

LA DISTRACCIÓN DE SÍ. JACQUES DERRIDA Y LA AUTO-AFECCIÓN

Cristóbal Durán¹

RESUMEN: En este texto buscamos hacer inteligible el lugar y los derroteros que sigue el concepto de auto-afección en el pensamiento de Jacques Derrida. Dicho concepto se desarrolla a partir de una interpretación de *Kant y el problema de la metafísica*, de Heidegger. En la elaboración del concepto en Derrida se enfatiza el momento de distancia en el que el sí-mismo no puede reducir al otro, sino que tiene que hacer patente la demora en su propia formación. Esto implicaría considerar que la mismidad que se constituye en la auto-afección no puede ser separada de una hetero-afección, mediante la cual el otro no puede ser objetivado y no es otra cosa que el sí-mismo en su alteración. La forma de dicho espaciamiento que produce la alteración se pone a prueba en la voz y en la estructura del “oírse-hablar”, la que se revela como un espacio polifónico irreductible a una unidad, donde la auto-afección se desune de sí para retornar como aquello que no espera y como aquello que no puede replegarse en un lugar de reunión.

PALABRAS CLAVES: Derrida. Auto-afección. Temporalidad. Sí-mismo. Voz.

[...] cada vez que la deconstrucción habla de una sola voz es falso, ya no es deconstrucción. [...] Yo no solo dejo hablar muchas veces al mismo tiempo, sino que el problema es precisamente esta multiplicidad de voces, esta variedad de tonos, en el mismo decir, o incluso en la misma palabra, la misma sílaba, etc. (DERRIDA, 2010, p. 499).

I. AUTO-AFECCIÓN Y FONOLOGOCENTRISMO (HEIDEGGER Y DERRIDA)

La problemática de la auto-afección hace una aparición temprana en la obra publicada por Jacques Derrida. *De la grammatologie, La voix et le phénomène*, y “Ousia et grammè. Note sur un note de *Sein und Zeit*”, todos

¹Académico del Programa de Doctorado en Psicoanálisis de la Universidad Andrés Bello. Este proyecto es resultado del Proyecto FONDECYT de Postdoctorado 3130505 (2012-2014), del cual el autor fue investigador responsable. E-mail:cristobaldr@gmail.com.

publicados entre 1967 y 1968, hacen de dicha noción un paso clave y obligado en la comprensión de la deconstrucción de la metafísica de la presencia y del logocentrismo, tal como Derrida la desarrolla al enfrentarse a distintos momentos del pensamiento occidental. Tomando como punto de partida la reserva inaugurada por Heidegger respecto a la metafísica, y que la entiende determinada a partir del dominio del ente en su ser-presente, como presencia permanente de un “ahora” constante, Derrida intentará mostrar que en dicha reserva todavía persiste la pretensión de unidad, que de algún modo restituye la presencia que critica. En términos generales, Heidegger habría detectado la unidad de la metafísica para hacer legible en ella el impensado que recorre el pensamiento como aquello que persiste como unidad oculta.

El siguiente pasaje, extraído de la conferencia “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, capta en detalle el modo en el que el pensamiento heideggeriano establece su diálogo con la tradición metafísica:

Para nosotros, la norma para el diálogo con la tradición histórica es la misma [que en el caso de Hegel], en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior. Sólo que nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado [*schon Gedachten*], sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial [*einem Ungedachte von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt*]. Pero lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia retorna siempre de nuevo. La medida de lo impensado no conduce a integrar lo pensado con anterioridad dentro de un desarrollo y una sistematización todavía más altos y que lo superan, sino que exige la puesta en libertad del pensar transmitido para que pueda entrar en su ser anterior todavía conservado. (HEIDEGGER, 1988, p. 111).

Lo *Ungedachte* tiene que ser recuperado y expuesto a partir de lo que queda *por pensar* en la metafísica, es decir, lo no-pensado de la metafísica (HEIDEGGER, 2002, p. 106). Si bien este tipo de lectura intenta enfrentar directamente las pretensiones de transmisión dogmática que legitiman cierta “historia de la filosofía”, no por ello atenta contra la aspiración a la unicidad de un pensamiento. Así, el retorno de la sobreabundancia y del exceso que parece reinscribir al pensamiento occidental operan más bien como la huella de un ser mantenido en reserva. Este retorno produce un espacio esencial que conserva la unidad y unicidad de lo impensado. En ello estribaría la proximidad con un pensamiento más originario, que permite mantener intocado lo impensado en él. Dicho reconocimiento “[...] se centra en que dejemos llegar a nosotros lo

pensado de cada pensador como algo único, que nunca se repetirá, inagotable, de tal manera que lo impensado en lo pensado nos desconcierta. Lo impensado en un pensamiento no es un defecto inherente a lo pensado. Lo *im-pensado* es en cada caso solamente lo *im-pensado*” (HEIDEGGER, 2002, p. 82).

Lo que define lo pensado de cada pensador es, precisamente, su unicidad: esta definiría a su vez al pensamiento en lo que él tiene de *im-pensado*, en la medida en que está habitado por algo que se mantiene en reserva, y que llega de cada pensador como “algo único”. De alguna forma, Derrida intentaría mostrar que la afinidad que dibuja Heidegger entre lo *no-pensado* y lo *im-pensado* tendería a sujetar o a reducir el residuo de lo que queda por pensar al “[...] *lugar* único de la reunión” (DERRIDA, 1987b, p. 595 n)². La objeción arrojada sobre la reunión tendría que hacer vacilar la convergencia o la adecuación entre el lugar de reunión y el pensamiento. Todo ocurre de ese modo como si ese impensado mantenido bajo reserva pudiera dislocar la unidad o la unicidad de un modo en que quizá no se deja suscribir al modelo propuesto por Heidegger.

