

# Coacción sin sujeto. En torno a Derrida y la razón autoinmunitaria

Iván Trujillo

## No hay caso

Se le veía venir, siempre. ¿Qué podría querer decir esto? En el caso de Jacques Derrida, podríamos empezar a decir, pero no, no hay caso.

Empecemos de nuevo

Se le veía venir, siempre, se le veía venir. ¿Según qué punto de vista? ¿De acuerdo a qué ángulo? ¿Con cuánta distancia? Estas preguntas son todas legítimas. Todas están concernidas por una abertura en el espacio que dejaría pasar al tiempo. Abertura como saber de la herida producido por el doble filo de la diferencia. Tras el corte con arma blanca de esta misma arma blanca, ninguna cicatriz habría podido escapar al tiempo de su herida. Por ello siempre se le veía venir.

Cuando el Husserl de las *Lecciones sobre el tiempo* intentaba plegar la repetición al tiempo originario de la impresión, intentaba zurcir con hilo virgen el tejido roto de una experiencia perdida ya incluso al momento en que ella creía todavía saber de sí misma. Lo que, no sin sorda alteración, Husserl llamaba subjetividad absoluta, debía aparecerse a la vez y siempre como restitución. Y si, acaso sopesando la impotencia y la fuerza de esta doble señal, la historia misma de la razón se muestra al fin como el teatro suicida de una razón contra sí misma, entonces o es el trauma el que también cuenta la historia, sin que jamás pueda coincidir la pedagogía con la enseñanza, o es que el trauma, no perteneciendo ya a la historia ni al juego regulado de la pedagogía y de la enseñanza, viene del porvenir, rompiendo el tejido de una historia que querría poder hacer el duelo de la amenaza, enseñándose de tanto en tanto o bien reconstituyéndose en el pliegue ontológico de una pedagogía libidinal.

Más allá de toda forclusión intencional de la máquina, se trataría de pensar “un acontecimiento que, esta vez, ya no ocurriría sin la máquina. Sino por ella”.

Cuando decimos que se le veía venir, no queremos decir más que esto: nunca se le ve venir, tan sólo se le veía venir, a la vez desde antes y después. Sólo por ello sabemos de su venida. Sólo viene a quién se le veía venir. Sin esta estructura de

perceptibilidad, elidida y repetitiva, no habría posibilidad de lo que llamamos la historia, la tradición y la cultura. Y porque hay esta posibilidad, un fantasma siempre viene a responder a través de ellas automáticamente, diciendo sí, yo soy, yo mismo, a quien se le veía venir, y siempre.

“Una cosa es segura –lo que las personas se dedicarán a leer, es que yo sobrevivo apenas, que ya estoy muerto”.

Cuando el Platón del *Fedón* convertía la filosofía en el aprendizaje de la muerte, en el disciplinado proceso de la muerte, intentaba plegar lo cada vez único a la enseñanza pedagógica del fin del mundo. Se aseguraba así de la adquisición de un saber que se daba la vida dándose la muerte. Dándose la muerte de antemano, lograba sobrevivir como verdad puramente inteligible y siempre, en todo caso, más allá del muerto. Evadiéndose del muerto (lo que, téngase por caso, no sucedía en Egipto), el saber-de-la-muerte permanecía sustraído a la temporalidad incalculable de un cuerpo cuya caída podía comprometer el destino del alma, y del saber. Saber-morir es la estructura eficaz de una vida cuyo saber se afirma a sí mismo calculando de antemano el momento de la muerte, más allá del muerto. Precisamente otra cosa que lo incalculable del estar muerto del presente viviente. Lo que *acontece con* una muerte anterior, pero inmemorial.

Sobrevivir entonces. Nada se puede aprender ni enseñar allí donde la sobrevivencia no se añade ni al vivir ni al morir. No se sobrevive más que porque se está vivo estando muerto. Un “duelo originario” impediría poder siquiera señalarle a alguien cómo vivir. No habría quizás otro modo más incondicional de afirmar la vida. Pero no la vida consabida, sino la vida-muerte, inyungida y testamentaria.

