



---

*Artículo*

---

**Más allá de la hipótesis hiperbólica: soberanía, ciudadanía e infrapolítica**

**Claudio Aguayo**

University of Michigan

[claguayo@umich.edu](mailto:claguayo@umich.edu)

Recibido: 15/08/2018

Aceptado: 16/09/2018

## **Resumen**

El retorno al concepto del sujeto y sus “servicios”, como decía Louis Althusser, ha tenido importantes consecuencias para el pensamiento contemporáneo. En primer lugar, el libro de Etienne Balibar *Sujeto-ciudadano*, que reúne ensayos del autor desde la década de los 90’ hasta el día de hoy, ha avanzado una reposición de la noción de sujeto. El pensamiento de Jacques Lacan y Martin Heidegger sirven, en este punto, para revisar este retorno. Por otra parte, la noción althusseriana de interpelación debería ser retomada para pensar cómo el ser-sujeto es siempre un registro de identificación (narcisista, en términos lacanianos) que pertenece a la época, en este caso, del capital. En este punto la deconstrucción operada por Jacques Derrida sobre la relación entre soberanía, crueldad, y posicionalidad es importante para “cualificar” al sujeto moderno antes de retomarlo ahí donde nos ofrece sus “servicios”. Con ello, se podría pensar en una ciudadanía no atada a la soberanía y por tanto, a distancia del principio hegemónico que intercambia la ley con su hipérbole y el estado con su excepción.

**Palabras clave:** Soberanía; ciudadanía; sujeto; deconstrucción; psicoanálisis; Derrida; Balibar; equivalencia; republicanismo; infrapolítica.

## **Abstract**

The return to the concept of subject and its "services", as Louis Althusser used to say, has had important consequences in contemporary thought. Etienne Balibar's book *Citizen-Subject*, for instance, brings together the author's essays from the 1990's until today, rehearsing the reuse of the notion of the subject. The thought of Jacques Lacan and Martin Heidegger serve, in this regard, to review the return of the subject in contemporary debate. On the other hand, the Althusserian notion of interpellation should be taken up again to reflect upon how the being-subject is always a form of "narcissistic" (in the Lacanian sense) identification that belongs to the epoch of capital. In this point, the deconstruction elaborated by Jacques Derrida on the relationship between sovereignty, cruelty and positionality, is crucial for re-qualifying the modern subject before reassuming it. Following this analysis, one could think about a form of citizenship not tied to sovereignty and, therefore, distant from the hegemonic principle that exchanges the law with its hyperbole and the state with its exception.

**Key words:** Sovereignty; citizenship; subject; deconstruction; psychoanalysis; Derrida; Balibar; equivalence; republicanism; infrapolitics.

## **1. Angustia capitalista y ciudadanía**

Si la agresividad, como plantea Jacques Lacan, es correlativa a un modo de identificación narcisista, ¿no sería esta hipótesis, y no la de la *potentia* o la *potestas* la que daría cuenta del trasfondo conceptual del sujeto contemporáneo? En efecto, desde este punto de vista, lo que nos permite pensar la orientación del *sujeto*, la consistencia teórica de este concepto por una parte, y la diversidad de sus usos, por otra, no es ni una potencia (o “potencialidad”) que se oculta en el despliegue de un “subjectum” colectivo, ni la excedencia del ciudadano respecto del súbdito - de lo que, en otros términos, Etienne Balibar propone como “el sujeto-ciudadano” (Balibar, 2017). Al mismo tiempo que, como el propio Etienne Balibar propone, la cuestión del sujeto es devuelta a las modulaciones históricas de la soberanía (paso del súbdito al ciudadano, agotamiento de la relación de sujeción en el filosofema moderno que coincide con la historia contemporánea europea de las revoluciones políticas, etc.), y debe pensarse en función de la “formación del yo” en tanto cuestión del “subjectum”. Se trata de entender, en este punto, cómo ese “yo” intrínsecamente ligado a la idea de sujeto es subordinado a una herida, a una falta, a un “desgarramiento original” del hombre por el cual “puede decirse que constituye el mundo por medio de su suicidio” (Lacan 2009: 1680). Ese “yo” que se auto-afirma sujeto es estremecido por una neurosis de autocastigo y por un temor narcisista. La experiencia (analítica) del sujeto, signada por una escisión y un desplazamiento, posibilita un viraje hacia la *facticidad* y el ser en el mundo de *aquello que* la palabra sujeto nombra o, más bien, encubre. Tratar esa facticidad como síntoma sería precisamente devolverle a la teoría cierto acceso a una historicidad que es irreductible. El síntoma, como señala Jacques Lacan, es el retorno de “la verdad como tal” en la “falla de un saber” (Lacan 2009: 1684). La invención del síntoma propuesta por Slavoj Žižek, siguiendo el Lacan de los cuatro discursos, en su famoso libro *El sublime objeto de la ideología* (1989), se devela así como *falla* de un orden en el que el sujeto ya no puede ser enunciado. No hay sujeto proletario y sujeto burgués, sino el único sujeto-especular, el capital como gran-otro y como estructura significante universal inescapable.<sup>1</sup> Pero, ¿es la ciudadanía revolucionaria o el proletariado moderno el verdadero síntoma o falla de ese sujeto-universal que es el tardo-capitalismo?

Entender esta relación entre las modulaciones fácticas de la soberanía y la relación del sujeto con la falla y la configuración del yo, no es sin embargo lo mismo que enunciar una nueva comprensión de las relaciones entre el ser y la esencia, entre lo que nos es