La deconstrucción tendría que dirigirse, en cuanto deconstrucción de la metafísica de la presencia, hacia la mostración de un logocentrismo que operaría tanto en la metafísica como en el pensamiento heideggeriano. Y ello no pasa únicamente por discutir la primacía del logos, sino sobre todo discutir la primacía unificadora que lo define. “En el fondo – sostiene Derrida – el logocentrismo quizá no es tanto el gesto que consiste en poner el *logos* al centro, como la interpretación del *logos* como *Versammlung*, es decir, la reunión que precisamente concentra lo que configura” (1994, p. 378).

Esta persistencia del logocentrismo como modo de reunión del ente, encontraría su forma soberana en la presencia consigo en tanto parusía absoluta del sentido propio, “[...] como presencia consigo del logos en su voz, en el oírse-hablar absoluto” (DERRIDA, 1967a, p. 136). Este papel otorgado a la voz, y su centralidad en el examen derrideano de la metafísica de la presencia, obedece a la idea de que la parusía que asegura lo propio del pensamiento se sostiene en su elemento. Desde entonces, el logocentrismo es estrictamente un fonocentrismo (p. 23). La voz, cuya circulación contenida como sistema

² En la lectura que desarrolla Derrida de Lacoue-Labarthe leyendo a Heidegger, advierte la persistencia de la unidad o de la unicidad en el propio pensamiento de Lacoue-Labarthe, para quien todavía se mantiene un respeto por “[...] la unicidad, y la afinidad entre dicha unicidad y el pensamiento mismo”. Derrida se pregunta si el pensamiento, incluso en la alianza entre lo *no-pensado* y lo *im-pensado*, quizá sea la dislocación o incluso la desistencia de este “lugar de reunión”, del *Ort* y el *Ertörterung* (Ibíd.).

indisociable del oírse-hablar [*s'entendre-parler*], guarda celosamente la garantía de una proximidad consigo mismo. La operación de la voz, que podría ser denominada conciencia, es la voz que “se oye a sí misma”, incluso en la forma de una ausencia de mundo o de exterior:

La voz *se oye a sí misma* – sin duda es esto lo que se denomina conciencia – en lo más próximo de sí como la borradura absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la “realidad”, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y sin embargo, en tanto concepto significado, en el elemento de la idealidad o de la universalidad. (DERRIDA, 1967a, p. 33).

La voz tendría que servir de garantía para que el sujeto no tenga necesidad de salir más allá de sí mismo para ser inmediatamente afectado por su actividad de expresión (DERRIDA, 1967b, p. 85). Es por la intermediación de la *phonè* que “[...] lo que se dice del sonido en general vale *a fortiori* para la fonía, gracias a la cual, en virtud del oírse-hablar – sistema indisociable – el sujeto se afecta a sí mismo y se relaciona consigo mismo en el elemento de la idealidad.” (DERRIDA, 1967a, p. 23). Ahora bien, el modo en que la presencia se sostiene a sí misma en el oírse-hablar depende de que sea producida como auto-afección a través de la voz: “[...] orden del significante por el cual el sujeto sale de sí en sí mismo, no toma fuera de sí el significante que emite y que al mismo tiempo lo afecta. Esta es al menos la experiencia – o conciencia – de la voz: del oírse-hablar”. (p. 146)

Esta alianza entre la voz y la auto-afección se sostiene en la capacidad de restituir la presencia a partir de una salida “de sí en sí mismo”, en un movimiento en donde el envío de la voz se restituye *inmediatamente* en el retorno de la escucha. La potencia fenomenológica de la voz guardaría una relación con el concepto de la auto-afección pura, en la medida en que la voz es vivenciada en cuanto auto-afección “absolutamente pura”. En principio, la operación del oírse-hablar parece cerrarse sobre sí misma, haciendo impensable su pasaje por cualquier tipo de exterioridad, por algún tipo de espacio. Es precisamente el hecho de que se le suponga no pasando por dicho exterior, lo que vendría a asegurar su disponibilidad absoluta: “Porque la voz no encuentra ningún obstáculo a su emisión en el mundo precisamente en cuanto ella se produce en él *como auto-afección pura*. Esta auto-afección es sin duda la

posibilidad de lo que se denomina *subjetividad* o *para-sí*; pero sin ella ningún mundo aparecería como *tal*. Porque ella supone en su profundidad la unidad del sonido (que está en el mundo) y la *phonè* (en el sentido fenomenológico)” (DERRIDA, 1967b, p. 88).

Derrida ha reconocido la necesidad de pensar la auto-afección pura como estructura general de la relación consigo mismo. En este sentido, ha reconocido la importancia capital de *Kant und das problem der Metaphysik*, pero para reinscribir o desplazar su análisis hacia la cuestión de la voz como espacio ejemplar de comparecencia de dicha auto-afección³. Según la interpretación de Heidegger de la auto-afección, llevada a cabo en su lectura de la *Kritik der Reinen Vernunft* de Kant entre los años 1925 y 1929, ella permitiría interrogar el tiempo pensado a partir de la presencia del presente. La estructura de la auto-afección tendría que proporcionar la clave de la conexión entre el tiempo y el “yo pienso”, dado que la auto-afección es la estructura que formaliza la temporalización del sí-mismo de un modo trascendental. El sí-mismo se forma de antemano para sí y se da a sí mismo de antemano, al encontrarse algo que viene a sí mismo. “El tiempo como intuición pura, es *a la vez* [*in einem*] la intuición formadora y lo intuido por ella. Solo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo” (HEIDEGGER, 1991, p. 175).

