

Diferencia sexual en *La vida la muerte*

Carmen Ruiz Bustamante

Universidad de París Nanterre

carmen.ruiz.bu@gmail.com



Fecha de recepción: 22-7-2020

Fecha de aceptación: 7-12-2020

Resumen

En este artículo interrogamos un pasaje que consideramos tan crucial como enigmático del seminario *La vie la mort*. En dicho pasaje, Jacques Derrida, leyendo *La Lógica de lo viviente*, de François Jacob, sugiere, mediante una *anécdota*, que lo que está en juego en la operación metafísica que hace equivaler «ser» y «vivir» es, tal vez, la diferencia sexual. A partir de la escena del *fort-da*, que abre el telón a un más allá del principio de placer, inscrita particularmente en la duodécima sesión, pero también en la decimoprimera, propondremos una lectura de la diferencia sexual en lo que respecta a la especulación freudiana de la preservación de la vida y de la muerte como su principio interno.

Palabras clave: Jacques Derrida; diferencia sexual; vida; sobrevida; Sigmund Freud

Resum. *Sexual difference in Life Death*

In this paper, we question a passage we take to be as crucial as it is enigmatic, taken from the Seminar *La vie la mort*, where Jacques Derrida performed a reading of *The Logic of Life* by François Jacob. In doing so, he suggests, by way of an *anecdote*, that in the metaphysical operation of equating “being” and “living”, sexual difference may be at stake. Beginning from the *Fort-Da* scene, which raises the curtain to go beyond the pleasure principle, mainly in the twelfth session but also in the eleventh, we propose a reading of sexual difference in reference to the Freudian speculation on the preservation of life, and on death as its internal principle.

Paraules clau: Jacques Derrida; sexual difference; life; survival; Sigmund Freud

Sumario

1. Diferencia sexual y circulación de los viejos nombres
 2. Diferencia sexual en la homologación entre ser y vida
 3. El abuelo y el nieto en escena
- Referencias bibliográficas

Pero, precisamente, lo único que la ciudad les pide es que se atengán a su lugar de mujeres, haciendo hijos que perpetuarán el nombre del padre.

NICOLE LORAX, *Les enfants d'Athéna*

S es P. Sócrates es Platón, su padre y su hijo, entonces el padre de su padre, su propio abuelo y su propio nieto.

JACQUES DERRIDA, *La carte postale*

Érase el otoño de 1975, École Normale Supérieure. Siguiendo el curso de su seminario *La vie la mort*, Derrida contaría la siguiente anécdota:

Conocí a alguien (dejo indeterminado el sexo) que, asediado por problemas de homosexualidad no asumida, decía con regularidad un ser, unos seres, en el lenguaje corriente, allí donde decimos un tal o una tal, un hombre, una mujer, este o esta, y que decía un ser o unos seres no con ese preciosismo un tanto seductor de los salones o de los sermones del domingo, sino simplemente para evitar marcar el sexo del ser, pues, del que hablaba. Cuento esta historia solamente para sugerir o para recordar que tal vez está en juego la diferencia sexual (marcada o borrada, marcada, es decir, borrada como oposición sexual y oposición) en el proceso en que se produce la equivalencia entre ser y vivir. (Derrida, 2019: 29-30)

Tal «observación anecdótica» es narrada a propósito de la lectura que Derrida propondrá de la noción de *programa* que François Jacob desarrolla en *La Lógica de lo viviente*. A pesar de que habría una suerte de emancipación respecto de la filosofía o de las especulaciones metafísicas en el texto de Jacob, al menos aquella emancipación que puede observarse en la biología moderna, pareciera haber al mismo tiempo, según Derrida, una ingenuidad filosófica, aunque también científica: Jacob recaería una y otra vez en el lenguaje corriente que alude a «los seres» para designar a «los vivientes», y a «las cosas» para designar a «los no vivientes». Esta operación al parecer ingenua, no declarada y apenas perceptible, que hace del viviente un ser y del no viviente una cosa, acarrearía una enorme sedimentación alojada en una cultura tanto filosófica como cristiana que comprende al ser como «aquel que vive y habla» (Derrida, 2019: 29).

