dos dimensiones, en tanto el concepto de sujeto objetiviza al hombre, y desde la preeminencia epistemológica clausura su estatuto ontológico, pero también porque sólo desde un esquema de la representación se entiende la manera singular del “dominio” del hombre sobre la naturaleza y los otros. Es en esta discusión que se introduce la perspectiva de Jacques Derrida, es decir, en una complejización del nexo entre sujeto y metafísica. Para ello, es necesario partir del modo en que cuestiona la epocalización heideggeriana, pues tiene implicancias centrales para el tema abordado aquí. La intervención en este marco consistirá en un movimiento doble que, al mismo tiempo, le otorga nue-

vos rasgos a eso que denominamos metafísica y cuestiona su definición.

Como punto de partida vale detenerse en las consideraciones en torno a la epocalización heideggeriana y las consecuencias de la misma 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. Mostrando, 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 de “La época de la imagen del mundo”, Derrida indica que se nombrarían por lo menos tres épocas, mundo griego, medioevo y modernidad, para mostrar que sólo en ésta última surge algo como la representación. Recordando 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 sucesivas unas con otras, y así tiene que haber existido una época de la presencia que de algún modo haya destinado, enviado, una época de la representación: “La determinación del ser del ente como *eidōs* no es todavía su determinación como *Bild*, pero el *eidōs* (aspecto, vista, figura visible) sería la condición lejana, el presupuesto, la mediación secreta para que un día el mundo llegue a ser representación”²³.

Si el hombre griego no habitaba en un mundo dominado por la representación, sólo será posible ésta 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 como tal y pertenecer a un envío más originario: sólo se puede hablar de la representación como época si hay una

23. J. Derrida, “Envío”, trad. P. Peñalver, Madrid, Paidós, 1997, p. 96.

unidad de la historia de la metafísica. Es esto justamente lo que Derrida 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?”²⁴ 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. Siendo así, según lo desarrollado hasta aquí, si resulta problemático definir la modernidad como época de la representación resta preguntar qué sucede con el sujeto. 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, para no pensar una presencia como tal, Derrida habla de un *deseo de presencia*. 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 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 ahora entendida como presencia-a-sí. Con ello, se avanza en una definición del sujeto

24. *Ibid.*, p. 113. Es en este cuestionamiento de la epocalidad que Derrida 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”. J. Derrida, J., “Las pupilas de la Universidad”, en *Cómo no hablar y otros textos*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 125.

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. [...] 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”²⁵. 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 crisis algunos motivos de la ilustración, se evidencia un esquema que permite entender de otro modo el sujeto²⁶.

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 sólo se sostiene por la mediación evanescente que es la voz. 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 sólo funciona en tanto la voz posee una materialidad que se borra a sí misma, que desaparece luego de expresarse, restituyendo 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 del significante por medio del cual el sujeto sale de sí hacia sí, no toma fuera de él el

25. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. O. del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI, 1998, p. 129.

26. 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. Por lo mismo que señala que la discusión de la fenomenología se entiende en una coyuntura francesa, aquella de las década del 60, donde es puesta en cuestión cierta hegemonía del sujeto.

significante que emite y lo afecta al mismo tiempo. Tal es al menos la experiencia –o conciencia– de la voz: del oírse-hablar”²⁷. 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). Por lo que metafísica es al mismo tiempo logocentrismo y fonocentrismo.

El concepto de sujeto conlleva una modificación en la noción de presencia 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 sólo es posible la conciencia desde la voz, como un oírse-hablar: “[...] 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”²⁸. El sujeto es entonces un movimiento de re-apropiación, movimiento que niega el pliegue hacia el afuera apropiándolo y así restituyendo 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 sólo 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, puesto que evita cualquier hetero-afección al prescindir de cualquier exterioridad, es decir, se da un dominio absoluto del significante en tanto es ideal, manifestando una proximidad absoluta con el significado. De hecho, Derrida define la historia de la

27. J. Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 130.

28. J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 136

metafísica como este querer-oírse-hablar absoluto, donde la conciencia es una voz sin diferencia²⁹.

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 tempranamente discute 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: “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”³⁰. Si el hombre en Heidegger no es el sujeto de la metafísica, Derrida entiende que existe una recurrencia del problema de lo “propio del hombre”, entendido a su vez como proximidad a sí y proximidad al ser³¹. Se supone enton-

29. Husserl es el lugar privilegiado para pensar una definición metafísica de sujeto como oírse-hablar. Esto se encuentra desde sus primeros textos, como *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* o *Introducción a ‘El origen de la geometría’ de Husserl*, pero ante todo en *La voz y el fenómeno*, “La forma y el querer-decir” y en “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”.

30. J. Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marin, Madrid, Cátedra, 1989, p. 161.

31. Esto mismo sugiere Jean-Luc Marion, pues si el *Dasein* es aquel que se pregunta por el ser, tiene que ser el suyo: “El *Dasein*, dado que pone en juego en él el ser, no puede sino ponerse a sí mismo en juego, y por lo tanto no puede decirse sino ‘en persona’, así como no puede ponerse en juego sino como un *yo*”. J.L. Marion, “El ego y el *Dasein*”, en *Reducción y donación*, op.

ces el *Dasein* como “el ser que somos nosotros mismos”, donde si bien no del modo subjetivo como en la fenomenología, se reintroduce un 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 conlleva 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 ya tempranamente Derrida se pregunta por los límites de ese nosotros, de un humanismo que insiste como posición que en sus fronteras con el otro no produce sino relaciones de exclusión y dominación, se trata de un motivo que persiste en el tiempo. La pregunta es si es posible disociar el sintagma “sujeto humano”, puesto que la noción de sujeto supuesta en la armazón institucional (ante todo en la historia del derecho), produce una ligaón irreductible con lo humano, excluyendo lo no-humano, lo animal como sujeto de derecho³².

cit., p. 149. Sólo 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 y en Marion no es sino una discusión sobre el carácter “propiamente mío” (*Jemeiningkeit*) del *Dasein*.

32. J. Derrida, *El animal que luego estoy siguiendo*, trad. Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2008. Cuestión que ya surgía en J. Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. A. Madrid, Santiago de Chile, Arcis, 2002.

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 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”³³. 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 impasses 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

33. J. Derrida, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto”, trad. V. Gallo y N. Billi, *Pensamiento de los Confines*, N° 17, 2005.

un afuera). En ambas dimensiones se juega la apuesta por una deconstrucción que es 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 indecibles.

Desde este marco se entiende, a su vez, que Derrida no apueste simplemente por un abandono del concepto de sujeto, ni siquiera allí donde muestra una lógica de exclusión de lo no-sujeto. Como indica en diversas oportunidades, no se trata de disolver la diferencia entre humano y no-humano, sino mostrar la complejidad de estrategias de diferenciación. 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 permiten 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?”³⁴ Esto no conlleva 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, reconocimientos de derechos, que una y otra vez reconstruyen el concepto de sujeto.