Queda que la denegación es irreductible, y acaso tanto más cuanto más murmurada. Lo que las personas leerán es, con seguridad, que Derrida apenas sobrevive, que “ya estoy muerto”. Y si tal es el caso, cada vez, incluso, el fin del mundo no habría tenido lugar más que una única vez. Es por eso que no hay caso. Y tampoco hay cómo empezar de nuevo.

Esto, *para* empezar

Protéticamente, habría que añadir. Pero ¿cómo empezar *por* una prótesis? Tal sería la inyunción. Repitémoslo con algo de eco: se le veía venir, especie de sino y hecho, a la vez *fatum* y *factum*, que sólo se deja ver desde la posterioridad, de cuya anterioridad cae en la cuenta, y por lo cual tiene lugar el caso y la caída (en general), mismo momento en que *nadie habla* y ya no hay caso, sino cualquier/radicalmente otro.

Cuestión que atañe al sujeto, pero ya sólo *como* sujeto, sin que nunca pueda presentarse de otra manera que *como si*, iterándose, alterándose originariamente en su mismidad, restándose a sí mismo. A este *sujeto* que Derrida identifica temprana-

mente saliendo de un “cierto Husserl”<sup>1</sup> y que no dejará de tematizar en el curso de toda su obra, lo volverá a reencontrar muy recientemente *bajo el nombre* de Husserl *en el nombre* de lo autoinmunitario. En efecto, en *Voyous* (2003), lo autoinmunitario es considerado por Derrida como un movimiento suicida que consiste en destruir las propias protecciones, no sólo las de uno mismo, sino las de la ipseidad misma, “en encantar la inmunidad del *autos* en sí mismo” amenazando “privar al suicida mismo de su sentido y de su supuesta integridad”.<sup>2</sup> Allí mismo introduce el “carácter autoinmunitario de la vida trascendental”, vale decir, del “Presente Viviente”: “la razón se ser de esta auto-inmunidad fenomenológica trascendental se encuentra alojada en la estructura misma del presente y de la vida, en la temporalización de lo que Husserl llama el Presente Viviente (*die lebendige Gegenwart*). El Presente Viviente no se produce más que alterándose y disimulándose”<sup>3</sup>.

Para hacerle justicia a estos pasajes, tendríamos que acudir a esos otros sorprendentes pasajes de *La voz y el fenómeno* (1967), especialmente los capítulos cuatro y seis (sobre todo). Lo que, por supuesto, no puedo hacer aquí<sup>4</sup>. Digamos solamente, y de manera bastante apurada, que el Husserl de las *Lecciones sobre el tiempo* (1904-1905) mostraría que el acceso fenomenológico a la experiencia es *originariamente* metafórico. Todo comienzo de la experiencia, todo punto-fuente de ella, lo que Husserl llama “la impresión originaria”, no es accesible más que a través de lo que ella misma hace posible. ¿Por qué? Porque ella, como “autoafección pura”, es espontánea y autogenerada. Si no fuera tal, para Husserl no habría comienzo de la experiencia o la experiencia no habría comenzado nunca. Todo el intento de separar la impresión originaria del recuerdo secundario o reproducción, plegando a la primera el recuerdo primario o retención, no es otra cosa que el intento de separar la virginidad de la experiencia del traumatismo que la máquina reproductiva podría infligirle desde el comienzo. Asegurándose el carácter espontáneo y autogenerado de dicho comienzo como “impresión originaria”, todo lo que de este comienzo podríamos saber, lo sabríamos *después*, una vez ya constituido