Ahora bien, este “a la vez” recibe su fuerza del hecho de que la auto-afección es el tiempo originario entendido desde la capacidad de la imaginación trascendental interpretada como “fuerza formadora” (*bildende Kraft*) que es, a la vez (*zumal*), pasiva y creadora, tanto la formación y aquello que forma (p. 129). Ese “a la vez” daría, en términos de Heidegger, la auténtica esencia de la estructura de la imaginación trascendental. Dicha estructura de conjunción o de síntesis – el “al mismo tiempo” dice Heidegger – supone el realce del carácter temporal implicado en toda pre-formación. Y en esa medida, supone que la auto-afección pura será entendida como puesta en movimiento del *ahora*, en el intento de desolidarizarlo de la mantención o perdurabilidad de la

³ Entre las menciones explícitas que se pueden encontrar al *Kantbuch* podemos considerar la vinculación hecha entre la lectura heideggeriana de Kant y el problema de la auto-afección en Rousseau (DERRIDA, 1967a, p. 265 n 21), la vinculación entre el *Kantbuch* y el problema husserliano de la temporalidad: “[...] desde que se tiene en cuenta el movimiento de la temporalización, tal como ya está analizado en las *Lecciones* [las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de Husserl], es preciso utilizar el concepto de auto-afección pura, del que se sirve Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, precisamente a propósito del tiempo” (DERRIDA, 1967b, p. 93), la dificultad de distinguir rigurosamente entre la presencia y el presente (DERRIDA, 1972, p. 75) y la mención más tardía hecha en *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, donde el tocarse puro es descrito en el movimiento de la temporalización como auto-afección (DERRIDA, 2000, p. 61).

ousía. Desde entonces, el ahora es el núcleo de movilidad de la auto-afección, que mantiene unificados, en el aspecto del ahora, su pre-visión hacia “dentro de un instante” y haga persistir su “hace un instante” (p. 141). Por ello, la auto-afección pura es entendida como el tiempo originario, como aquello que hace posible la formación, la estabilidad y la plenificación de la sucesión de la serie de los ahora. Ello supone reconsiderar en detalle la estructura auténtica del ahora, determinada ahora por un atemático atender primario al tiempo. Este último es un “[...] autoabordarse del sí mismo” (HEIDEGGER, 1976, p. 339) que, no obstante, no se deja determinar como el plegarse de un sí-mismo previamente constituido a la puntualidad de su instante-ahora.

Esta estructura marca la posibilidad de concernirse-a-sí-mismo y en dicho movimiento de temporalización de la forma, forma la estructura esencial de la subjetividad (HEIDEGGER, 1991, p. 189). En su estructura de remitirse-a-sí del ahora, el tiempo auténtico de la auto-afección permite considerar el tipo de continuidad y perdurabilidad requerida para poder pensar la posibilidad de un retorno constante al mismo sujeto (HEIDEGGER, 1976, p. 375). Así, pese al intento de separación nítida entre el carácter extático de la auto-afección (como estructura de formación del tiempo) y la perdurabilidad de la *ousía*, será cierta auto-referencialidad la que encierra el despliegue de dicha temporalidad en la unidad extática de un sí-mismo. La auto-afección podría ser entonces considerada como una estructura de reunión por excelencia. En este sentido, el movimiento autoafectivo de temporalización, que Heidegger entiende como un “Yo me dejo concernir de continuo por mí mismo desde mí mismo” (p. 345, n. 6), afecta la serie de ahora para abrirse al futuro, pero según una apertura que queda circunscrita a la realización del propio afectado, a la posibilidad estructural de su retorno.

II. LA IMPOSIBLE POSIBILIDAD DE LA AUTO-AFECCIÓN

Ahora bien, antes que reconocer en el esquema de la auto-afección una clave para comprender la subjetividad del sujeto, Derrida intentará mostrar en ella la paradoja que la atraviesa y que la constituye. Tal como Heidegger, ha interpuesto el recurso de la auto-afección para mostrar la aporía de un sujeto que solo puede ser dicho en la distancia repetitiva de un eco – es decir, de un afuera – que lo prorroga. En el caso de Heidegger, eso estaría sugerido al considerar que la condición de posibilidad de toda afectabilidad y por consiguiente “[...] de un posible ser hacia otro que ha de poder salir al

encuentro” (p. 340), depende de un ahora que en su remitir-a es atravesado y transido por un dejar que algo salga al encuentro (p. 401). Esta estructura remisiva entiende la temporalización como un espaciamento que permite pensar la puesta en contacto de la afección con-sigo. En ningún caso, Derrida afirma que habría que utilizar dicho concepto *tal como* lo hace Heidegger. Es preciso mantenerse en la auto-afección, pero para considerar que ella no tiene lugar *como tal*, sino que ella pone en juego otras distancias y espaciamentos que permiten problematizar la idea de mismidad que está inscrita en la afección de sí. En cierto sentido, los análisis derrideanos se epocalizan desde el Kant heideggeriano, pero para tomar distancia. Es posible mostrar así que si bien no se trata sencillamente de dos figuras de la auto-afección, ellas siguen decursos heterogéneos, permitiendo advertir que la auto-afección nunca es completamente unitaria, nunca es propiedad o posesión de uno.