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

34. J. Derrida, *La hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires, De la Flor, 2000, p. 33.

sujeto”, señala que el sujeto es un principio de calculabilidad, de ahí que se entienda en aquellas instancias que traducen lo incalculable, por ello resulta problemático: “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”³⁵. Esta calculabilidad del sujeto también supone una politicidad respecto de la alteridad, pues Derrida indica que lo indisociable que se vuelve el sintagma “sujeto humano” responde a un humanismo que da lugar a una *estructura sacrificial*: un matar no criminal de los no-humanos, es decir, una apropiación-asimilación del otro. Por ello, Derrida 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”³⁶.

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 re-

35. J. Derrida, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto”, op. cit.

36. *Ídem*. En uno de sus últimos escritos, Derrida discute la definición de democracia en tanto palabra compuesta por “demos” y “kratos”, indica que allí se juega una tensión irresoluble entre un principio crático definido por la ipseidad y un demos que excede cualquier estabilización o limitación. Para Derrida 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. En resumidas cuentas: a sí mismo como señor. Por ello, la democracia puede definirse como la tensión entre un principio que define el demos desde esa ipseidad, que regula la apertura sólo a los ciudadanos, a los hermanos y semejantes, y un principio de apertura a los desemejantes, a los otros, a todo excluido. Cf. J. Derrida, *Canallas*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2002.

pliegue 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 una y otra vez a una deconstrucción radical. Es esto lo que Derrida tematiza, en un texto dedicado a Lacoue-Labarthe, como la *desistencia* del sujeto (o una (de)constitución del sujeto): “Desistencia traza mejor esta voz media. Antes de toda decisión, antes de toda *desition*, se diría también en inglés para designar a *cessation of being*, el sujeto es desistido sin ser pasivo, el desiste sin desistir, antes incluso de ser sujeto de una reflexión, de una decisión, de una acción o de una pasión”³⁷. 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 sujeto³⁸. Y así, cómo pensar una noción de sujeto que suponga pero exceda la metafísica de la subjetividad tematizada por Heidegger (sustrayendo el sujeto al yo, la conciencia, la representación). Sin embargo, Derrida nota que no se trata bajo el término desistencia 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

37. J. Derrida, “Désistance”, en *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, p. 205. El problema de la (de)constitución del sujeto remite, ante todo, al libro de Lacoue-Labarthe titulado *Le sujet de la philosophie*: “Lo que no interesa aquí, ya no hay dudas sobre ello, no es ni el sujeto ni el autor. Tampoco es el ‘otro’, que pone debajo, del sujeto o del autor. Sería más bien (para quedarnos, provisoriamente, únicamente con la cuestión del sujeto) lo que también está en juego en el sujeto, siendo absolutamente irreductible a una alguna subjetividad (es decir a alguna objetividad cualquiera sea); lo que, en el sujeto, deserta (ha siempre ya desertado) el sujeto mismo y que, anterior a toda ‘posesión de sí’ (y sobre otro modo que aquel de la desposesión), es la disolución, la falta del sujeto en el sujeto como sujeto: la (de)constitución del sujeto o la ‘pérdida’ del sujeto”. P. Lacoue-Labarthe, “L’obliteration”, en *Le sujet de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1979, p. 151. Desde la desistencia se puede cruzar a Derrida con Agamben tal como analiza Manuel Moyano en su capítulo acentuando la potencia-de-no-no.

38. Es la misma cuestión de la desistencia aquella que ha permitido hablar de un “psicoanálisis deconstructivo”. Cf. R. Major, *Lacan con Derrida: análisis desistencial*, trad. B. Rajlin, Buenos Aires, Letra Viva, 1999.

desiste una y otra vez de ello³⁹. 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: “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’⁴⁰”.

4.

La determinación metafísica de un concepto de sujeto adquiere un nuevo matiz en el pensamiento de Jean-Luc Nancy. Este matiz parece de particular importancia en cuanto se introduce de plano en el problema político. Nancy, conjuntamente con Lacoue-Labarthe, organiza en el año 1978 un Coloquio destinado al pensamiento de Jacques Derrida que lleva por título “Los fines del hombre”. Se trata del mismo título que el texto de Derrida donde no sólo traza un mapa de su generación filosófica, sino que vuelven a plantar la pregunta por el humanismo. En ese marco explícitamente comienza una indagación en torno al vínculo entre deconstrucción y política, dando origen a una serie de intervenciones específicas al respecto. Aún más, se puede encontrar allí el germen del Centro de estudios filosófi-

39. Vale destacar que el problema del sujeto remite a la cuestión de la identificación. De hecho, señala Derrida el problema de la identificación es el problema mismo de la política. Y acá interviene la desistencia: “La condición de posibilidad de la identificación no es otra que su imposibilidad, la una y la otra inelectuables. Como la *mimesis*. El sujeto, que se desubjetiva así, no podría identificarse sin la desistencia que le vuelve la identificación absoluta absolutamente inaccesible”. J. Derrida, “Désistance”, op. cit., p. 227.

40. J. Derrida, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto”, op. cit. Esta referencia a la responsabilidad permite cruzar con el capítulo de Natalia Martínez Prado referido a Butler, donde se muestra no sólo el uso de una noción de performatividad derridiana sino sus implicancias en los últimos textos de la autora norteamericana.

cos sobre lo político que dirigirán Nancy y Lacoue-Labarthe con el aval de Derrida y donde intervienen Claude Lefort, Jacques Rancière, etc. Ahora bien, lo importante es que, con estos dos autores van a señalar que la tarea es justamente proceder a una deconstrucción de un concepto dominante de política. Para lo que interesa aquí, resulta importante destacar que en estos textos de fines de los 70 y comienzos de los 80 que escriben Nancy y Lacoue-Labarthe en conjunto existe un fuerte acento heideggeriano para entender qué significa una deconstrucción de lo político. Pues el punto de partida se encuentra no en la discusión de instituciones o prácticas políticas puntuales, sino en cómo “lo político” se encuentra definido por una metafísica. Si bien los textos parten de ciertas reservas, desde lo que ya había señalado Derrida respecto de la noción de metafísica, encuentran que existe una especie de totalitarismo contemporáneo en la determinación metafísica de lo político. Frente a ello, indican que se trata de realizar una deconstrucción de lo político que nombran específicamente una “retirada” (en su doble acepción francesa de abandonar y retrasar).

Esta perspectiva se encuentra anunciada en las intervenciones en ese Coloquio, pero explícitamente es desarrollada en los dos volúmenes que compilan las intervenciones en el Centro. Ambos autores señalarán que una concepción metafísica es aquella definida por la categoría de subjetividad: “Ahora bien, para nosotros el desafío jamás ha sido desestimar o sublimar ni la lucha de clases, ni las luchas políticas: son los datos de la época de la dominación de lo político y de la técnica, o de la dominación de la economía política. Antes bien, el desafío podría ser dejar de someter estas luchas, en su finalidad, a dicha dominación. Y en consecuencia a la dominación arqueo-teológica del Sujeto⁴¹”.