---

transparente y lo que nos es opaco. Como ha propuesto Jorge Alemán, se trata del cruce de dos aparatos teóricos: aquel que hace referencia al “cuidado” (la analítica existencial heideggeriana) y aquel que hace referencia a la “cura” (el análisis lacaniano)<sup>2</sup>. La idea misma de cuidado nos hace pensar en la cura, en el sentido de una apertura radical a lo que, en su anterioridad, modifica al existente.<sup>3</sup> De hecho, pensamos en la *cura* analítica, entendida como el procedimiento en el cual el nudo traumático del sujeto se desvela para hacer aparecer el sentido del trauma. En su acepción freudiana, la cura no sólo se aprovecha de las posibilidades que ofrece el síntoma, sino que también ejerce una dura e impaciente labor de apelación a las resistencias del sistema preconsciente. Jacques Lacan lleva más allá la fórmula: no es sólo que el inconsciente, atrapado como está por el principio del placer (consistente en hacer una economía de la excitación que ahorre al sujeto el máximo displacer posible) luche por aparecer, sino que el sujeto lleva la marca pre-ontológica de la imposibilidad de su plena auto-identificación como sujeto. Como veremos, el sujeto, cuando es soberano, es siempre un caso de identificación problemático. En otros términos, en tanto el sujeto necesita expresar su deseo, ya sea entendido como necesidad pulsional o como demanda, es obligadamente sancionado por el Otro. Obligado a retornar una y otra vez a la insuficiencia del significante para decir o hablar lo que quiere, recibe siempre la sanción de una alteridad (Lacan, 2009: 4030). “Algo queda” o “algo no sale”, sería de este modo otro nombre para la marca que la alteridad irreductible del Otro impone sobre el sujeto, convirtiéndolo en sujeto barrado. Siguiendo el hilo de esta discusión entre heideggerianismo y psicoanálisis, la pregunta central es la del tipo de relación teórica que hay entre estos dos conceptos, cura y cuidado - más allá incluso del debate acerca de si califican o no como “conceptos”. Deberíamos partir por el propio estatuto que Martin Heidegger otorga al concepto de angustia, como “disposición afectiva comprensora” que abre al Dasein hacia su propia alteridad - que no es, como pudiera pensarse, una intimidad que debe ser recuperada o una esencia. Más bien, se trata de un comprender, de una disposición comprensora. Mientras que en la tradición la comprensión queda atada a la verdad y a la *adequatio* de Tomás de Aquino, entre concepto y realidad, para Martin Heidegger la comprensión y el sentido mismo de la verdad se vinculan con el cuidado como aperturidad.

La angustia es la disposición afectiva radical que no se dirige desde ni hacia ningún ser fáctico determinado, sino al propio estar o ser en el mundo del Dasein. “Lo que oprime -- explica *Ser y tiempo* - no es esto o aquello, pero tampoco lo que está-ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo” (Heidegger 2017: 187). Es el propio estar en el mundo el que angustia al

---

Dasein. ¿No es posible, acaso, vincular este estatuto ontológico de la angustia con lo que Jacques Lacan llama el vacío? Descrito como falta, el vacío señala el hecho de que “las necesidades del hombre, por el hecho de que habla, en el sentido de que están sujetas a la demanda, retornan a él alienadas” (Lacan, 2009b: 2747). En otros términos, el vacío es irreductible, y al mismo tiempo ordena la rearticulación del deseo en una nueva cadena significativa. Vacío en la *situación*, en el conjunto semántico, que “hiere” las posibilidades del sujeto de enunciar su demanda con plena transparencia, y con ello, de ser propiamente el “Sujeto” de algo. La herida narcisista del sujeto no puede suturarse sino al precio de una dolorosa auto-supresión, o de una supresión del otro (pulsión de muerte) -doble afección vinculada: al narcisismo le es inherente una destructividad. En tanto muerte, nos libera del problema de la expresión.

Si la disposición afectiva eminente del Dasein es la angustia, esto podría querer decir al menos dos cuestiones radicalmente problemáticas. La primera de ellas, es que el Dasein no es un sujeto en el sentido que Martin Heidegger le atribuye a esta palabra: es decir, un *subjectum* en cuya soberanía está la posibilidad de enunciar un “mundo exterior” y unas reglas apriorísticas para entenderlo. La lógica misma de la soberanía depende de esta posibilidad. No hay “sujeto” en el sentido moderno del término (post-cartesiano para Martin Heidegger), sin un sujeto pre-cognoscente, sin mundo, que debe ser llenado como un círculo vacío y cerrado. Suponer un “sujeto primeramente sin mundo” es de hecho *olvidar* que la existencia del Dasein es su ser en el mundo<sup>4</sup>. El mundo no es exterior ni interior al Dasein, sino que es su *existencial*. La segunda cuestión, que al ser la disposición afectiva eminente, la angustia es sin embargo co-originaria en las posibilidades que abre y cierra. Martin Heidegger argumenta, efectivamente, que fenómenos como la pre-comprensión, la habladuría, el uno o la publicidad abren y cierran al mismo tiempo al Dasein hacia sí mismo, hacia su ser como cuidado. Jorge Alemán vincula este movimiento hacia la apertura con el concepto lacaniano de la verdad y la *aletheia*: aquello que se des-encubre sólo se des-encubre en el encubrimiento, para encubrirse de inmediato. Lo Real, en otros términos, aparece en el mismo momento en que se desvanece. Por ello Jacques Lacan, el síntoma -y la pifia- interrumpe el tránsito del mensaje que integra una parte de la demanda del sujeto, para volver a encubrirla. El deseo metonímico aparece así como falla o pifia en el orden del significante, y posibilita ver el registro de lo real que, sin embargo, se oculta de inmediato. Nuestra pregunta sería, en este punto, por el estatuto de la disposición afectiva eminente, la angustia, en el capitalismo tardío. Si, como dice Jacques Alemán en uno de los textos más brillantes de su obra magna sobre la relación entre Jacques Lacan y Martin Heidegger, en el

---

capitalismo el otro lacaniano que sanciona la demanda viajando en los desfiladeros del significante, es reemplazado por el sujeto del capital, que actúa como sujeto de un todo - como *lugar de la verdad*, ¿qué disposición afectiva es capaz de devenir comprensora hoy día?, ¿qué apertura para un tiempo en el que ya no hay verdad como des-encubrimiento? En efecto, la propiedad del Dasein y su impropiedad quedan por fin atadas a la lengua misma del capital, el *plus de goce*. Como goce suplementario, el capitalismo nos ha robado la angustia<sup>5</sup>.