Si la esencia fenomenológica del hablar es definida por el hecho de que he de oírme en el tiempo en que hablo (DERRIDA, 1967b, p. 135), la auto-afección sería posible en principio gracias a la posibilidad de repetir y mantener en su repetición las idealidades que definen la producción subjetiva. Por consiguiente, la auto-afección pura que encuentra su lugar ejemplar en la cuestión de la voz, repartiría toda diferencia entre la intra-mundanía y la trascendencia. Eso quiere decir que la auto-afección debe mantenerse completamente fuera de toda oposición y, *a la vez*, ha de estar atravesada por la duplicación que la constituye. Es preciso entonces que la auto-afección se haga posible en el movimiento de una *repetición inmediata*, es decir, en la forma paradójica de una pureza definida por su tomar distancia de sí misma:

Es esta universalidad la que hace que, estructuralmente y de derecho, ninguna conciencia sea posible sin la voz. La voz es el ser junto a sí en la forma de la universalidad, como conciencia. La voz *es* la conciencia. En el coloquio, la propagación de significantes *parece* no encontrar ningún obstáculo porque ella pone en relación dos orígenes *fenomenológicos* de la auto-afección pura. Hablar a alguien es sin duda oírse-hablar, ser escuchado por sí, pero también y al mismo tiempo, si se escucha del otro, hacer que este *repita inmediatamente* en sí mismo el oírse-hablar en la forma misma en que lo produce. Que lo repita inmediatamente, es decir, que reproduzca la auto-afección pura sin la ayuda de ninguna exterioridad. (DERRIDA, 1967b, p. 89).

La auto-afección grava el texto derrideano con el peso de una paradoja. La reproducción que no hace más que atormentar a la auto-afección desde su interior, se lleva a cabo mediante una repetición inmediata, “sin la ayuda

de ninguna exterioridad”, es decir, un exterior completamente dispuesto o disponible en su trascendencia. Pero, al mismo tiempo, sin la posibilidad de clausurar o saturar dicha trascendencia en un interior. Esta repetición inmediata posee una forma monstruosa: la única auto-afección es la que tiene que hacer pasar el afuera en el interior, sin someterlo o subsumirlo. Por ello es preciso advertir que, al mismo tiempo, la posibilidad misma de la auto-afección descansa sobre su imposibilidad. “En la estructura general de la auto-afección, en el dar-se-una-presencia o un gozo, la operación del tocante-tocado acoge al otro en la delgada diferencia que separa el actuar del padecer. Y el afuera, la superficie expuesta del cuerpo, significa, marca para siempre la división que trabaja la auto-afección” (DERRIDA, 1967a, p. 235).

Ahora bien, la alteración que produce la auto-afección es originaria. La eficacia de su presencia consigo depende de que ésta sea cada vez restituida. Lo que quiere decir que si la presencia consigo es la estructura esencial de la subjetividad, “[...] al afectarse a sí mismo con otra presencia, uno [*on*] se altera a sí mismo” (p. 221). Por así decir, esta restitución está inmediatamente mediada en su diferencia y en la persistencia de una separación respecto a sí misma, lo que hace que su autarquía se produzca como absoluta diferencia respecto de sí. Ello es precisamente lo que tiene en consideración Derrida al examinar en detalle la comprensión del ahora, en virtud de la que Heidegger se desplazaba desde un tiempo derivado a un tiempo originario. Allí se podría advertir con rigor la aporía que determina a la presencia del presente y que vuelve problemática la estabilización, aunque sea ella extática, de la subjetividad del sujeto.

El problema de la temporalidad puede ser pensado como temporal solo cuando el ahora pasa a la forma del ser-pasado o del ser-futuro. Es preciso entonces afectar la estabilidad de su ser-presente. Ahora bien, si como hace Heidegger, se quiere distinguir un pensamiento del tiempo, originario, expuesto a distancia de la dominación del presente (del ser dado en la forma de la *Vorhandenheit* y de la *Gegenwärtigkeit*), es preciso apelar a la temporalización o la estructura remitente del ahora. Eso implica explicar el paso de un ahora a otro ahora bajo la forma de la coexistencia. Lo que desafía Heidegger es la identificación entre ahora y punto. Sin embargo, en la medida en que el lugar de reunión sigue siendo el ahora lo que se plantea es que para poder anclarse en el ahora debe reconocerse que no puede co-existir con otro (mismo) y esa es “su esencia como presencia”. “El ahora, la presencia en acto del presente es constituida como la imposibilidad de coexistir con otro ahora, es decir, con

otro-mismo-que-sí. El ahora *es* (en presente del indicativo) la imposibilidad de coexistir *consigo*: consigo, es decir con otro sí, otro ahora, otro mismo, un doble” (DERRIDA, 1972, p. 63).

En esta medida, la presencia misma, “la presencia en acto del presente” en el ahora, es la imposibilidad de co-existir consigo, y ello se debe a que siempre tiene que recibir *otro* ahora en el movimiento de su remisión. La bisagra que permite dicha remisión de sí a sí, al no poder objetivar el ahora venidero, mantiene separado de sí al *autós* que tendría que guiar su restitución en una unidad. Por así decir, para que haya mismidad es preciso que ella regrese desde afuera, desde un afuera atópico que marca la división de toda mismidad. “La *auto*-afección constituye lo mismo (*auto*) al dividirlo. La privación de la presencia es la condición de la experiencia, es decir, de la presencia” (DERRIDA, 1967a, p. 237). Si el mismo ha de afectarse es porque nunca es autosuficiente, si ha de afectarse es porque receptivamente no puede ser presente para sí en su completitud. El movimiento auto-télico o la auto-teleo-nomía ya están fuera de sí desde que una separación reside tan adentro como para mostrarse constituyendo al mismo o a lo mismo.