Se trata de pensar que existe una determinación de lo político por parte del sujeto, pues por ejemplo conceptos como pueblo o soberanía se cierran desde el momento en que son reasignados como sujetos. Como si detrás de la evidencia

41. J.L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe, “Retrasar la político”, trad. N. Billi, en *Nombres*, N° 26, 2012, p. 63.

de lo político se encontrara la evidencia del sujeto, un sujeto supuesto como evidencia (una voluntad), que reconduce las categorías no sólo en vistas a la unidad, sino que sólo da lugar a un pensamiento del lazo social como secundario (vinculación de individuos preconstituidos). El lazo social, o el ser-con, pensado desde un esquema metafísico se deduce o se deriva de una subjetividad primera, que si no tiene la forma de un individuo dado, es el sujeto final de un proceso. Escriben Nancy y Lacoue-Labarthe: “[Totalitarismo] designaba el cumplimiento sin más de lo político, es decir, a la vez el reinado completo de lo político (...) y, en ese reino o bajo esa dominación, el cumplimiento de lo filosófico, y de lo filosófico principalmente en su figura moderna, la que delinearon las filosofías (o bien en rigor: la metafísica) del Sujeto”⁴².

Esta misma crítica, o deconstrucción, de lo político abre la redefinición de conceptos clausurados. En el caso de Jean-Luc Nancy comienza, desde principios de la década de 1980, una reflexión en torno a la comunidad. Retomando el *Mitsein* heideggeriano, es decir, tomando como punto de partida que el *Dasein* es constitutivamente un ser-con, un ser con otros, inaugura un pensamiento del lazo social que excede su reducción a un sujeto: “[...] la cuestión de la comunidad es la gran ausente de la metafísica del sujeto, vale decir —individuo o Estado total— de la metafísica del para-sí absoluto: lo que también significa la metafísica del absoluto en general, del ser como absoluto, perfectamente desprendido, distinto y clausurado, sin relación”⁴³. Por ello, en *La comunidad inoperante* Nancy señala que tanto el totalitarismo fascista como el individualismo liberal suponen una lógica de una totalidad autosuficiente, de un absoluto, que prescinde de la relación. Esto se denomina en este libro “inmanentismo”: la inmanencia del hombre al hombre, seres que producen por esencia su propia esencia. Frente a ello, Nancy inaugura una reflexión en torno a la comunidad

42. J.L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe, “La retirada de lo político”, trad. S. Mattoni, en *Nombres*, N° XV, 2000, p. 37.

43. J.L. Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. J.M. Garrido, Santiago de Chile, Lom, 2000, p. 16.

que retomando a Heidegger y Bataille piensa fundamentalmente una *ontología de la relación*⁴⁴.

Trabajar en una redefinición de la comunidad se entiende a partir de un diagnóstico de época que, de un lado, parte de la extensión de un individualismo que tiende a disolver cualquier dimensión de lo común y, de otro lado, como un intento de repensar el comunismo (lo común inscripto en su nombre) más allá de su figura totalitaria. Frente al individualismo y el totalitarismo, la comunidad es la ruptura con la autarquía de la inmanencia absoluta. Con ello, el cuestionamiento se dirige a aquellos pensamientos de la comunidad que la piensan como una identidad constituida, o plenamente presente. Pensamientos que repiten un esquema, o bien una comunidad originaria perdida que debe ser restituida (vínculos sociales auténticos que constituyen una especie de comunidad ideal), o bien una comunidad en el horizonte como reconciliación final del hombre con el hombre. Para pensar esta comunidad, Nancy indica que es necesario reconsiderar el estatuto de la muerte, no allí cuando una comunidad pone en obra la muerte (gesto que siempre supone una comunidad de la inmanencia), sino la muerte como aquello que desgarrar, que hace imposible una inmanencia plena, que muestra la finitud constitutiva. Ahora bien, este primer esbozo de una comunidad inoperante explícitamente se opone a una comunidad pensada desde una metafísica del sujeto: “La verdadera comunidad de los seres mortales, o la muerte en cuanto comunidad, es su imposible comunión. La comunidad ocupa luego este lugar singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de un ser comunitario en cuanto sujeto”⁴⁵.

44. Esta intervención inaugura un largo debate en torno en lo que se ha denominado “comunidad impolítica”. Donde cabría citar, por lo menos los libros de Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, de Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, de Roberto Esposito, *Communitas*, de Jacques Rancière, *El desacuerdo* y de Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*. Natalia Lorio analiza exhaustivamente los alcances del pensamiento de Georges Bataille para una crítica del sujeto en este libro.

45. J.L. Nancy, *La comunidad inoperante*, op. cit., p. 26.

Ya en este primer esbozo de un pensamiento de la comunidad, aparece un concepto que deconstruye el concepto de sujeto y abre nuevas indagaciones: la singularidad. Una singularidad es aquello que no puede ser una identidad plenamente constituida, un absoluto, pero tampoco un sujeto metafísico. La singularidad rompe con aquel principio que constituye la noción de individuo, así como el sujeto como conciencia-de-sí, es decir, la indivisibilidad: “[...] tras el tema del individuo, pero más allá de él, habría tal vez que desvelar la cuestión de la singularidad. ¿Qué es *un* cuerpo, *un* rostro, *una* voz, *una* muerte, *una* escritura –no indivisibles, sino singulares? ¿Cuál es la necesidad singular, en el reparto que divide y que hace comunicar los cuerpos, las voces, las escrituras en general en totalidad?”⁴⁶. En este fragmento se encuentran una serie de conceptos centrales para Nancy, pues no sólo esboza la cuestión de la singularidad, sino del *reparto* (*partage*). Con este término, se da cuenta de aquella ontología de la relación señalada, esto es, de un modo de pensar el ser-con, no como instancia segunda que vincula individuos preexistentes, sino como la pura diferencia que en tanto tal expone singularidad. Es lo que se esboza justamente en el título de uno de sus libros: *ser singular plural*⁴⁷. Una ontología donde el ser es justamente el reparto de las singularidades, que nunca pueden ser absolutas, en cuanto se constituyen en la relación: “El estar-en-común, allende el ser pensado como identidad, como estado o como sujeto; el estar-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica: ésa fue la tarea que salió a la luz y a la cual este libro intentó comenzar a responder”⁴⁸.

46. *Ibid.*, p. 18.

47. Escribe Nancy: “Ser singular plural quiere decir: la esencia del ser es, y sólo es, como co-esencia. Pero una co-esencia, o el ser-con ‘el ser-con-varios’ apunta a su vez a la esencia del co-, o incluso, y más bien, el co- (el cum) mismo en posición o a la manera de esencia”. J.L. Nancy, *Ser singular plural*, trad. A. Tudela Sancho, Madrid, Arena, 2006, p. 39.