Tal anécdota, al añadir la pregunta por la diferencia sexual en la operación que hace equivaler ser y vivir, excede, sin embargo, su mismo carácter anecdótico en cuanto que instala en esa equivalencia un elemento que pareciera ser más importante de lo que se pensaba. Si la observación que Derrida anuncia como «esencial» develaba que tras el gesto de llamar *seres* a los vivientes habría una sedimentación tanto filosófica como cristiana que haría *ser* aquello que vive y habla, la observación anecdótica, según la lectura que propondre-

mos, deviene primordial en cuanto muestra que no hay equivalencia entre ser y viviente sin que pase en dicha equivalencia cierta diferencia sexual. Tejer una lectura como esta implica diversos caminos, incontables escenas. Una de ellas, importante a nuestro parecer, es «La farmacia de Platón»; otra, *Clamor*. En «La farmacia de Platón», la escena platónica que se monta y se desmonta tendría en su entramado una noción clave, que estaría sobrentendida, a partir de la cual Sócrates haría el reparto de lo elogiable y de lo rechazable en lo que respecta a la relación entre memoria y escritura. Tal noción sería la de vida. El logos, hijo legítimo, *habla viva*, comporta un carácter viviente en cuanto que tiene la asistencia del padre¹. La escritura, al no tener dicha asistencia, al callar cada vez que se la interroga, al no poder, en suma, defender la tesis del padre, es rechazada por Sócrates, «el suplente del padre» (Derrida, 1972a: 177), y es comprendida como hijo parricida, huérfano, medio muerto. Aquello que provoca la exclusión de la escritura en el relato que Sócrates cuenta a Pedro es la transgresión de la posición paterna que ella comete. Dicho parricidio, expresado en la ausencia del padre, le da justamente el estatuto de hijo huérfano no vivo, «a mitad muerto» (Derrida, 1972a: 87). Unos pocos años después de «La farmacia de Platón»², es posible leer en *Clamor* el montaje de otra escena, también de familia, más precisamente de la Sagrada Familia, en la que se dejan ver diversas fisuras de los textos tempranos de Hegel, que excederían la clausura circular de la representación pretendida. Como detalla Derrida en *Posiciones*, esa necesaria fisura del texto produce «un resto de escritura del que habría que reexaminar su extraña relación con el contenido filosófico, el movimiento por el cual excede su querer-decir, se deja desviar, dar vuelta, repetir fuera de su identidad a sí» (Derrida, 1972b: 103-104). Tal examen permite leer que mediante esa fisura pasa, también entrelíneas, una determinada noción de vida. Es aquí donde nuevamente vemos que dicha noción pasa por una relación entre padre e hijo, leída a partir de, entre otros textos de Hegel, *El espíritu del cristianismo*, en donde la cópula «es», la proposición ontológica general, es pensada a partir de la filiación como *relación viva* entre padre e hijo³. Ambas escenas, platónica y hegeliana, están atravesadas por desplazamientos, repeticiones y disimulaciones que permiten leer apenas una figura sin figura que Derrida describe como inestable, dibujada al revés y silenciada: la madre. Además de mostrar que esta escena platónica no es nunca leída por lo que es, a saber, como escena de familia que calla sobre la madre (Derrida, 1972a: 164), Derrida también anuncia lo que posteriormente desarrollará con más detalle en *Khôra* respecto a la cuestión de la matriz y el receptáculo y su particularidad de no ofrecerse jamás «en la forma de la presencia o en la presencia de la forma, pues una y otra suponen ya la inscripción en la madre».

1. «En tanto que vivo, el *logos* salió de un padre» (Derrida, 1972a: 165).
2. Publicada por vez primera el año 1968 en la revista *Tel Quel*, y luego en el año 1972 en *La Dissémination*.
3. Para una lectura más extensa de dicha relación, remitimos a un capítulo, titulado «Filiación», que la autora escribió en *Leer con Clamor*, libro recientemente publicado por Editorial Pólavora.