La estructura de la auto-afección es en realidad una coexistencia imposible de dos ahora, una síntesis que Derrida pide que sea entendida de manera neutra, sin implicar ninguna posición ni actividad ni agente (1972, p. 63). De ahí, que la puntualidad del ahora no permita instalar el auto- de la auto-afección, primero que todo porque es la imposible co-existencia, el “a la vez” de dos ahora incompatibles. La puntual singularidad del ahora, que para Heidegger no es un presente, salvo a condición de operar como *instante* sintético, *instituye* cada vez, es en su enunciación misma, su imposibilidad de estabilizarse. De este modo, el tiempo no sería otra cosa que el nombre para la imposible posibilidad del mantenimiento de varios ahora presentes. Sin duda, eso implicaría radicalizar la aporía inscrita en el ahora, para enfatizar en ella su imposibilidad de considerarlo como un centro y como un lugar de reunión de la diferencia. Esta imposibilidad del ahora no admite la posibilidad de pensar el ahora *de otro modo*, es decir, como una bisagra que hace pasar de diferencia en diferencia. Se trataría, en este sentido, de dislocar el lugar de reunión del ahora, que no puede saturarse en la postulación de una ausencia:

En el pensamiento de la imposibilidad del de otro modo, en este *no-de-otro-modo* se produce cierta diferencia, cierto temblor, cierto descentramiento que no es la posición de otro centro. Otro centro sería otro ahora; por el contrario, este *desplazamiento* no consideraría una *ausencia*, es decir, otra presencia. No *reemplazaría* nada. (DERRIDA, 1972, p. 41).

Esa incisión derrideana en la autarquía del *autós* da testimonio de que en algún punto la auto-afección heideggeriana *no puede ser afectada sino por aquello que está en condiciones de recibir*. Pero también da testimonio de las exigencias de releer a Heidegger sobre este punto. Se trata entonces de marcar la diferencia en el tránsito de sí a sí mismo, mostrando la irreductibilidad de la duplicidad en dicho tránsito. De ahí que la definición misma de un “yo” dependa de la deconstrucción que otro lleva a cabo. Otro que no es otro yo, sino que es el “yo” en tanto alterado en su propia unidad. “El otro – que no es otro yo, o que solo es otro yo en tanto que yo mismo estoy ya, sino acaso alterado, *otreado*. Yo soy el otro otro. El otro (es) deconstruido. El otro auto” (BENNINGTON, 2007, p. 488-489). De este modo, el “auto” se define en la incapacidad de situar la unidad o la unicidad de sus rasgos. Solo podría persistir en su retorno a sí mismo en la distancia que marca la reflexividad de un sí-mismo que se dirige y envía de sí a sí. Es en esta medida que el motivo de la *Versammlung*, que recorre cierta “historia de la metafísica” asegurando su reunión y unidad, tiene que ser reconocido en su exigencia “tanto más cuanto que nunca excluye la diferencia, sino al contrario. Pero también todos los problemas se reúnen ahí. Allí donde la *Versammlung* ya no la arrastra, donde la fuerza, la *Verwalten* de la *Versammlung* no la arrastra, hay un erizo solitario que ya no pertenece a la familia de Grimm, Schlegel o Heidegger” (DERRIDA, 1992, p. 315).

III. LA POLIFONÍA, O EL TIEMPO DE UN DESVÍO

Yo no escribo *sobre* estas voces [...], nunca escribo sobre ellas. De cierta manera, intento dejarlas que tomen la palabra – y guardarla – a través mío, sin mí, más allá del control que podría tener sobre ellas. Las dejo hablar, intento dejarlas hablar. (DERRIDA, 1992, p. 408).

Pero aquí no se trata sencillamente del otro como quien es puesto a una distancia calculada del mismo. Ello implica la originariedad de un retorno, la reinscripción, que no deja de llegar cuando se ha consignado el interior, según la estricta lógica de un imposible “a la vez” que retorna (DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 1997, p. 111). En este sentido, no se trata del otro absoluto, al menos no solo absoluto⁴. La caracterización derrideana de una

⁴En el sentido en que Derrida intenta leer a Levinas: la expresión “infinitamente otro” o “absolutamente otro” no puede a la vez ser dicha y pensada. Derrida hace actuar a Husserl contra Levinas, imaginando

auto-afección atravesada por el otro complica la asignación de un sí-mismo que se recupera en el momento estabilizante de su soberanía sobre sí, y por consiguiente, de su propia *auto-temporalización*. Para poder captarse a sí mismo, el mismo ha de poder recibirse como otro en su envío. Sí-mismo es otro de sí. Él “[...] se auto-delega y solo llega a diferir él mismo en (su) totalmente-otro, en un totalmente-otro que ya no debería ser el suyo” (DERRIDA, 1980, p. 382).