48. J.L. Nancy, *La comunidad inoperante*, op. cit., p. 8. Una posibilidad cercana, pero a la vez distante, respecto de este pensamiento del ser-con aparece en Emmanuel Levinas y Maurice Blanchot. Dos notas al respecto: primero, ambos acentúan que un pensamiento de la alteridad conlleva

Sin embargo, esta crítica explícita a la metafísica del sujeto deja abierto un interrogante: ¿se trata de destruir el concepto de sujeto o dar lugar a su reinención? Aquello que aparece como una crítica radical en los primeros textos se empieza a complejizar con el tiempo. Esto sucede, a su vez, porque Nancy se inscribe explícitamente en un debate que tiene lugar a fines de las década del '80 sobre la muerte o el retorno del sujeto. Se trata de una generación que empieza a revisar el modo en que el sujeto parecía definitivamente abolido por cierto estructuralismo⁴⁹. No interesa analizar aquí si este debate tiene asidero, sino indicar que Nancy a partir de sus intervenciones en este marco comienza a esbozar una teoría del sujeto, una cierta política del sujeto, que reinventa sus posibilidades. Para ello, resulta particularmente significativa la compilación que realiza para una revista norteamericana donde reúne a buena parte de la filosofía francesa contemporánea para responder a la pregunta por el sujeto. Esta compilación es precedida por un texto de Nancy que lleva por título “¿Quién viene después del sujeto?”. El título conlleva ya una importante modulación, pues no pregunta “qué” sino “quién”. En esta presentación del año 1989, Nancy señala que es necesario un doble trabajo entonces. De un lado, la deconstrucción del sujeto: “Se tenía que hacer la crítica o la deconstrucción (...) 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

incluso una ruptura del ser-con, un Otro justamente con el que no puedo hacer comunidad; segundo, que por ello la crítica que esbozan contra el concepto de sujeto es radical, aún manteniendo diferencias entre ellos (Levinas como un pensamiento de la “subjetividad del sujeto” y Blanchot como un pensamiento de la “subjetividad sin sujeto”). Cf. E. Levinas, *Fuera del sujeto*, trad. R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, Madrid, Caparros, 1997 y M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Avila, 1990.

49. Aun cuando sea necesario complejizar el vínculo del estructuralismo con el concepto de sujeto. Así, Hernán García muestra en su capítulo la complejidad del lugar del sujeto en Foucault, aquel autor que había decretado su desvanecimiento como un rostro dibujado en la arena.

autoridad o de un valor (individuo, pueblo, Estado, historia, obra)⁵⁰. 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”⁵¹.

Para comprender el desplazamiento entre los dos motivos, Nancy parte de un lugar concreto: Hegel. Si para Heidegger, el sujeto es ante todo el de Descartes, si para Derrida es el de Rousseau, para Nancy es el de Hegel. La mayor definición de sujeto, escribe, se comprende desde la frase hegeliana que dice “lo que es capaz de retener en sí su propia contradicción”, esto es, con Hegel aparece una definición de sujeto que supone su alienación, un ser-fuera-de-sí, pero que es reapropiado. El sujeto de la filosofía es este movimiento de reapropiación⁵². Frente a ello, Nancy reivindica volver sobre la pregunta “¿quién?”: “Allí donde no había nada (...), alguna ‘cosa’, algo uno viene. Es ‘uno’ porque ‘viene’, y no por una unidad substancial: éste, ese o aquel que viene puede ser uno y único en su venida, pero ‘en sí’ múltiple y repetido”⁵³.

En esta cita aparece la noción que le permitirá a Nancy redefinir el sujeto: *quelqu’un*. Que vale dejar en francés porque si bien remite a alguno o alguien, lo importante como señala la cita es la referencia a un “uno”. Esto aparece en dos textos posteriores en los que se desarrollan todas las implicancias de

50. J.L. Nancy, “¿Quién viene después del sujeto?”, trad. E. Biset, en *Política Común*, N° 6, University of Michigan, 2014.

51. *Ídem*.

52. La reapropiación también puede ser entendida bajo la forma del “proyecto”: “En el proyecto, al contrario, el sujeto se apropia la presencia-a-distancia del sentido en el modo de la *proyección*: las ideas, los valores, la idea y el valor del sujeto mismo, no pueden más ser más que proyectados sobre la pantalla de la representación, puesto que su estatuto o su naturaleza son del orden de la significación”. J.L. Nancy, *El olvido de la filosofía*, trad. P. Perera, Madrid, Arena, 2003.

53. *Ibid.*

esta perspectiva: unas clases dictadas en el año 1992 tituladas “¿Un sujeto?” y el apartado “Alguno” (*Quelqu’un*) incluido en *El sentido del mundo*. En el primero, Nancy retoma el problema estableciendo la oposición entre dos aspectos que habitan el concepto de sujeto: el sujeto como suposición y el sujeto como unicidad. En la primera clase, “El supuesto sujeto”, se pregunta en qué medida esa expresión es una tautología desde que por sujeto se entiende justamente un supuesto: “Esto es lo que hay que plantear desde el comienzo: sujeto o supuesto, el supuesto o el sujeto, es la misma cosa. El *subjectum* está supuesto, está puesto abajo, debajo, por debajo”⁵⁴. Ahora bien, para abordar qué se entiende por supuesto, es necesario despejar dos confusiones: primera, que aquello de lo que habla la filosofía y el psicoanálisis cuando utilizan la palabra sujeto no es lo mismo y, segundo, que incluso aquella época que presupuso poder señalar la muerte o el fin del sujeto, habla de diversos sujetos⁵⁵. Despejar ambas confusiones supone como punto de partida que la palabra sujeto comporta una multiplicidad de sentidos que resulta irreductible.