El telón de fondo de esta manera de entender a Martin Heidegger a partir del debate analítico y en especial de la lectura lacaniana de Sigmund Freud, señala por otra parte una vieja *disputatio* por el significado del sujeto y por su potencialidad para explicar las modulaciones de la violencia soberana. Violencia soberana que, en todo caso, no está lejos del horizonte de la “ciudadanía” que insistentemente Etienne Balibar ha indicado como estructura conflictual sobre la cual no sólo la modernidad, sino también la postmodernidad se despliega - como democracia conflictiva, aporética o como dinámica de exclusión-inclusión. La pregunta en este punto es porqué la ciudadanía debería ser *sujetada* de nuevo a la idea misma de “sujeto”, ¿cuál es el “pivote” que le asegura o le proporciona a la idea misma de ciudadanía esta cadena semántica asociada al sujeto, a la sujeción, al subjectum y al subjectus? Una ciudadanía posthegemónica, es decir, ya no dependiente de la interpelación ideológica del filosofema, pasaría en este punto por explotar al máximo las reflexiones de Etienne Balibar, al mismo tiempo que emprendemos una labor crítica con las sedimentaciones que no deja de ejercer en su pensamiento cierto hegelianismo que reconvierte la ciudadanía al sujeto para señalar el orden conflictual, repetitivamente revolucionario, de su despliegue.

Al explorar la correspondencia entre el jurista alemán Hans Kelsen y Sigmund Freud, Etienne Balibar ha mostrado cómo al súper-yo le es análoga la función social del estado, ente regulativo y represivo de una transindividualidad afectiva (y que para Freud, es también habitada por una violencia arcaica).<sup>6</sup> El sujeto de este modo es esa propia transindividualidad que desfonda la ley, para volver a reponerla luego de un momento hiperbólico. Es lo que Nicolás Maquiavelo en su “Historia de Florencia” concebía como potencia del tumulto. La cuestión clave, sin embargo, es devolverle su problematicidad (como, en todo caso, Etienne Balibar lo hace en cierto punto) a la cuestión de la soberanía que está en juego en medio de esta relación de la hipérbole con la ley y del desfondamiento del súper-yo social con una transindividualidad *violenta*. Y esa problematicidad sigue siendo la de la deconstrucción de la soberanía interrogando su relación constitutiva con lo que, siguiendo a Jacques Derrida, podemos llamar *pulsión de*

---

*crueledad* - incluso más allá de la pulsión de muerte<sup>7</sup>. Precisamente porque el momento a-represivo o hiperbólico incluye una dimensión cruel que debe ser investigada. Deseo o demanda de crueldad inscrito en la soberanía, sólo interrumpible por una heteronomía de lo sobreviviente. En cualquier caso tenemos dos modelos diferenciados para pensar el problema de la soberanía: el modelo derrideano deconstructivo, intrincadamente esforzado en buscar un *más allá* del *más allá* del principio del placer<sup>8</sup> - un “más allá” de la pulsión de muerte en el encuentro aleatorio con el otro, y el modelo de Etienne Balibar, que busca otro “más allá” en el “más acá” del sujeto, en su propia excedencia ciudadana.

## **2. Deseo, sujeto e interpelación**

Si el deseo está inscrito o no en una trama que lo hace una pasión imposible, o en un falo imaginario o imaginado, si se puede convertir o no en fundamento de una política jurada contra el capital; estas cuestiones siguen siendo de un modo u otro los temas centrales de la *época* de la subjetividad que no termina de cerrar. Sólo piénsese en Gilles Deleuze y en las derivas del spinozismo contemporáneo. Aunque no es el objetivo de este trabajo hacer una lectura del problema del deseo en relación con el sujeto del inconsciente, es desde aquí que podemos retornar a lo que, en la idea misma de un sujeto-ciudadano, ha quedado relativamente olvidado: el problema de la interpelación de los individuos *cua* sujetos.

La analítica de *Ser y tiempo* se muestra clave en este punto. Según Martin Heidegger, en el "hacia-algo" de la inclinación se pierde al Dasein en un “tan-sólo-siempre-ya-en-medio-de”. Si la medianía, el hecho de estar *en medio de* y el ser en el mundo son condiciones existenciales de la facticidad del Dasein, ello no implica afirmar la cotidianidad media y el efecto de acontecimiento, o simulacro que le es propio (en el deseo "tácticamente" lo disponible es modificado de tal manera que surja la apariencia de que sucede algo”, dice Martin Heidegger)<sup>9</sup>, sino descubrir sus posibilidades para avanzar hacia una modalidad del cuidado más originaria. Tal como el “Lichtung” sólo puede aparecer en la peligrosidad de lo dispuesto, el sentido del ser del Dasein se revela en un afecto que sin embargo es ceguera. Así, “la estructura entera del cuidado queda modificada” (Heidegger 2017: 195). Perdido en un mundo de cosas disponibles sujetas al deseo, el cuidado se extravía en objetos de deseo parciales que sin embargo el mundo no logra satisfacer. Esta lectura heideggeriana del deseo posibilita pensar la tachadura que impone la conjunción pesimista “interpelación ideológica” sobre la conjunción propositiva “máquina deseante”. La no-coincidencia o inconmensurabilidad entre dos concepciones del deseo que, tal vez,

---

señalan una de las disputas irresueltas del pensamiento contemporáneo. Porque si, en efecto, el capitalismo nos ha robado la angustia es porque nos produce como máquinas deseantes y articula todo el lenguaje del deseo en un registro simbólico que suprime especularmente la falta en el horizonte interminable de lo dis-puesto. Juego de espejos sin vacío, sujeto sin hiancia. La plenitud del sujeto en el tardo-capitalismo es, por otra parte, coextensiva al agotamiento del filosofema como respuesta a las paradojas de la modernidad.<sup>10</sup>