Lo que la estructura de la auto-afección expone es, al mismo tiempo, la necesidad indisociable de mantenerse atado a una estructura hetero-afectiva. O, para decirlo de un modo más preciso: la auto-afección no es separable, en la producción misma de su mismidad, de la distancia no objetivable que lo altera y lo mantiene a distancia de su unidad. Eso puede ser pensado, según Derrida, de una manera totalmente clara en la experiencia estética definida por la *Crítica* kantiana, en la que se supone que el juicio de gusto suspende la existencia del objeto, para poder concentrarme en mi propia auto-afección placentera. La estructura kantiana del *com-placerse-con* (*Yo-me-complazco-al-complacermec-con* lo que es bello) es una estructura que requiere un totalmente-otro que no es *absolutamente* distinto del mismo:

Y sin embargo, el *com-placerse-con*, el *con* del *com-placer-se* indica también que esta auto-afección sale inmediatamente de su adentro: ella es una hetero-afección pura. El afecto puramente subjetivo es provocado por lo que se denomina lo bello, por lo que se dice que es bello: *afuera*, en el objeto e independientemente de su existencia. [...] *El totalmente-otro me afecta de placer puro al privarme a la vez de concepto y de gozo*. Sin ese totalmente-otro no hay universalidad, no hay petición de universalidad, sino que por la misma razón, en lo que a él se refiere, no hay gozo (singular, empírico, existente, interesado) ni concepto determinante o de conocimiento. Todavía nada práctico ni teórico. La hetero-afección más irreducible habita – intrínsecamente – la auto-afección más cerrada [...] (DERRIDA, 1978, p. 55-56).

Cada vez, la auto-afección no hace otra cosa que arruinar su rasgo unitario. La unidad de su pureza. Pero ello en ningún caso implica afirmar que

un Parménides lector de *Totalidad e Infinito*: “¿A qué ejercicios se libraría Parménides al margen de *Totalidad e Infinito* si intentásemos hacerle entender que *ego* es igual a *mismo* y que el Otro solo es lo que es en cuanto absoluto, infinitamente otro absuelto de su relación con lo Mismo! Por ejemplo: 1. Lo infinitamente otro, diría quizás, no puede ser lo que es más que si es otro, es decir otro *que*. Otro que debe ser otro *que yo*. Desde ese momento, ya no está absuelto de la relación con un ego. Ya no es, infinitamente, absolutamente otro. Ya no es lo que es. Si estuviera absuelto, tampoco sería el Otro, sino lo Mismo. 2. Lo infinitamente otro no puede ser lo que es —infinitamente otro— más que no siendo absolutamente lo mismo. Es decir, en particular, siendo otro que sí (no ego). Al ser otro que sí, no es lo que es. No es, entonces, infinitamente otro, etc.” (DERRIDA, 1967c, p. 185).

el otro se hace identificable o toma posición. Eso sería hacer de él un mero *alter ego*. Lo que sucede más bien es que toda pretensión de unidad repite el movimiento de la separación que impone. Así, el otro nunca está absuelto del desvío que impide captarlo. “Naturalmente la auto-afección no es pura. El otro nunca está ahí en absoluto y, en el tiempo del desvío, en el curso del proceso, es decir, en curso de ruta y de transferencia todas las catástrofes son posibles. El otro nunca se deja coger en el círculo auto-afectivo” (DERRIDA, 1991, p. 186).

Es preciso mostrar que desde su comienzo, toda la estrategia de la voz como lugar ejemplar de la auto-afección se dispone simultáneamente *contra* cierta tesis de la auto-afección en tanto homogénea. La atención mantenida por Derrida ante la cuestión de la voz está siempre y originariamente suplementada por la resistencia de la auto-afección a ser pensada como plenitud de una diferencia absoluta, es decir, como clausura sin resto de un interior sin exterior. El *autos* es siempre, cada vez, una heterogeneidad radical que solo se plantea cuando la afección *es* la afección del otro (LEROUX, 2004, p. 423). Desde ese momento, la labor de la auto-afección está cargada por dicha alteridad. Pero esta última no es otra cosa que el riesgo que se debe tomar: desnaturalizar mi afección, es decir, perder la certeza de que este otro se ha vuelto disponible (p. 429).

El modo en que es posible marcar esta indisponibilidad del otro en la producción misma de la auto-afección es precisamente retomar la formulación de la voz, pero ahora considerada en detalle a partir de la distancia que la produce. Esa distancia implica que la auto-afección no se define en la experiencia de una clausura que se efectúa en una remisión de sí a sí mismo, sino en el retraso y la demora de su envío y su recepción. Eso quiere decir que la tesis misma (la posición) de la auto-afección no es simple. Para constituirse, ella tiene que dispersarse y mantenerse hetero-afectada, pero de un modo tal en que ese otro no es el otro absoluto, el absolutamente otro, que viene desde otra parte, en el sentido de un más allá totalmente despojado y absuelto de lo mismo. En este sentido, no hay un esquema unitario para el tratamiento de la voz que estaría así habitada por una vacilación, por un movimiento casi inaudible de una voz que no está cerrada, de un acuerdo discordante o desviante. La voz así considerada hace aparecer una polifonía en el texto derrideano, que aparece precisamente para hacer notar un desorden y un trastorno en el tratamiento de una voz que de otro modo tendría que ser escuchada al unísono. Refiriéndose a Mallarmé, Derrida caracteriza el monólogo como la puesta a distancia telefónica de la interioridad:

[...] una interioridad telefónica: porque antes de cualquier dispositivo que lleva ese nombre en la modernidad, la *tekhne* telefónica opera al interior de la voz, multiplicando la escritura de las voces sin instrumentos, como diría Mallarmé, telefonía mental que, al inscribir la lejanía, la distancia, la diferencia y el espaciamento en la fonè, instituye, impide y a la vez confunde el supuesto monólogo. (1987, p. 82).