Ahora bien, para no quedar atrapado en esa multiplicidad, Nancy señala que en el uso del lenguaje se encuentran por lo menos tres definiciones de sujeto: una, sujeto generalmente se refiere a alguien que puede tener representaciones o voliciones; dos, sujeto se refiere al “estar sujeto a”, al ser súbdito como estar encadenado a una ley; tres, en francés, el término sujeto también refiere a tema, a la materia de la que se trata. Sin embargo, estas tres definiciones del lenguaje vulgar no dejan

54. J.L. Nancy, *¿Un sujeto?*, trad. L.F. Alarcón, Buenos Aires, La cebra, 2015, p. 14.

55. Si en este caso Nancy parece acercar su definición de sujeto al psicoanálisis lacaniano, no será simple la relación con éste último. En un libro del año 1973, en conjunto con Lacoue-Labarthe, señalan que el sujeto de Lacan todavía permanece como “presupuesto” construido desde una onto-semiología. J.L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe, *El título de la letra*, Barcelona, Editorial Buenos Aires, 1981. En el presente libro, los capítulos de Roque Farrán, Daniel Groisman, Natalia Lorio y Mercedes Vargas muestran diferentes aristas de los modos en que el psicoanálisis lacaniano supone una redefinición del concepto de sujeto.

de comprender el sujeto como un supuesto, o mejor, el sujeto como retoño del suponer como gesto filosófico por excelencia: “[...] el sujeto es de alguna manera, si oso decirlo así, la figura cumplida, desarrollada, de un gesto de alguna manera pre-subjetivo. Ese es verdaderamente el gesto fundador occidental, el gesto de la suposición y de la presuposición”⁵⁶. Si es así, se puede cuestionar la ubicación heideggeriana del sujeto como fruto de la modernidad, pues se trata de un gesto inscripto desde sus orígenes en la tradición occidental como estructura de la suposición⁵⁷. Para decirlo de otro modo, en la búsqueda del supuesto del supuesto, si no se quiere caer en un retroceso al infinito, tiene que haber una instancia en la que se detiene la cadena y funciona como supuesto sin supuesto. Es esto lo que define al sujeto como “suposición de sí mismo”, una sustancia que no supone nada, que funciona como el asiento de accidentes o cualidades: el sujeto es un proceso infinito de auto-constitución. Por ello, quien dice sujeto dice auto-presuposición. Esto conlleva también el sentido de un suponer, el sujeto se supone, es decir, es una instancia formal que debe suponerse.

Ahora bien, si este es el primer sentido que aloja la palabra sujeto, Nancy considera que se puede ir más allá de ella dando lugar a una subversión, preguntando qué es la sustancia si esta ya no es una sustancia como presupuesto. A ello responde con el término “alguien”, que reemplaza la referencia al qué por el quién: “Se trataría del sujeto deviniendo otro en el mismo sitio, o bien del lugar del sujeto, o del lugar de la sustancia en tanto que un *quis*, un ‘quien’ que no estaría ya supuesto e incluso menos suponiéndose. Pero, ¿entonces qué? Yo diría ‘expuesto’ o exponiéndose. Es decir, a la vez presente afuera, exhibido y arriesgado, aventurado”⁵⁸. De la suposición a la exposición, de la pregunta por la sustancia a la pregunta por unicidad. He

56. J.L. Nancy, *¿Un sujeto?*, op. cit., p. 24.

57. En este marco, se entiende el trabajo de Nancy que da lugar a otra interpretación de Descartes: el *ego sum* no es la presuposición última como sustancia pensante sino sólo un alguien que dice que existe. Cf. J-L. Nancy, *Ego sum*, trad. J.C. Moreno Romo, Madrid, Anthropos, 2007.

58. J.L. Nancy, *¿Un sujeto?*, op. cit., p. 59.

aquí la cuestión: desplazar la mirada desde la sustancia hacia la unidad. Esto es, como se señalaba, pasar a la cuestión de la singularidad, donde lo singular no se define por una esencia de lo singular sino comprender que la singularidad no requiere nada externo a su propia exposición para ser tal: “El verdadero sujeto es el ser-sí mismo sin cualidades, que solamente subsume bajo esta ausencia la presencia de su presuposición en tanto presuposición de su presencia. [...] La existencia, una existencia cada vez singular, es la suposición de toda suposición, o la posición simple y absoluta que pone término a toda suposición, al *sub-* tanto como al *pre-*”⁵⁹ El sujeto como singularidad conlleva, para Nancy, tres dimensiones: unicidad, cualquieridad y exposición.

En primer lugar, *unicidad*. La lógica de la presuposición como forma de la filosofía por excelencia conlleva una retrotraerse al infinito hasta encontrar la sustancia primera y única que funda el resto. Sin embargo, Nancy indica que como ya Hegel pudo señalar si al final se encuentra una única sustancia no habría nada más, es necesario que la primera sustancia se divida para que exista algo. Por ello, la unicidad tal como es presentada aquí no remite a una lógica del Uno, sino justamente a lo contrario: a que la singularidad se entiende desde su multiplicidad. Hay múltiples y cada uno es singular. Lo que significa que cada singular no puede consistir por sí mismo, sino que es relación: el ser expuesto los unos con los otros. Escribe Nancy: “Sin dudas, el singular lo es *per se*: no se singulariza más que desde, o por, su singularidad. Pero esto no quiere decir que su singularidad le sea propia: la unicidad singular es lo que lo reparte y lo que él reparte con la totalidad de la multiplicidad singular. Entonces lo singular no produce su singularidad a partir de un recurso propio”⁶⁰.

En segundo lugar, es *cualquieridad*. Y esto es así porque cada uno es tan singular como el otro: no hay ningún privilegio o primacía de unos sobre otros, pues la singularidad está repar-

59. J. L. Nancy, *El sentido del mundo*, trad. J.M. Casas, Buenos Aires, La Marca, 2002, p. 63.

60. *Ibíd.*, p. 65.

tida para todos por igual. Por ello mismo, la cualquieridad es también el señalamiento de la inconmensurabilidad de cada uno con cada uno. Lo que se tiene en común es justamente esta ausencia de algo en común. Los singulares comparten su singularidad que a su vez los reparte, los particiona, los divide: “En un sentido, son infinitamente sustituibles los unos por los otros, in-diferentes y anónimos. [...] Esto vuelve a considerar que lo que es común a los unos y a los otros, aquello en lo cual se comunican, es eso que los singulariza, y en consecuencia lo que los reparte. Lo que tienen de conmensurable es su inconmensurabilidad”⁶¹. En este marco, se entiende nuevamente la centralidad de la muerte: si la muerte es aquello que nadie puede experimentar por mí, es también lo que se tiene en común. La muerte es absolutamente inconmensurable, es cada vez única, pero absolutamente común.

En tercer lugar, es *exposición*. Con este término Nancy trabaja el modo singular de presencia que tiene el sujeto, no como una sustancia estable en sí misma, sino siempre ya llegado o siempre por venir. De un lado, está presente como expuesto a cada instante, no expuesto a sí, sino a los otros, presente a sí como otro. De otro lado, no es una presencia a sí, sino un presente temporal como “cada vez”. El singular se singulariza en el acto de singularizarse, lo hace cada vez: “El singular expone cada vez que se expone, y todo su sentido está allí. No hay ninguna otra cosa que esperar de un alguno más que su ser-alguno, ejemplarmente. Nada más, pero nada menos: cada vez, el acto de exceptuarse, y este acto, para ser en acto, no una propiedad que se conserva sino una existencia que existe y que así se ‘exime’, cada vez, *hic et nunc*”⁶².

A partir de estos tres elementos, Nancy indica que sujeto es entonces una singularidad expuesta, que cada vez que dice “yo” testimonia de su singularidad. El testimonio ocupa el lugar del fundamento. Testimonia de su existencia singular: “Pero puede preguntarse uno por lo que alguien atestigua o compromete, por lo que alguien como tal compromete. Yo

61. *Ibid.*, p. 65.