Esta sensación de plenitud propia al capital es precisamente el fundamento de lo que Martin Heidegger viene a criticar en el concepto cartesiano de sujeto, y lo que la idea misma de *Gestell* como lo dis-puesto denuncia: la realización del sujeto como aquel hueco o vacío que sin embargo no cesa de ser abastecido por un mundo de disponibilidad plena que, al mismo tiempo, lo neurotiza.<sup>11</sup> El fetichismo en su fase superior demostraría así la insuficiencia del sujeto *moderno* para responder al devenir sujeto-amo del capital, en los términos de Jorge Alemán. Más allá del debate establecido por Etienne Balibar acerca de si ese sujeto moderno es o no identificable en Descartes, la cuestión que confronta Martin Heidegger no es de orden filológico-filosófico (aunque esa dimensión teórica corra su suerte en el pensamiento heideggeriano), sino más bien existenciaro o analítico. Se trata del problema de cuál es el sustrato del término sujeto cuando aparece endosado o encentado a cualquier otra afiliación (incluyendo la de “ciudadano”). El Dasein, para Heidegger, “tiene necesidad de una teoría del conocimiento” en la que se sepulta al “mundo exterior” para hacer aparecer una epistemología, es decir, una *condición* de comprensión del propio mundo. Desde luego, en la lectura heideggeriana de la epistemología, la condición de surgimiento de la propia comprensión del mundo como imagen, es el subjectum, el yo que se antepone al *pienso*. “Soy una cosa que piensa” es de este modo el enunciado clave que permite autodefinirse como *res cogitans* ensamblado al yo-sujeto a un mundo comprendido desde su exclusiva onticidad. Para *Ser y Tiempo* el *a priori* del *a priori* es la facticidad, el ser-ahí del Dasein o - lo que resultaría sorprendentemente tautológico - el ahí del ser-ahí, y no el lugar de un “sujeto” que guardaría la potencia de un despliegue. Se trataría de des-encubrir este estar-en-el-mundo que es un juego de luz y sombra, de disposición y aclaramiento, en la contaminación originaria, para usar un término derrideano<sup>12</sup>, entre encubrimiento y des-encubrimiento, entre obstrucción y apertura. El término verdad, de este modo, “designa un existencial”, insiste Heidegger, y no la figura epistemológica de una correspondencia. El sentido pre-ontológico de la verdad es la facticidad como des-encubrimiento. Esta verdad no puede ser entendida como subjetiva, y no le pertenece a ningún “sujeto” óntico. De lo

---

que se trata, en el fondo, es de entender el desplazamiento de la epistemología post-cartesiana, para Heidegger, como des-encubrimiento de una relación pre-subjetiva entre Dasein y mundo, entre ser-ahí y ser-en-el-mundo, y entre ser y ente. Relación pre-subjetiva y pre-ontológica que, finalmente, permite pensar el sujeto como la ficción que articula al individuo con el mundo.

Tal ficción de articulación tiene al menos dos nombres, que apuntan a dos lógicas complementarias: la interpelación y la soberanía. La soberanía no es tan sólo aquello que entendemos como mandato soberano, o aquello que el soberano excluye, o aquel derecho del soberano a dar vida o muerte, o hacer-vivir y dejar-morir, etc. La soberanía es la posicionalidad misma por la que un individuo “deviene” sujeto: el erguimiento. Y esa posicionalidad nos es pensable como identificación. La interpelación ideológica, enlazada por Louis Althusser a la palabra sujeto tan fuertemente en su ensayo de 1968, hace reaparecer al sujeto en el horizonte de la facticidad. O, dicho de otra manera, la facticidad del Dasein es encubierta en el ideologema que lo nombra como sujeto, interpelándolo - otra llamada que la del ser, en cualquier caso. Por eso diría Louis Althusser que la ideología es eterna, “atmosférica”. Condicionada por el fenómeno de la interpelación, es decir, el devenir sujeto-amo del capital, lo ideológico deviene una “instancia intemporal”, una “gran vertical” (Althusser 2010: 93). Es esa existencia intemporal de la ideología, existencia que a la vez se actualiza como interpelación, lo que es de cierto modo olvidado en la idea misma de un “sujeto-ciudadano”<sup>13</sup>. La cuestión *mal-tratada* de la interpelación ideológica, en efecto, trataría la conjunción sujeto-ciudadano como el nombre de dos modalidades: la filosofía burguesa del derecho y la epistemología moderna del “sujeto”. El problema del sujeto es que está siempre-ya definido e interpelado por su ser en el mundo, o en otros términos, por la articulación de su época.

### **3. Ciudadanía más allá de la posicionalidad soberana**

La descripción realizada por Balibar del concepto de ciudadanía, que en su lectura queda fuertemente ligada al orden del sujeto, depende en este sentido de al menos tres cuestiones básicas: 1. la agregación, al sujeto-ciudadano, de una intensidad afectiva universal: básicamente, la exclusión de la ciudadanía no podría terminar sin cierta empatía con aquello que se muestra excluido o escindido del orden de la ciudadanía y de la república. 2. La atribución, al ciudadano, de una dimensión de sujeto que lo constriñe doblemente a la ley y a aquello que excede a la ley. De múltiples maneras, Balibar repite este gesto: del súbdito al sujeto habría una “excedencia”, que se mostraría también como

---

desfondamiento de la ley en cada movimiento de ruptura ejercido por la ciudadanía. Gesto o ejercicio de lectura de la historia que retorna a la función descriptiva de la epistemología para darle un nombre propio a la teoría del sujeto-ciudadano: “hipótesis hiperbólica” y “epistemología conflictual” en los libros *Ciudadanía* (2012) y *El sujeto ciudadano* (2017).<sup>14</sup>

3. Finalmente, para Etienne Balibar, lo que se despliega en la palabra “sujeto” en la construcción conceptual “sujeto-ciudadano” son las propias transformaciones históricas de la soberanía en su modulación esclava, súbdita (feudal) o moderna, *ciudadana*. Es increíblemente sintomática en este sentido la alusión de Etienne Balibar a la cuestión de los derechos del hombre. Para nuestro autor los derechos del hombre (y el ciudadano) constituyen un conjunto de proposiciones que van siempre más allá de su enunciación. De este modo, activan cada vez un derecho a la revuelta, a la conflictividad y con ello a la excedencia. Siguiendo a Sade, Balibar afirma que la insurrección debería ser el estado permanente de la república (Balibar 2017: 725).

Volviendo a la cuestión del “sujeto” en la proposición “sujeto-ciudadano”, podemos leer cómo el “destino” de la palabra sujeto, por más problemática (y heideggeriana) que resulte esta idea de destinación, está ligado inevitablemente a la cuestión de la posicionalidad que estuvo en el centro de una diferencia radical e imposible entre Louis Althusser y Jacques Derrida, pero cuyo debate es todavía muy caro al pensamiento: la relación entre “toma de posición” y posicionalidad soberana, o entre partido y soberanía, o entre soberanía divisible y autoridad. En “El tiempo de una tesis” (1980), Jacques Derrida define la deconstrucción como una “estrategia aleatoria”, y “estrategia sin finalidad”. Esa estrategia sin finalidad es incompatible con una subjetividad pasmada en el erguimiento y en la auto-posición en el tipo de identificación narcisista que, en todo caso, constituye una de las bases de la idea misma de sujeto. Tal cual lo expresa en “Por el amor de Lacan” (1992):

los movimientos de estrategia externa (...) tienden a prevalecer constantemente. Y por sobre el trabajo tienden a prevalecer entonces las tesis, las posiciones, las tomas de posición, los posicionamientos. Nunca me han gustado mucho estas cosas, las tesis (...) Es la cuestión de la filosofía, nada menos, y de lo que en ella armoniza con la tesis, con la *posicionalidad*” (Derrida 2000: 65).