Este desvío de la voz retiene y hace percudir el propio estatuto de la voz. Pero, al mismo tiempo, es la fuerza de la reunión, como aquello que nunca excluye la diferencia, lo que viene a inscribir el arrebató del desvío de las voces. La polifonía que Derrida construye es la de una multiplicidad de voces que no es una reunión o la concentración de su dispersión, sino más bien lo que se mantiene inquietante hasta la erosión de la propiedad de lo mismo. Diferentes alturas, voces e intensidades recorren la voz: eso hace que Derrida recurra al tono como aquello que inscribe la diferencia en el interior de un mismo cuerpo vocal⁵. Para reconocer el tono, y la cuestión del cambio y la ruptura de tono, se debe hacer funcionar al mismo tiempo pero no en un mismo registro, casi inaudible, la diferencia de envío entre dos voces. También la voz del otro, lo que quiere decir hacerse cargo de la posibilidad de “[...] confundir o inducir una confusión entre dos voces, dos voces del otro y, necesariamente, del otro en sí” (DERRIDA, 1983, p. 30).

Un tono sería lo que hace temblar al otro en la voz, aquello que hace despuntar el desvío o la diferencia que permite distinguir la voz. El tono, como lo dice Françoise Proust en un bello texto, “[...] es la forma *pura* y originaria que viene a parasitar y desviar una forma dada, como un grito que interrumpe una melodía, como un golpe que desajusta una armonía” (1991, p. 327). De ahí que sea la cuestión del tono la que da su matiz a la unidad pretendida de la voz. En el fondo de la *Stimme* una *Verstimmung* da lugar al asedio del otro, como una multiplicación de voces en la voz, como dice Derrida, “[...] en una politonalidad inmanejable, con injertos, intrusiones, parasitismos”:

La *Verstimmung* generalizada es la posibilidad para el otro tono, o para el tono de un otro, de venir en cualquier momento a interrumpir una música familiar (como supongo que sucede corrientemente en el análisis, pero también en otras partes, cuando, de repente, un tono venido de quién sabe dónde corta la palabra, si así puede decirse, a aquel que tranquilamente parecía determinar (*bestimmen*) la voz y asegurar así la

⁵ Es preciso considerar que el problema hólderliniano del *Wechsel der Töne* es reconocido por el mismo Derrida como “[...] mi preocupación principal, por no decir única” (1980, p. 217).

unidad de destinación, la identidad perteneciente a algún destinatario o destinatador). La *Verstimmung*, si en lo sucesivo llamamos así a la desviación, el cambio de tono o como si dijéramos el cambio de humor, es el desorden o el delirio de la destinación (*Bestimmung*) pero también la posibilidad de toda emisión. (1983, p. 68).

La posibilidad del otro tono, del tono de otro, es lo que vuelve extraño el círculo de la voz, lo que pone a distancia a la afección respecto de sí, separada de su propia llegada. Se trata de la distancia inducida por la misma voz en el momento en que ella desvía o desconcierta la captura de su emisión. Esta voz desdoblada o duplicada y multiplicada, hace de la presencia consigo algo tormentoso. La resonancia que percute o trasunta esa voz no es indiferente de una inscripción, es decir, hace que la voz esté siempre marcada por el exterior inadmisibles que la produce en sí misma⁶. La polifonía que organiza la voz como una *auto-hetero-afección* no se asemeja a una reunión o al espacio de una unidad. La identidad que dicha voz supondría se mostraría en realidad como la disyunción de sí. Como lo recuerda Derrida en otro contexto, se podría decir que la estructura auto-afectiva de la voz “[...] se encadena a sí misma a la vez que se desliga. Se desune, y desune al sí-mismo que todavía quisiera reunirse en esta disyunción” (1994, p. 58).

El tiempo del desvío que toma esta voz – su retorno como *otra de sí* – estaría dado por el afecto que espacia la voz que se llama a sí misma para retornar cambiada. Dicho afecto es una fuerza de variación y diferenciación que hace de la voz una emisión incalculable en su origen. Llamarse en la auto-afección es encontrar-me en lo que no he enviado, y enviar lo que excede mi receptividad. Si la diferencialidad del tono nunca está presente consigo, o solo lo hace en su disyunción, es porque ella hace audible la voz, pero al mismo tiempo lo hace presentando dicha disyunción atormentada por su dispersión o por la disparidad de la unidad. Pero esto, al permanecer extraño a toda máquina, no deja de producir efectos incalculables en la máquina. El afecto,

⁶ En varias oportunidades, Jean-Luc Nancy ha puesto énfasis en no considerar la voz como una auto-afección pura y simple, desligada de la inscripción que marca el movimiento de su retorno y su distancia. En un diálogo con Lacoue-Labarthe, Nancy recuerda las “fuertes desestimaciones” que la idea derrideana de archi-escritura pudo suscitar, “[...] por ejemplo, a propósito de la ‘voz’, supuesta por muchos como algo que debía permanecer extraño a esta ‘escritura’, cuando en realidad no lo es en absoluto” (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 2013, p. 105). En *Le partage des voix*, afirma que la voz del *logos*, “[...] articula el reparto de las voces ‘antes’ de toda voz. [...] Constituye la estructura repartida de la voz en general”, que tiene una “estructura de escritura, según el concepto derrideano del término” (NANCY, 1982, p. 82 n.).

“[...] la relación consigo como con el otro” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2001, p. 99-100), desgarrar o deshace la máquina auto-afectiva, abriendo su círculo a lo que llega y toca como un afuera que no se mantiene afuera, porque en este retorno no se mantiene *uno ni único*.

A falta de un término mejor, “afecto” vendría a decir lo que ocurre o lo que sucede,

[...] la llegada de quien llega, la llegada de un acontecimiento, la sobrevenida de este recién llegado, de este y de ningún otro, allí donde no podemos estar preparados incluso si secretamente lo esperamos, incluso sin saberlo lo esperamos, como a un visitante desconocido al que ya no se puede rehusar la hospitalidad, aquí nos vemos “afectados” sin poder dar razón de ello”. (DERRIDA, 2001, p. 21-22).