1 Lo que, de alguna manera, y tempranamente (desde fines del 50) retiene a Derrida en cierto “pliegue” fenomenológico (comparto aquí algunas señales con el libro de René Baeza) y que explica a su vez algunas tempranas reservas con respecto a Heidegger, tiene que ver con cierto rebasamiento de la metafísica operado por la fenomenología mediante el *uso privilegiado del mismo lenguaje metafísico*. En efecto, reconociendo que Husserl saca “la metafísica fuera del todo de su historia para devolverla finalmente a la pureza de su origen”, le permite a Derrida reconocer que “tal vez a partir de allí (...) nos es preciso asumir la *epojé*, la *epojé* fenomenológica y la *época* histórica que ahí se reúnen. *Comenzar a pensar su clausura, es decir, también su porvenir*” (En “La phénoménologie et la cloture de la metaphysique. Introduction à la penséc de Husserl”, en *Revue ALTER*, París, 1966 pp. 69-84). Bien se podría decir que estas reservas constituyen también reservas con respecto al paso hacia Heidegger por parte de la llamada fenomenología existencial, por ejemplo, en Merleau-Ponty y en Sartre. Pero lo cierto es que desde hace algún tiempo y en relación también con “cierto” regreso de la fenomenología, con respecto al cual Derrida mismo no es ajeno, hay una reevaluación de los pensamientos de ambos filósofos.

2 Cfr. p.71. En la entrevista dice Derrida que se trata de “un extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi suicida, se aplica a destruir ‘él mismo’ sus propias protecciones, a inmunizarse contra su ‘propia’ inmunidad”.

3 Cfr. Jacques Derrida, *Voyous*, París, Galilée, p. 179.

4 El movimiento de la temporalización, tal como es analizado por Husserl en las *Lecciones*, induce a Derrida a utilizar el concepto de auto-afección pura, “concepto del que se sirve Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*”, precisamente a propósito del tiempo.

como tal. Ahora bien, desde que a partir de esta posterioridad, Husserl admite que a la fenomenología le faltan los nombres y que no tiene más que metáforas, entonces la experiencia misma está originariamente concernida en un proceso metafórico irreductible y originario, donde sólo *una diferencia pura* es la que vendría a constituir al Presente Viviente. Así, el Presente Viviente no surgiría sino a partir de su no-identidad consigo, a partir de la posibilidad de lo que Derrida llama “la huella retencional”. Pudiéndose pensar el ser-originario tan sólo a partir de la huella, la temporalidad del sentido es desde el comienzo espaciamiento. No hay, por tanto, posibilidad de un ser consigo mismo, un Presente Viviente, sin la alteración heterogénea del movimiento de la temporalización. La exterioridad del espacio, la exterioridad como espacio, dice Derrida, “no sorprende al tiempo, aquella se abre como puro ‘afuera’ ‘en’ el movimiento de la temporalización”<sup>5</sup>.

Integrando lo autoinmunitario a la estructura del presente y de la vida, esto es, el Presente Viviente, Derrida premedita en *Voyous* la indisposición teleológica de la razón. Puesto que el Husserl de la *Crisis de la humanidad europea* (1935) ha diagnosticado finalmente la crisis de la razón como una enfermedad que proviene de ella misma, no siendo otra cosa que la misma razón la que ordena afectarse y alterarse a sí misma, es ella misma la encargada de romper el teleologismo que, todavía para Husserl, habría de asegurar el envío de la razón a sí misma. Expuesta a su imprevisibilidad, esto es, al *acontecimiento*, más allá de toda astucia teleológica, *la razón autoinmunitaria* no constituiría necesariamente un irracionalismo. Se trataría más bien de una razón que *no abandona la dificultad de una aporía autoinmunitaria* en la que tiene lugar *una transacción imposible*, sin coartada ni regla, “entre lo condicional y lo incondicional, el cálculo y lo incalculable”. *La inmunidad* así entendida, como inmunidad no absoluta, es lo que es lo que hace posible la exposición al otro. Sólo por ello algo y alguien llega.