(Derrida, 1972a: 184). Si en «La farmacia de Platón» la madre podrá ser encontrada, si se la busca con mayor detención, entre la maleza y los jardines de Adonis en donde las semillas mueren tan rápido como crecen, en *Clamor*, por su parte, la madre será leída, por un lado, como aquel resto que queda del lazo viviente entre padre e hijo y, por otro, desde una lógica de la obsecuencia, en la que la madre deja morir al hijo transformándolo, así, en hija (Derrida, 2015: 134), cual manera de hacer tambalear la transmisión paternofilial.

En este artículo propondremos leer el tejido entre filiación y vida a partir de la escena montada en el seminario *La vie la mort*. Para ello hablaremos de la diferencia sexual⁴. ¿Qué se puede decir de la diferencia sexual? Siguiendo a Anne-Emmanuelle Berger, difícil, si no imposible, reducir el empleo de la locución *diferencia sexual* a un solo contenido: «Si bien es cierto que la locución “diferencia sexual” tiene en Francia una historia intelectual particular, es justamente una historia, que nada tiene de homogénea» (Berger, 2013: 155). No solo porque no es lo mismo hablar de la diferencia sexual en Lacan, Irigaray, Cixous o Derrida, sino porque también en Derrida la locución se reinscribe y se disemina en diversos textos.

Una autora que ha interrogado reiteradamente la diferencia sexual —entre tales interrogaciones, varias de ellas realizadas en conjunto a Derrida— ha sido Hélène Cixous. Basta aludir al coloquio que tuvo lugar en la Universidad París 8 en octubre de 1990, intitulado «Lecturas de la diferencia sexual», en el cual las conferencias de Cixous y Derrida fueron anunciadas como una única sesión, llamada «Voir à lire», y presentadas a modo de conversación⁵.

En una entrevista que hace Mireille Calle-Gruber a Hélène Cixous, publicada en 1997, esta última afirma: «cuando digo “la diferencia sexual, la DS pasa”, es eso. No hay nada más bello en el mundo que lo que “ellopasa” [çapassee]⁶, y al mismo tiempo nada más desgarrador, pues “ellopasa”, y se

4. En una de las sesiones del seminario «Derrida et l’idiome de la différence sexuelle» [«Derriida y el idioma de la diferencia sexual»], Anne Emmanuelle Berger propuso leer en la conferencia de Derrida, «Fourmis», una relación entre familia y diferencia sexual. Las expresiones, más o menos intraducibles, que dirá Derrida en el coloquio, «solo pueden ser leídas, descifradas, al fondo de la familiaridad infinita, al fondo del abismo familiar de las generaciones, formidable como la diferencia sexual» (Derrida, 1994: 70). Es en este pasaje que Berger lee una cierta concatenación entre *fondo* (*fond*), *familiaridad* (*familiarité*), *abismo familiar* (*abîme-familial*), *formidable* (*formidable*) y *diferencia sexual*. Berger nota que el fonema correspondiente a la letra *f*, que se reitera una y otra vez, parece retrotraer a la palabra prestada por el sueño de Cixous; palabra que si se la oye no se puede distinguir ni su género ni si es plural o singular, y que compone el título de la conferencia: «Fourmis» (*hormiga*). Esta nueva constelación entre familia, diferencia sexual y hormigas, o entre hormiguero (*fourmillière*) y familia (*famille*), sería un antecedente de la deshumanización y *desedipización* de la familia que se escribe en «Un ver à soie» (Seminario inédito de Berger en la Universidad París 8 Vincennes Saint-Denis, sesión del 9 de junio de 2020, apuntes personales reproducidos con la venia de la autora).
5. La conferencia de Derrida, «Fourmis», es presentada como continuación de la presentación de Cixous, «Contes de la différence sexuelle».
6. Cixous parece condensar múltiples aspectos en la invención léxica *çapasse*. Antes ha abreviado *différence sexuelle* en DS. Discernimos así al menos las siguientes vías: 1. La diferencia

pierde» (Cixous, 1997: 136). La DS «no es una región, ni una cosa, ni un espacio preciso entre dos, es el movimiento mismo» (Cixous, 1994: 56). Calle-Gruber, por su parte, mas no lejos de Cixous, escribe que la diferencia sexual, en cuanto movimiento mismo de lectura, es innombrable. Pensar la diferencia sexual implicaría entonces «liberar el pensamiento del pensamiento» (Calle-Gruber, 2009: 92).