Posicionalidad referida también, performativamente, a la *indivisibilidad de la letra*. “Afirmación capital” y “estratégicamente decisiva” de Lacan según la que la letra es indivisible, confirmando la “materialidad del significante”: identidad ideal y materialidad

---

ideal de la letra. Para Derrida la deconstrucción sería también la deconstrucción de esa idealidad, de esa auto-identidad de la letra. Figuración además, de la soberanía, la identidad de la letra tendría que ver con el falo, con la erección y con el estar-erguido que había observado en 1978 a propósito de Artaud (“La parole soufflée”). Idealidad gramatical que asegura la “verticalidad”, el “estar erguido”. Este erguimiento, esta erección, nos conduce directo a la soberanía. “El concepto de soberanía --dice Derrida en “La bestia y el soberano”-- siempre implica la posibilidad de esta posicionalidad, esta tesis, esta auto-tesis, esta auto-posición del que pone o se pone como *ipse*” (Derrida, 2009: 106). Sólo un concepto divisible de soberanía, la introducción de un divisor en la “letra” indivisible del “yo” soberano, el “I” inglés o el “Yo” español, podría posibilitar pensar no sólo lo político de otro modo, sino también la desistencia y la a-posicionalidad diseminante. También, la lluvia que cae *recta* se divide cortándose, como en la imagen o tropo de la soberanía divisible. “Mes Chances”, en este sentido, funciona como un texto clave en el diferendo que ya señalamos. A diferencia de la lectura althusseriana que lee la desviación como fuerza infinitesimal, contingente, que conduce a la toma de consistencia, Jacques Derrida piensa la destinación indeterminada del “álea” que cae en la lluvia como divisibilidad de un átomo. División de la letra ideal, la *desviación* epicúrea sería así la *división* de la soberanía y la posición: “No es la indivisibilidad, sino la divisibilidad o diferenciación interna del llamado último elemento (*stokheion*, trazo, letra, marca seminal) la que nos permite el fenómeno de la chance” (Derrida, 2007: 354). Una marca que se divide internamente e imprime un poder de desviación, “Mi *clinamen*”, el *clinamen* de Jacques Derrida, lo orienta a pensar que el *clinamen* “comienza con la divisibilidad de la marca” (Derrida, 2007: 360). Frente a una lluvia que había caído “erguida”, la posición vertical es afectada por una desviación, *clinamen*, que es una división.<sup>15</sup>

No se nos olvide en este punto que esta indivisibilidad es co-originaria y co-sustantiva a la posicionalidad del sujeto. Y que la interpretación derrideana que critica la indivisibilidad de la letra en Lacan, debe ser cuidadosamente analizada desde el punto de vista de lo que quiere decir que un significante universalizado, como lo es la palabra, el concepto, en fin, el significante “sujeto”, “circule” en determinado modo, desplazándose cada vez. Precisamente en el “Seminario sobre la carta robada” al que alude Jacques Derrida, Jacques Lacan desarrolla de cerca la cuestión del tránsito suplementario y la desviación por la que debe pasar todo sujeto: la carta, como un sujeto, debe llegar a un destinatario, pero no puede hacerlo por una vía que es transparente y clara. La interrupción y la desviación son los modos en que cierta “extranjería” le es impuesta a la palabra, el significante en el cual el sujeto es sujeto. Desde este punto de vista, la interpelación

---

ideológica no sería sólo la voz del gran otro que designa al individuo en un encaje-subjetual, que lo hace sujeto-sujetado, sino que también aquello que sucede cada vez que el sujeto se identifica consigo mismo.

En otras palabras: cada vez que el sujeto asume y reafirma su posición se auto-posiciona. La ipseidad fundamental que es solidaria a la interpelación, y que cuando cesa o experimenta una pausa, abre el camino de una desistencia o de un síntoma. Sujeto desviado y soberanía divisible, serían los giros que habría que imponer a cualquier pensamiento que retorna al sujeto como refugio semántico. Como la interpelación ideológica, tal y como la concibe Althusser, no es la simple designación o el nombramiento, el bautizo o la designación de alguien, es el modo en que la circulación del significante ejerce su dominio mediante desplazamientos y rodeos en una diversidad de aparatos materiales. En una preciosa cita sobre el capital y su relación con el “circuito simbólico” de la carta robada, Lacan señala que los analistas, “emisarios de las cartas robadas” (los significantes perdidos en la configuración del yo) neutralizan la *responsabilidad* que implica la transferencia de esta carta robada y su tajadura - la misma tajadura, la única que es capaz de desarticular la eficacia de la subjetivación y de la interpelación, el verdadero núcleo del sujeto-- haciéndola equivaler al “significante más aniquilador que hay de toda significación, a saber, el dinero” (Lacan, 2009: 685). El dinero, de este modo, seguiría siendo, como en el viejo modelo marxista del fetichismo, un modelo para entender el sentido de la interpelación ideológica: aquello que reinscribe el no-ser en el circuito simbólico, el secreto de la soberanía. En este punto, Lacan es aún más incisivo: la más alta imbecilidad del individuo es su identificación con el “imperio dentro de un imperio” que denunciaba Spinoza. La soberanía es una imbecilidad, el soberano es un imbécil, identificado con el símbolo de la ficción ideológica. La diégesis narrativa soberana es análoga a la función teológico-política del “dios en la tierra”, pero esa función no se enuncia nunca como lo que es: “la imbecilidad que corresponde justamente al Sujeto”.<sup>16</sup>

¿Qué revela el hecho conmovedor, políticamente hablando, observado por Jorge Alemán, de que el discurso capitalista ejerza una transformación escabrosa en la relación entre el amo, el sujeto y el orden de la verdad? En primer lugar - y este es la desistencia decisiva- que el recurso al sujeto como clave de la política *emancipatoria* ya no puede ser sostenido fácilmente. Antes bien habría que pensar en aquello que en ese sujeto ejerce una desviación y una división. Porque esta transformación conmina un movimiento doble: aquel que va de la posición a la verticalidad, y aquel que va del sujeto al soberano. La crítica lacaninana al exceso sadiano que Etienne Balibar reivindica como horizonte de la

---

república (la llamada “hipótesis hiperbólica” aunque también la negatividad dialéctica que convierte la soberanía en algo abyecto en Georges Bataille, que tiene influencias insospechadas en el pensamiento de Etienne Balibar) debe de este modo ser leída lacanianamente: la universalidad de la ley del exceso es precisamente lo imposible. En otros términos, no hay un “derecho” a la revuelta que pueda ser garantizado en el orden del derecho, o en el orden del filosofema.