62. *Ibid.*, p. 67.

nombro a eso el sentido. Alguien compromete cada vez el sentido de ser alguien, o atestigua, compromete el ‘ser alguien’ en tanto que sentido”⁶³. Esto lleva a una nueva definición del sentido, pues el sentido entendido como significación tiene una estructura del reenvío: para explicar el sentido de una cosa remito a otra y así hasta llegar a un fundamento último. Por el contrario, para Nancy en ese lugar del fundamento está el sujeto que testimonia de su singularidad: donde el sentido es justamente esta exposición sin fundamento. Un sentido que cada singular remite a sí mismo, sin que este sí mismo sea una sustancia fundante: “El sentido, en lugar de ser lo que habría que descubrir y lo que habría que suponer detrás o delante, sería lo que singularmente se compromete, se garantiza, se promete cada vez, a cada momento, no detrás ni delante sino aquí mismo, en el lugar de la exposición de una singularidad”⁶⁴.

Ahora bien, en tanto algo-uno, esa singularidad que se expone, rompe con la referencia a un sujeto humano. De hecho, Nancy juega con la doble significación de “Pierre” en francés, como Pedro o piedra: en ambos casos un sujeto, un alguien expuesto⁶⁵. Se trata del sujeto como una singularidad a-personal: “Habría que entender aquí la ‘singularidad’ a la vez de acuerdo con el valor que le da Deleuze de ‘acontecimiento ideal’ o de puntualidad ‘esencialmente pre-individual, no personal, aconceptual’, y según el valor que la lengua da a la palabra cuando hace que ésta signifique ‘cosa extraña, anomalía’, e incluso según el valor de la ‘sorpresa’”⁶⁶. A su vez, “es la singularidad lo que distingue al existente del *sujeto*: pues éste es esencialmente lo que se apropia de sí mismo, según su propia proximidad y

63. J.L. Nancy, *¿Un sujeto?*, op. cit., p. 79.

64. *Ibid.*, p. 82.

65. Nancy introduce un neologismo “expeausition” para dar cuenta de una exposición que es siempre cuerpo, es piel expuesta: “[...] si el ser, en cuanto sujeto, tiene por esencia la autopoiesis, aquí la autopoiesis es ella misma, en tanto que tal, por esencia y por estructura, la exposición. Auto = ex = cuerpo. El cuerpo es el ser-expuesto del ser”. J.L. Nancy, *Corpus*, trad. P. Bulnes, Madrid, Arena, 2003.

66. J.L. Nancy, *La experiencia de la libertad*, trad. P. Peñalver, Madrid, Paidós, 1996, p. 66.

según su propia ley. Pero el advenimiento de una subjetividad es a su vez una singularidad”⁶⁷. En estas citas se encuentra la tensión que desarrolla Nancy: entre una definición metafísica de sujeto como reapropiación de sí en tanto supuesto y un sujeto como singularidad, que en este caso aparece como “acontecimiento”, como algo extraño que muestra su unicidad.

En esta tensión se juega un problema político, pues Nancy señala que una “política del sujeto” conlleva siempre una apropiación del sentido desde un sí mismo. En otros términos, una relación de apropiación con aquello que es exterior desde una identidad sustancial: “El sujeto político –o la política según el sujeto– consiste en la apropiación de la exterioridad constitutiva de la ciudad (...). Al espacio de la ciudad se le pre-suponen o se le pos-suponen, en cuanto su principio o en cuanto su fin, una identidad y una sustancialidad [...], y esta pre-suposición de sí misma (...) viene a cristalizar la identidad en una figura, un nombre, un mito”⁶⁸. Frente a ello, una política de la singularidad es aquella que destituye esta lógica de la apropiación, es decir, donde el sujeto como ciudadano es nada, ninguna propiedad, y por ello la democracia puede ser entendida como ser con otros cualquiera⁶⁹.

5.

He comenzado este texto refiriendo un abordaje polémico de la dimensión conceptual. Esto porque si algo aparece en el vínculo entre sujeto y metafísica es justamente un modo de

67. *Ídem*.

68. J.L. Nancy, *El sentido del mundo*, op. cit., p. 90.

69. En *La verdad de la democracia* señala: “La política democrática es, pues, política alejada de la asunción. Pone término a oda especie de ‘teología política’, sea teocrática o secularizada. Postula en consecuencia como axioma no todo (ni el todo) es política. Que todo (o el todo) es múltiple, singular-plural, inscripción en fragmentos finitos de un infinito en acto”. J.L. Nancy, *La verdad de la democracia*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 57. Cf. J.L. Nancy, “Ser-con y democracia”, *La pléyade*, Vol. 6, N° 1. En su capítulo dedicado a Balibar, Carolina Juaneda y Aurora Romero muestran cómo el concepto de ciudadanía permite redefinir al sujeto.

pensar los conceptos. No se trata de los conceptos como una instancia específica o aquella dimensión propiamente teórica, sino de cómo la constitución del mundo supone determinados sentidos sedimentados. Por ello, el concepto de sujeto funciona allí: una forma de construir sentido. No sólo como sustanciación del hombre, sino de conformar las relaciones con uno mismo, con los otros, con la naturaleza, con las cosas, etc. Por esto mismo se interviene no en vistas a clarificar un determinado sentido, sino a posicionarse allí: precisando sus limitaciones, abriéndolo en su pliegue interno, inventando nuevas definiciones. He aquí un modo de entender el trabajo teórico como *política de los conceptos*, o mejor, como una intervención en torno a los sentidos que configuran el mundo en tanto plexo de significados.

El trayecto recorrido muestra una de las posibilidades para intervenir en la disputa en torno al concepto de sujeto. 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.

Primero, ya tempranamente Heidegger se pregunta por el estatuto del concepto de sujeto, pues encuentra que con Descartes se funda un concepto de sujeto que justamente oblitera la pregunta por el ser, por el *sum del cogito*. Dando lugar a un recorrido teórico que muestra cómo el concepto de sujeto de Descartes a Nietzsche, pero también hasta Husserl, termina por reducir el estatuto ontológico del hombre al suponer su ser como el mismo que los entes presentes, como cosa. Incluso más, el concepto de sujeto es la figura moderna de la noción de fundamento que, mediante la representación, funda la objetividad del mundo. En Heidegger, entonces, resulta importante

destacar, de un lado, que el concepto de sujeto imposibilita comprender radicalmente el hombre, o aquello que llamará *Dasein*, negando sus posibilidades (o negándolo como *pura posibilidad*). De otro lado, esto permite también entender una cierta configuración del mundo, pues el sujeto como fundamento funda la objetividad del mundo constituyéndose como medida, como cálculo, lo que permite entender el modo específico de sometimiento del ente en general a los designios del hombre, pero también el sometimiento del hombre por el hombre. Aquello que se empieza a problematizar es la constitución de la modernidad como era de la técnica y las consecuencias que esto tiene.