Eso es quizá lo que pudo entrever Heidegger en una auto-afección que debe remitir-a otro para poder seguir siendo *un mismo* ahora. La polifonía de la voz, que desde entonces define a la auto-afección como una hetero-afección, no implica la posición de otro a quien se remita el sí-mismo. Más bien, esta relación con otro no puede ser ob-jetivada. Y no puede serlo no solo porque dicha relación no puede ser tematizada, sino porque la relación con-sigo está sometida a un espaciamiento que dispersa la distancia discreta entre un punto de envío y un punto de retorno. Podría decirse que se trata de la “[...] estructura originariamente diseminal, la dispersión del *Dasein* que hace posible esta multiplicidad. Y sucede lo mismo con la relación del *Dasein* consigo” (DERRIDA, 1987a, p. 392). El *Dasein*, estructura de auto-afección extática por excelencia, adviene en un espaciamiento que tiende o extiende el ser-ahí. “La relación así man-tenida [*entre-tenu*], entre-tendida en, por sobre o a través de la distancia entre nacimiento y muerte se mantiene *con* la dispersión, la disociación, la desligazón. Esta relación, este entre *no tendría lugar sin ellas*” (p. 392). Dicho espaciamiento, dicha entre-tensión que distiende de sí al sí-mismo es entonces, en rigor, una clave para comprender que la auto-afección (una auto-hetero-afección) se produce en un envío cuya dispersión impide asegurar el retorno de lo idéntico. La posibilidad de la auto-afección toma el desvío para dis-traerse, es decir, para no traer de vuelta a sí otra cosa que el espaciamiento que toma para traerse como otro. Y esa podría ser la prueba de la temporalidad, la posibilidad de reunirse en la desligazón del instante que se distiende.

DURÁN, Cristóbal. The Distraction of Itself: Jacques Derrida and self-affection. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 2, p. 9-28, Maio/Ago., 2015.

ABSTRACT: In this paper we try to understand the status and the path followed by the concept of self-affection in the thought of Jacques Derrida. This concept is developed based on an interpretation of Martin Heidegger's *Kant and the problem of Metaphysics*. In the elaboration of the concept, Derrida emphasizes the moment of distance in which the self cannot be reduced to the other, but the self makes clear the delay in its own formation. This means that the sameness that constitutes self-affection cannot be separated from hetero-affection, in which the other cannot be objectified and is nothing more than the self in its own alteration. The shape of the spacing that produces such alteration is tested in the voice and its own structure of "s'entendre-parler", which is revealed as a polyphonic space irreducible to a unity, where self-affection is detached from itself in order to return as something that it does not expect and as something that cannot not retreat into a meeting place.

KEYWORDS: Derrida. self-affection. temporality. self. voice.

BIBLIOGRAFÍA

BENNINGTON, Geoffrey. Auto- (Petit cadre polyparergonal pour trois "photographies à l'automobile" jamais prises). In: MAJOR, René (Dir.). *Derrida pour les temps à venir*. Paris: Stock, 2007. p. 480-489.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967a.

_____. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967b.

_____. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967c.

_____. Ousia et grammè: note sur une note de *Sein und Zeit*. In: _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 31-78.

_____. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.

_____. *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.

_____. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983.

_____. *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*. Paris: Galilée, 1987.

_____. Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique. In: _____. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987a.

_____. Désistance. In: _____. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987b.

_____. *Donner le temps: I. la fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.

_____. *Istrice 2. Ick bünn all hier.* In: _____. *Points de suspension: entretiens.* Paris: Galilée, 1992.

_____. *L'oreille de Heidegger.* In: _____. *Politiques de l'amitié.* Paris: Galilée, 1994.

_____. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine.* Paris: Galilée, 1996.

_____. *Le toucher, Jean-Luc Nancy.* Paris: Galilée, 2000.

_____. *De la couleur à la lettre.* In: _____. *Atlas grand format.* Paris: Gallimard, 2001. p. 8-29.

_____. *Entretien avec Jacques Derrida: architecture et déconstruction.* In: JDEY, Adnen (Dir.). *Derrida et la question de l'art: déconstructions de l'esthétique.* Paris: Cécile Défait, 2010.

_____; DUFOURMANTELLE, Anne. *De l'hospitalité.* Paris: Calmann-Lévy, 1997.

_____; ROUDINESCO, Élisabeth. *De quoi demain: dialogue.* Paris: Galilée, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit.* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976. (Gesamtausgabe, band 21)

_____. *Identidad y diferencia/Identität und Differenz.* Barcelona: Anthropos, 1988. Edición bilingüe.

_____. *Kant und das problem der metaphysik.* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991. (Gesamtausgabe, band 3).

_____. *Was Heisst Denken?* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002. (Gesamtausgabe, band 8).

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *Scène: suivi de Dialogue sur le dialogue.* Paris: Christian Bourgois, 2013.

LEROUX, Georges. *De la voix au toucher. Jacques Derrida et l'affection.* In: MALLET, Marie-Louise; MICHAUD, Ginette (Dir.). *Jacques Derrida.* Paris: Éditions de l'Herne, 2004. p. 422-430.

NANCY, Jean-Luc. *Le partage des voix.* Paris: Galilée, 1982.

PROUST, Françoise. *Kant. Le ton de l'histoire.* Paris: Payot, 1991.

Recebido / Received: 06/12/2014

Aprovado / Approved: 10/03/2015