La verticalidad de la ley, su posicionalidad, su caída libre y recta, no pueden ser interrumpidas con la estratagema universal de una no-ley, de un exceso de la ley cuya verticalidad sería más pesada --el “derecho a gozar del cuerpo del otro sin mediación” que observa Lacan en “Kant con Sade”. El *Das Gute* kantiano, el bien universal que se opone a cualquiera de los objetos materiales o parciales del bienestar, no podría ser refrendado con un retorno a la ley material del deseo --llámese afectividad transindividual, máquina deseante o “derecho de ciudadanía”. ¿Cómo pensar una ciudadanía no caída en la ipseidad de la soberanía observada brillantemente por Jacques Derrida en su famoso ensayo “Voyous”? ¿Hay un derecho a la ciudadanía que no se comporte como hipótesis hiperbólica, que no corra el riesgo de repetir la verticalidad de la ley y la igualdad autotélica y equivalencial entre ley y exceso?

La lección de la “infrapolítica” partiría en primer lugar por imponer esta serie de sospechas sobre lo que podríamos llamar heideggerianamente el encubrimiento del ser en el mundo operado por la circularidad del filosofema binario (como todo filosofema lo es) de ley/exceso. Que no haya una “ley del exceso” significa en este punto, pensar la infrapolítica como posibilidad de otra estrategia, y de otro sentido para la palabra estrategia. Una “estrategia sin finalidad” cuyo presupuesto es la renuncia a cualquier “corte de esencia” que responda a la ipseidad de la democracia con la ipseidad del exceso, a la ipseidad del súbdito con la ipseidad del ciudadano.<sup>17</sup> Poner en juego el problema de la infrapolítica en esta cadena semántica que va del sujeto al ciudadano, y del ciudadano a la hipótesis hiperbólica o las epistemologías conflictuales, significa ante todo interrogar como el exceso o la hipérbole de la democracia se encuentra (todavía) anclada a un principio hegemónico. Por otro lado, (y esta es la lección importante que le impone Etienne Balibar a estas reflexiones) “desatar”, romper la atadura o el “nudo” que ancla la revuelta al movimiento hegemónico mediante el cual cualquier éxtasis deviene ley, no puede ya significar convertir la ley en éxtasis, devenir-ley (erguimiento, posicionalidad) de la de-posición y la abyección de la revuelta.

Se trata más bien de pensar la contaminación a-filosófica entre la ley y su hipérbole; una contaminación que el capitalismo tardío hace evidente en la desaparición brutal de la

---

mera posibilidad de estas distinciones, pensadas como órdenes o particiones originarias. Y en esa contaminación, “habitar” contribuye a la estrategia infrapolítica de una ciudadanía otra.

## Notas

---

<sup>1</sup>Se trata, evidentemente, del capital-dinero. Escribe Marx: “No resisten a esta alquimia ni siquiera los huesos de los santos y *re sacrosanctae, extra commercium hominum*, mucho menos toscas. Así como en el dinero se ha extinguido toda diferencia cualitativa de las mercancías, él a su vez, en su condición de nivelador radical, extingue todas las diferencias” (Marx 2011, p.161).

<sup>2</sup>Jorge Alemán habría identificado el ser no predicativo heideggeriano que se “escurre” y “no es nada” en el mismo momento en que aísla su semblante, con la verdad analítica que se desvanece en su aparición. El trabajo de Jorge Alemán ha planteado así una serie de problemas en los que el escurrir del cuidado heideggeriano es continuamente contrastado con la verdad, la revelación, el síntoma y la falla que en el psicoanálisis juegan un rol tan importante. En un pasaje clave de su mayor obra *Desde Lacan : Heidegger* (2009), Alemán “convoca” a una convergencia entre “inconsciente freudiano, *plusvalía* marxista, *estructura de emplazamiento* heideggeriano y objeto a lacaniano”.

<sup>3</sup>La cuestión del cuidado, desplegada por Martin Heidegger en el párrafo 41 de “Ser y tiempo”, la entendemos en este punto como caracterización del Dasein como siempre-ya siendo en el mundo. Al cuidado, sin embargo, le precede la angustia que “trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el “mundo”. La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado *en cuanto* estar-en-el.mundo.” Desde luego, esta “vuelta” del Dasein - la compleja trama de determinaciones con las que Martin Heidegger entiende la medianía - recuerda a cierto retorno desde la comprensión media. El retorno a la facticidad, en este sentido (“La existencialidad está esencialmente determinada por la facticidad”), no se comporta como un “después” fenomenológico, como un *novum*, un nuevo estado, una superioridad, etc. Es más bien el “cuidado” de lo que ya siempre ha estado ahí. De una determinación existencial que precede a la ontología, de una situación pre-ontológica que es sin embargo sobre-determinante. “Cuidado” y “cura” son en este sentido el nombre para una apertura.

<sup>4</sup>De hecho, la cuestión crucial aquí es que para Martin Heidegger existiría una contradicción o conflicto entre el concepto mismo de ser-en-el-mundo y la idea aristotélico-cartesiana de *subjectum* o *hypokeimenon*, entendido como aquel dispositivo en el que reside la predicación de un mundo. “*Crear*, con o sin razón, en la realidad del ‘mundo exterior’, *demostrar*, satisfactoria o insatisfactoriamente, esta realidad, *suponerla*, explícitamente o no, todos estos intentos, incapaces de adueñarse, en plena transparencia, del terreno en que se mueven, suponen un sujeto primeramente *sin mundo* o lo que es igual, un sujeto inseguro de su mundo, y que, en definitiva, necesitaría adueñarse primero de un mundo. Desde un comienzo, el estar-en-un-mundo dependería entonces de una aprehensión, una suposición, certeza o creencia” (Heidegger 2017, p.205). Veremos más adelante que esta crítica heideggeriana a la noción de sujeto es no sólo similar, sino también coextensiva a la crítica que Jacques Derrida emprendiera contra Jacques Lacan, pero más seguramente contra todo un pensamiento de la soberanía que depende de la indivisibilidad de una posición, de una “tesis”, de una “posicionalidad”, etc. Desde luego, también el sujeto es ese hueco o vacío que debe ser llenado o satisfecho para asegurar un mundo --

---

estructura ontológica fundamental de la epistemología moderna.