Segundo, con Derrida el vínculo entre sujeto y metafísica es complejizado. Ante todo, porque la definición de sujeto ya no se contenta con su definición como fundamento, sino que lo piensa como auto-afección. Se trata de dar cuenta de la modalidad específica de “presencia” que supone el sujeto como presencia-a-sí, es lo que denominará 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, encontrando una especie de “filosofía de la historia” que va de la presencia a la representación, suponiendo 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 concepto de sujeto suponiendo una y otra vez la diferenciación con no-sujetos que configura 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 vuelven imposible el esquema de la auto-afección. En fin, el sujeto como el movimiento perpetuo de expropiación-reapropiación.

Tercero, en Nancy se encuentra un desarrollo que de cierto modo sistematiza lo precedente, acentuando la dimensión política que interesa aquí. Sin embargo, ante todo, es importante indicar de qué modo su tematización del sujeto no es homogénea a lo largo del tiempo. Pues comienza con una crítica radical, en términos heideggerianos considera que justamente la apuesta pasa por reinventar los conceptos políticos más allá de una metafísica del sujeto. Avanzar en una redefinición de la comunidad es quizá la apuesta más fuerte y de cierto modo es un pensamiento del ser-con, una ontología del ser-con, aquello que permite definir la perspectiva de Nancy. Pero esta primera crítica radical será abordada de modo diferente con el tiempo, trazando la frontera no entre sujeto y comunidad, sino entre dos modos de pensar el sujeto. Esto ya se encontraba en gémenes en su escritura temprana con el concepto de singularidad. En textos posteriores será la noción de *quelqu'un* (alguien, alguno, algo uno), la que permitirá oponer dos comprensiones del sujeto: de un lado, aquella metafísica que lo define como suposición que para Nancy encuentra en Hegel su figura más preeminente; de otro lado, el sujeto como supuesto-sin-supuesto encontrará tres características: unicidad, cualquieridad, exposición. Lo importante aquí es que cada definición conlleva cierta definición de lo político. Pues una política del “sujeto supuesto” es aquella que reafirma una identidad a sí que funda las exclusiones o subordinaciones desde una lógica de la apropiación del uno y una política del “sujeto expuesto” es aquella donde la libertad es un dejar ser, como el ser con otros cualquiera, de una radical igualdad de seres singulares.

En estos casos se encuentran tres posibilidades respecto al modo de trazar el vínculo entre sujeto y metafísica: *abandono*, *deconstrucción* o *reinvención*. O bien una postura, que primó en buena parte del siglo XX, que entiende que justamente se trata de abandonar el concepto de sujeto por sus implicancias

metafísicas y políticas (la articulación de la sustancia con la soberanía). O bien una postura que cuestiona un abandono simple, porque aun cuando se deje de hablar de sujeto seguirá trabajando su lógica en otros conceptos, y por ello se trata de mostrar cómo en última instancia es un indecible, o ese movimiento entre expropiación y reapropiación. O bien una postura que trazando los límites entre dos conceptos, apuesta por una reinención del mismo entendida como singularidad, como alguien, que abre nuevos horizontes políticos. En los tres casos, entiendo importante clarificar dos aspectos que son aquellos que están en cuestión acá: la dimensión ontológica y la dimensión política. Para decirlo brevemente, son tres modos de pensar una articulación entre ambas dimensiones.

Respecto a la cuestión ontológica, la primera pregunta que surge es si este modo de trabajar una definición metafísica de sujeto no conlleva una especie de idealismo que entiende la forma del mundo como derivada de transformaciones filosóficas. Frente a ello, vale destacar que justamente un pensamiento ontológico tal como el que inaugura Heidegger disloca esta perspectiva porque supone un dualismo entre una dimensión teórica y una dimensión fáctica. Incluso el título de uno de sus libros tempranos ya da cuenta de este desplazamiento, cuando indica que ontología no significa sino hermenéutica de la facticidad. Esto es, mostrar el modo en que el concepto de sujeto surge con Descartes como fundamento de la objetividad de lo ente, no se dirige sólo a una discusión interna entre interpretaciones del filósofo francés, sino a pensar cómo en la facticidad existen una serie de sentidos sedimentados que suponen esa noción de sujeto. Metafísica es el modo de darse de la facticidad, o para decirlo de otro modo, una cierta configuración del mundo. De esto se derivan dos cosas: por un lado, que el concepto de sujeto conlleva una ambigüedad específica respecto de la ontología, es decir, este abordaje le otorga un carácter ontológico al concepto, pero que sólo se entiende como negación de ese carácter ontológico. La metafísica no es sino la denegación del carácter ontológico del sujeto. Para decirlo brevemente: si el concepto de sujeto tiene un estatuto constituyente de mundo, sólo funciona en tanto niega ese carácter, pues el darse

del mundo subjetivo no es sino su cosificación como un ente intramundano. Por otro lado, señalar el carácter ontológico del sujeto no es sino desmontar su estatuto metafísico, realizando en distintas dimensiones de lo fáctico este socavamiento.

Respecto de la cuestión política, se plantea una dificultad específica respecto a su propio estatuto. Si la primera operación es suspender los significados dados del término política, su identificación con instituciones o prácticas específicas, se reconduce la reflexión hacia *lo* político como instancia ontológica. Esto lleva a un problema, pues parece que política se termina homologando con ontología. Para decirlo de otro modo, y desde el planteo de Nancy, si la redefinición de la noción de comunidad lleva a pensar el ser-con, se termina trazando una ontología relacional, pero esto sólo se puede calificar como "política" si se efectúa una identificación entre ambas dimensiones, lo que diluye en última instancia la política en una ontología general. Esto aparece justamente al pensar la cuestión del sujeto, pues el mismo Nancy cuando lo redefine como singularidad juega con el francés "*pierre*", Pedro o piedra, que al mismo tiempo que diluye el vínculo entre el sujeto y lo humano, lo convierte en un nombre del darse de cada cosa singular del mundo. Por ello la pregunta es en qué sentido un trabajo sobre el concepto de sujeto supone cierta politicidad.