Pero ¿cuál es *el lugar* de esta “transacción imposible” entre el cálculo y lo incalculable, entre lo condicional y lo incondicional? Porque no se trata ya de ser inmune a la coacción, se trata más bien de no poder ya serlo. Y no pudiendo ya serlo, tampoco se trata ya, ya no simplemente, de aquella astucia del yo que resiste, enfermándose para enviarse de nuevo a sí mismo. Cuestión que Derrida identifica con aquella tercera resistencia egológica (que llega desde el yo) descrita por Freud en los “Adenda” a *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) y donde la primera es la *represión* y la segunda es la *transferencia*: “yo me pregunto (...) qué yo no se instituye y dura según esta forma de resistencia, y a qué concepto confuso de la enfermedad puede uno confiarse para describir esta astucia como una singularidad interesante”<sup>6</sup>. Sería preciso aquí detenerse en aquella otra resistencia, la del *ello*, a saber la “perlaboración” (*Durcharbeitung*) requerida por “la compulsión de repetición”, la resistencia que Derrida llama “la más fuerte”, “resistencia irreductible”, “resistencia absoluta”, en cuanto tal capaz de destruir todo el sentido de la serie de las otras resistencias, y que por no tener sentido “no es una resistencia”. Pero no me detengo en esto<sup>7</sup>. Sólo agregó lo siguiente y de un modo tan sólo intuitivo: es necesario considerar qué tipo de resistencia hay allí donde un *sujeto* tiene lugar en

5 Cfr. *La voz y el fenómeno*, op.cit.

6 Jacques Derrida, *Resistencias del psicoanálisis*, Paidós, pp.39s.

7 *Ibid.*, 41.s. También Jacques Derrida, *La carte postale*, Aubier-Flammarion, 1980, Ver sobre todo “Speculer- Sur Freud”.

el hueco ontológico de una pedagogía libidinal que, en cierto modo separada de sí misma, logra enseñarse a sí misma (sabe de sí). Necesidad aquí de encarar una lectura conjunta de Derrida, Žižek, Laclau y Althusser (incluido Rancière) <sup>8</sup>.

Cuando nos preguntamos por un sujeto que no abandona la coacción, pero que tampoco ya la integra en la esfera de su mismidad, nos preguntamos por algo que puede no llegar a ser nunca el sujeto. El lugar de dicha coacción, que siempre será *doble*, es “un rincón inhallable en el espacio de una topología o de una geometría objetivas; allí, *entre* la restancia y la resistencia: en el re- de una repetición que al no repetir o no representar nada que esté ante ella o antes de ella, no oponiéndose, y a veces incluso sin enfrentar, vendrá a inscribirse sin embargo como un rincón, y “antes que ellas”, entre ellas, en la *stance*, la estancia, la esencia o la existencia: antes, es decir más allá del ser que ella a la vez instituye y destituye”<sup>9</sup>.

¿Cómo pensar una coacción sin sujeto?

---

<sup>8</sup> Una teoría del antagonismo elaborada en las inmediaciones de la espectralidad derridiana, por ejemplo la de Laclau-Mouffe o la de Žižek, no tiene suficientemente presente aquella *mekhané* de cierto modo indisociable con la idea, como un cierto materialismo o *mecanicismo* de la idea o como una *mekhané* de la idealidad mediante la cual se *precipita el acontecimiento*, sin que pueda ser identificable con la mera posposición, desplazamiento o retraso ontológico, sea como disminución de la encarnación (Laclau en *Diferencia y emancipación*) o como mantenimiento de la apertura espectral (Žižek en *El espinoso sujeto*). Pero lo que digo aquí de Laclau y Žižek no puede ser dicho sin tomar en cuenta lo siguiente: en despecho de cierta “intriga posestructuralista” en el trabajo de Žižek, cuyo núcleo agonístico parece no ser otro que la desconstrucción derridiana, intriga que me parece más infundada que innecesaria, hay en Žižek un pensamiento del sujeto indisociable de cierta *mekhané*, en el que cierta *brecha* irreductible entre la máquina y la internalización, da lugar a una interpelación *anterior* al proceso de subjetivización y de identificación. Junto con las problemáticas althusserianas de la interpelación y de la ideología, las problemáticas del antagonismo y de la hegemonía desarrolladas por Laclau y Mouffe son de cierto modo *anticipadas* en el sujeto concebido por Žižek.

<sup>9</sup> *Ibid.* p.50.