<sup>5</sup>Jorge Alemán recalca la transición que efectúa el capitalismo desde el no-goce que le impone el trabajo capitalista al obrero asalariado, hacia el plus-de-goce que inaugura, silenciosamente, la plusvalía. Aunque no nos podemos extender demasiado, el discurso capitalista ha trastocado propiamente el lugar de la verdad, colocando al sujeto del capital en el lugar del significante amo para pasar a dirigir la verdad: “rechazo de la castración del discurso” (en el sentido de que el capital, como insistimos en este trabajo, *suprime o al menos tiende a suprimir la propia falta*) que establece una circularidad. “El goce del sujeto y el sujeto del goce retornan bajo la forma del sujeto-amo capitalista” (Alemán 2009, p. 2430).

<sup>6</sup>Completamente alucinante, el ensayo de Etienne Balibar sobre Sigmund Freud y Hans Kelsen (“The invention of the Superego: Freud and Kelsen, 1922”) muestra la oposición entre el kantismo kelseniano, según el cual el estado (el orden de la ley) se encuentra más allá de cualquier multitud transindividual o de cualquier afecto social (la “violencia arcaica” de la que Sigmund Freud habla en “El malestar en la cultura”), y el psicoanálisis que entiende el estado como introyección e internalización de la agresividad represiva, o como *super-yo social*. La conclusión de Etienne Balibar es, sin embargo, predecible en un punto: tiende a repetir la idea de una “hipérbole” o momento hiperbólico que desfonda la ley sin destruirla (Balibar 2017, p.6300), reponiendo el movimiento republicano típico de un momento de ruptura acumulativo (y nunca definitivo que, en todo caso, sería crucial para una mirada infrapolítica de la revuelta).

<sup>7</sup>Jacques Derrida expuso el vínculo entre crueldad, imperativo categórico y pena de muerte que, en cierto modo, caracteriza y asedia el campo significativo de lo que entendemos por modernidad. El movimiento por el cual este vínculo o esta cadena semántico-simbólica sea desterrada del concepto mismo de “ciudadano” para hacer aparecer únicamente el momento revolucionario de su constitución, es algo que la deconstrucción podría ayudar a interrogar. Especialmente importante resulta el seminario sobre la pena de muerte, y en especial la sesión sexta en la que los problemas de la crueldad, el masoquismo y la pulsión de muerte son puestas en juego para entender la crueldad del imperativo categórico y su vínculo con la verticalidad de la pena de muerte.

<sup>8</sup>Especialmente en la conferencia dirigida a los Estados Generales del Psicoanálisis, donde de nuevo resulta clave la cuestión de la crueldad física (Derrida 2002) y la relación con un otro que desahucia la auto-posicionalidad de la crueldad que acompaña a la soberanía. Al respecto también resulta relevante el ensayo de Mauro Senatore “Vida sin crueldad” (2011) en el que una revisión exhaustiva del trabajo derrideano lleva a pensar la deconstrucción como el cruce entre psicoanálisis e Ilustración, para inaugurar un pensamiento “*psicoanalítico de la vida sin crueldad*” (163).

<sup>9</sup>La sospecha heideggeriana respecto del deseo, o más bien la inscripción del concepto mismo de deseo en la analítica existencial, ¿no nos proporciona una clave para entender esa diferencia radical entre la ideología althusseriana (para nada reductible a la noción estándar de ideología hallable en el marxismo “clásico”) y el deseo deleuziano, o lo que él mismo denuncia en *Mil mesetas* como inexistencia de la ideología? “En el deseo --explica Martin Heidegger--, el Dasein proyecta su ser hacia posibilidades e no sólo quedan sin asumir en la ocupación, sino que ni siquiera se piensa ni espera que se cumplan. Por el contrario: el predominio del anticiparse-a-sí en la modalidad del mero deseo lleva consigo una falta de comprensión para las posibilidades fácticas. El estar-en-el-mundo cuyo mundo ha sido primariamente proyectado como un mundo de deseos, se ha perdido irremediabilmente en lo disponible, pero de tal manera que, siendo este último lo único a la mano a la luz de lo deseado, sin embargo jamás logra satisfacer.” (195) La insatisfacción originaria del deseo es precisamente aquello que el objeto-a lacaniano señala como irreductibilidad de la falta. El desfiladero del significante siempre daña una demanda que nunca es satisfecha.

---

<sup>10</sup>La fantasía de vivir un mundo sin falta es por fin realizada en el orden del capital erigido como sujeto-amo. Si la angustia, “disposición afectiva” comprensora para Martin Heidegger y el sujeto barrado que vive la falta, son convertidos en puro “plus de goce”, es por otra parte porque el mundo sin falta es al mismo tiempo pura falta, puro deseo o demanda sin respuesta eficiente. La neurosis del capitalismo contemporáneo es de este modo antagónica --y como ha señalado Deleuze, esquizofrénica.

<sup>11</sup>A distancia del pensamiento heideggeriano, como testimonian sus textos “La jerga de la autenticidad” (2011) y el recientemente publicado “Ontología y dialéctica” (2017), Theodor Adorno es sin embargo solidario con un pensamiento complejo sobre el capital y las consecuencias *existenciarías-existenciales* que tiene en el orden del sujeto. Adorno criticó el “exotismo *kitsch* de concepciones del mundo de artesanía” que adapta las necesidades del sujeto (neurotizado por un mundo donde lo *dis-puesto*, en términos heideggerianos, aparece como saturación de la falta) asediado por el fetichismo en su fase superior.

<sup>12</sup>Especialmente en “El problema de la génesis en la filosofía de Husserl”, texto de 1954. Derrida subraya en su introducción tardía a este texto (1990) que la premisa epistemológica y fenomenológica de este trabajo de juventud se encuentra plenamente vigente: “Se trata siempre de una complicación originaria del origen, de una contaminación inicial de lo simple, de una distancia inaugural que ningún análisis podría *presentar, hacer presente* en su fenómeno o reducir a la puntualidad instantánea, idéntica a sí, del elemento (...) Todos los límites sobre los que se constituye el discurso fenomenológico se ven así cuestionados desde la necesidad fatal de una contaminación” (Derrida 2015, p.14).