Esta disolución del concepto de sujeto en una ontología general no surge sino de la diversidad de sentidos inscrita en el mismo término sujeto que, a la vez, tiene una raíz semántica vinculada a supuestos gramaticales y metafísicos (la lectura heideggeriana se dirige a mostrar en qué medida opera una traducción de la metafísica clásica) y una raíz semántica vinculada a supuestos jurídicos, políticos, morales. Sin embargo, esta doble raíz no debe llevar a una identificación simple, pues se trata de pensar los modos específicos de articulación, o mejor, cómo se producen sobredeterminaciones específicas entre ambos sentidos. Una indagación ontológica se dirige a pensar para exceder la articulación particular entre determinaciones metafísicas y determinaciones políticas. Lo que supone en cada caso una atención específica a la serie de mediaciones que se dan en la articulación, de lo contrario se puede caer en una

generalización que explica una forma institucional o una práctica política desde análisis metafísicos. Este es un riesgo que surge de la misma tradición presentada, y que puede llevar al absurdo de postular que una dislocación de los supuestos metafísicos del concepto de sujeto conlleva de modo inmediato consecuencias jurídicas, políticas o éticas. Lo que no sería sino repetir supuestos metafísicos: entender las dimensiones prácticas como instancias derivadas de primeros principios metafísicos. Al mismo tiempo que se diluyen las contradicciones, ambigüedades, inestabilidades que atraviesan los conceptos para encontrar allí un mismo significado metafísico.

En este sentido, una perspectiva ontológica cuestiona la división teoría – práctica, y lo hace porque esta distinción supone una jerarquía donde lo teórico es universal y atemporal y lo práctico es una instancia secundaria contaminada por la historicidad, el cambio, la particularidad. De hecho, esta misma distinción es la que constituye el concepto de sujeto: Heidegger en su presentación del sujeto en el marco de un esquema de la representación, problematiza el reduccionismo teorístico que ocluye la dimensión ontológica del Dasein. Por estas razones, un trabajo sobre los conceptos no puede entenderse como algo restringido a la dimensión teórica. Me interesa insistir sobre estos dos aspectos: de un lado, una indagación ontológica pregunta por los conceptos en tanto sentidos sedimentados en la facticidad, y pregunta no sólo por su constitución histórica sino por el “modo de ser” supuesto en los mismos. De otro lado, un trabajo sobre sentidos sedimentados, sobre los conceptos, debe atender a cómo operan en cada práctica, institución, uso. Reducir esto último a una supuesta metafísica reproduce como método la reducción a la unidad que se le endilga a la misma metafísica.

De modo que la pregunta por el sujeto se dirige a mostrar su constitución metafísica, pero por ello mismo se trata de poner en práctica un modo singular de trabajar con los conceptos. O para decirlo de otro modo, el trabajo sobre el concepto de sujeto evidencia un modo de entender la práctica teórica, o la filosofía a secas, que muestra cómo se han sedimentado ciertos sentidos que atraviesan diversas instancias, pero que al mos-

trar esto permite su exceso. En los autores analizados, esto se pone en juego con diversas estrategias, pues al mismo tiempo que dan cuenta de una constitución histórica del concepto de sujeto, abren a su exceso. El concepto de sujeto no es uno más en este aspecto, pues tiene una íntima ligazón con el desarrollo de la noción de “método”. Para decirlo de otro modo, es correlativa la constitución metafísica del concepto de sujeto con un modo de entender la práctica teórica. Por ello, la crítica debe entrelazar ambos motivos: mostrar una definición metafísica de sujeto y dar cuenta de un modo de trabajo. Esto resulta relevante porque “política” adquiere dos sentidos, se refiere a una serie de prácticas, instituciones, luchas, pero también al mismo modo de trabajar como política conceptual. He señalado que esta política conceptual supone, sin entrar en las estrategias empleadas en cada caso, por lo menos tres dimensiones: un trabajo histórico, una atención a las mediaciones y una apertura hacia nuevas posibilidades.

Este trabajo sobre los conceptos, en la línea que va de Heidegger a Nancy, no deja de señalar que la constitución metafísica del concepto de sujeto conlleva no sólo ciertas limitaciones al reducir el hombre a sujeto (y el sujeto al hombre), sino consecuencias políticas. Por ello, en un sentido restringido, acuerdan los autores en cuestionar estas consecuencias, en cada caso en su especificidad: el dominio técnico del mundo, la exclusión o subordinación de lo no-humano, la fijación de una identidad estable como sujeto supuesto. En un sentido amplio, cada uno de los autores supone posiciones diversas: para Heidegger sólo en la destrucción del sujeto se puede abrir al Dasein, para Derrida resulta irreductible el sujeto como cálculo pero siempre en vistas a lo incalculable, para Nancy al reinventar el sujeto como alguien se da lugar a otra política. En estos términos, se puede plantear la pregunta por la posibilidad o necesidad romper con el concepto de sujeto. Aún en sus redefiniciones, resta la tensión entre los autores abordados en la necesidad o no de una apuesta por la singularidad o la unicidad. Pues si bien no bajo la figura del sujeto, la unicidad puede llevar a una reinvención de lo propio o excepcional.

En este sentido, el trabajo crítico no puede dejar de cuestionar una lógica de la excepcionalidad que conlleva una política sacrificial, es decir, donde la fijación de lo propiamente humano establece una diferenciación con no-humanos sacrificables⁷⁰. Si no se quiere reinventar una lógica de la propiedad o de la excepción, quizá todavía la noción de *diferencia* sirva para comprender un concepto de sujeto que no es ni efecto ni acontecimiento. Pues si la diferencia es también *polemos* se puede pensar la constitución material de los sujetos como procesos de diferenciación. Sujeto que no es la ruptura acontecimental con una situación o estructura dada, tampoco un efecto de la misma, sino un pliegue: que abre y cierra cada vez. Sujetos, individuales o colectivos, que al mismo tiempo que se piensan constituidos por una serie de diferencias materiales, son ese pliegue que requiere y recusa la referencia a lo uno.

70. La ruptura con el sujeto como excepción es también un cuestionamiento a su estatuto heroico, tal como analizan Juan Manuel Reynares y Fernando Chávez Solca en sus capítulos.

SUJETO Y ALTERIDAD PROBLEMAS Y DESPLAZAMIENTOS DESDE UNA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Sofía Soria

¿Es que el pensante no se ha expuesto ya — más allá de la presencia del otro, iluminada sin ambages como visible — a la desnudez sin defensas del rostro, patrimonio o miseria de lo humano? ¿No se ha expuesto a la miseria de la desnudez, pero también a la soledad del rostro y, por tanto, al imperativo categórico de asumir la responsabilidad por esa miseria?

Emmanuel Levinas

1. Introducción

Desde el momento en que la autoridad de la noción moderna de sujeto fue puesta bajo sospecha y sometida a deconstrucción, diversos proyectos intelectuales no han dejado de tematizar las consecuencias teóricas y prácticas de su reducción a diversas figuras de lo universal, lo abstracto, lo civilizatorio, lo propiamente humano. De hecho, distintas elaboraciones contemporáneas han indicado una y otra vez que allí donde parece estar su verdad no hay más que la ficción de un fundamento que es preciso interrogar.

En este contexto, una perspectiva decolonial demarca el problema del sujeto a partir de una singular crítica de la modernidad, pues en el señalamiento de la co-constitución entre modernidad y patrón de poder colonial, la cuestión del suje-