<sup>13</sup>Aunque de modo descriptivo, Althusser explica esta eternización de la ideología insistentemente en sus cartas a René Diatkine, su psicoanalista. En 1966 le escribe: “Estamos de acuerdo en que una vez constituido, el inconsciente funciona como una estructura “intemporal”. Emplearé aquí una comparación: una vez *montado* y montado para ser capaz de funcionar, un *motor* funciona siempre con *algo*. (...) Ahora bien, me pregunto si se puede decir que el inconsciente también necesita “algo” para funcionar: y este “algo” es, me parece, en última instancia, lo *ideológico*” (2010, p.93). Desplazamiento de la libido a la ideología cuyas consecuencias no han sido analizadas todavía.

<sup>14</sup>La ciudadanía en Etienne Balibar se define y resuelve en relación a un conflicto. La constitución material de la sociedad es el resultado de este conflicto. Desde la dinámica de “los conflictos de clase” (Balibar 2012, p.93) hasta las determinaciones constitutivas de la ciudadanía en fenómenos como “el territorio, la residencia, la propiedad del suelo, pero simultáneamente el viaje, el sedentarismo y el nomadismo”. La cuestión resulta un poco chocante por el tipo de prescripciones europeas que Etienne Balibar tiende a constituir sobre el concepto: “Sin la perspectiva utópica revolucionaria (o su equivalente parcial en los países de la socialdemocracia, que puede llamarse el “espíritu de escisión”) las luchas sociales no son lo suficientemente masivas ni duraderas para forzar a la burguesía a un arreglo” (Balibar 2012, p.139). Por tanto se trataría de la aporía de una “democracia conflictiva” inherente al sujeto-ciudadano. ¿Hasta qué punto este esquema no repite un modelo cuasi-hegeliano en el que el ciudadano *avanza* por pasos conflictuales que tienden a determinar su grado de libertad o de inclusión en la ciudadanía?

<sup>15</sup>Desde luego, la importancia de dicho debate todavía no ha sido señalada en algún artículo contundente sobre la relación entre Jacques Derrida y Louis Althusser. Esta relación de “aliados y disociados” como afirmara el propio Jacques Derrida, es sin embargo crucial por las modalidades que le impone a la relación entre deconstrucción y marxismo, por una parte, y al rol crucial que juega en ambos pensadores la *huella* de Jacques Lacan. En cuanto a la cuestión misma de la lluvia, recordemos el poético comienzo del texto “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”: “Llueve. Que este libro sea pues, para empezar, un libro sobre la simple lluvia. Malebranche se preguntaba “por qué llueve sobre el mar, los grandes caminos y las dunas”, ya que esta agua del cielo que en otros sitios riega cultivos (lo cual está muy bien) no añade nada al agua

del mar o se pierde en las rutas y en las playas. No se tratará de este tipo de lluvia, providencial o contra-providencial. Este libro trata muy al contrario de otra lluvia, de un tema profundo que corre a través de toda la historia de la filosofía y que ha sido combatido y reprimido tan pronto como ha sido enunciado: la «lluvia» (Lucrecio) de átomos de Epicuro que caen en paralelo en el vacío, la «lluvia» del paralelismo de los atributos infinitos en Spinoza, y de otros muchos más: Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger incluso, y Derrida.” (Althusser 2002, p.31)

<sup>16</sup>Se trata en cualquier caso de la identificación con la figura del Rey, con el significante-Rey, observación psicoanalítica que le resultaría muy difícil asumir a las teologías políticas contemporáneas. “*Rex et augur*, el arcaísmo legendario de estas palabras no parece resonar sino para hacernos sentir la irrisión de llamar allí a un hombre. Y las figuras de la historia no puede decirse que alienten a ello desde hace ya algún tiempo. No es natural para el hombre soportar él solo el peso del más alto de los significantes. Y el lugar que viene a ocupar si se reviste con él puede ser también apropiado para convertirse en el símbolo de la más enorme imbecilidad. Digamos que el Rey está investido aquí de la anfibología natural a lo sagrado, de la imbecilidad que corresponde justamente al Sujeto” (Lacan 2009b, p.713).

<sup>17</sup>Tampoco se trata, me parece, de reconstruir un pensamiento del fin de todas las esencias. Aunque obviamente la infrapolítica tiene una importante deuda con Martin Heidegger, no es esta la única dirección de su propuesta. La potencia de este concepto, todavía abierta (en el sentido de que está por verse), reside en la pregunta que le pone por delante a la tradición que Alberto Moreiras, siguiendo en este punto al pensador postheideggeriano Reiner Schürmann, llama “hegemónica”. Si el pensamiento es la sucesión de hegemonías y economías principales de la presencia epocalmente organizadas, la tarea hoy sería la de un pensamiento posthegemónico.

## **Bibliografía**

- Althusser, L. (2010). *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_(2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Libro de Arena.
- \_\_\_\_\_(1962). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Alemán, J. & Larriera, S. (2009). *Desde Lacan: Heidegger*. Madrid: Miguel Gómez Ediciones. Edición Kindle.
- Balibar, E.(2017). *Citizen-Subject, Foundations for Philosophical Anthropology*. Fordham University Press. Edición Kindle.
- \_\_\_\_\_(2012). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_(1996). *Derecho de ciudad: Cultura y política en democracia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Derrida, J. (2017). *Psyché, invenciones del otro*. Buenos Aires: La Cebra. (2002). *Without Alibi*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_(2015). *El problema de la génesis en la fenomenología de Husserl*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- \_\_\_\_\_(2014). *The Death Penalty*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_(2010). *Resistencias del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_(2009). *The Beast and the Sovereign*. Chicago: Chicago University Press.
- Heidegger, M. (2017). *Ser y Tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria.
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*. México: Siglo XXI. Edición Kindle.
- \_\_\_\_\_(2009b). *Escritos II*. México: Siglo XXI. Edición Kindle.
- Sanatore, Mauro. (2011). "Vida sin crueldad (Jacques Derrida acerca de psicoanálisis e ilustración)", *Revista Pléyade* 7, p.149-164.