1. Diferencia sexual y circulación de los viejos nombres

Ante estas *lecturas*⁷ en torno a la diferencia sexual, en Derrida hay algunas cuestiones sobre las cuales es pertinente detenerse. Una de ellas refiere a aquello que destacó Bennington en el libro contrato que estableció y escribió junto a Derrida: «El aporte de Derrida a la historia de la filosofía, lo que lo convertiría en un “contemporáneo”, prohíbe que la filosofía relegue la diferencia sexual a estatuto de objeto de ciencia regional con el pretexto de una neutralidad trascendental, que en realidad siempre habrá velado un privilegio de lo masculino (de ahí el “falocentrismo”)» (Bennington, 1991: 192). Dejando de lado la cuestión del «aporte» a algo así como *una historia* de la filosofía⁸, creemos relevante señalar que Bennington, en este pasaje, toca dos aspectos en torno a la diferencia sexual que nos interesa hacer trabajar en este texto: por un lado, la neutralización de dicha diferencia, por otro lado, el ocultamiento del privilegio masculino. Para relevar tales aspectos es preciso dejar circular los antiguos nombres, aquellos de la diferencia sexual. Como escribió Derrida en aquel singular prefacio de *La Diseminación* titulado «Fuera de libro» («Hors libre»), si bien existe en el gesto deconstrutivo el riesgo de una regresión de dejar circular los viejos nombres, reconocer y tomar un tal riesgo es necesario si no se quiere *ya* confirmar ese riesgo. Al contrario, pretender deshacerse inmediatamente de tales nombres «y pasar, por decreto, con un simple gesto, al exterior de las oposiciones clásicas» es, en primer lugar, olvidar que tales oposiciones no constituyen un sistema dado que sería ahistórico y homogéneo, sino más bien «un espacio disímétrico y jerarquizante, atravesado por fuerzas y trabajado en su clausura [clôture] por el afuera que rechaza» (Derrida, 1972a: 11). En segundo lugar, tal pretensión implicaría dar libre curso a las fuerzas que efectiva e históricamente dominan un tal campo. Como sostiene Derrida en una entrevista realizada en 1971 por Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta:

sexual «pasa» como una DS, como una *déesse*, como una diosa. A través de una abreviación, de una condensación, pasa una diosa. Tal vez como Némesis, que se venga yéndose, en todo caso como pasan las diosas o los dioses. 2. La DS pasa también como el tiempo, como el instante que pasa y se esfuma. 3. Que «ça passe», dice igualmente en francés que algo «pasa» en el sentido de algo que se acepta o se recibe, incluso a regañadientes («vaya y pase...») o tal vez de contrabando. 4. Está en juego sin duda la temática deconstrutiva general del *passage*, paso o pasaje, también textual, y con ello eventualmente del «lugar».

7. «Lecturas», porque la DS no se ve, se lee.
8. Bennington también relativiza su expresión al indicar, antes de enunciar la cuestión del aporte de Derrida a la filosofía, «si tal formulación fuese todavía posible [...]» (Bennington, 1991: 192).

Lo que me interesaba en ese momento, lo que trato de seguir ahora por otras vías, es, al mismo tiempo que una «economía general», una especie de *estrategia general de la deconstrucción*. Esta debiese evitar a la vez *neutralizar* simplemente las oposiciones binarias de la metafísica y *residir* simplemente, confirmándola, en el campo clausurado de estas oposiciones. (Derrida, 1972b: 56)

Esta respuesta parece volver sobre el doble gesto, la escritura redoblada que necesariamente ha de atravesar la fase a menudo desacreditada: la de la inversión (Derrida, 1972b: 56). Tanto en esta entrevista como en «Fuerza de libro» la cuestión importante a destacar es el paso por aquella fase⁹ que, al invertir la oposición, advierte su jerarquía, la mayoría de las veces neutralizada en lecturas que pretenden simplemente pasar por alto dicha oposición. Dicha jerarquía neutralizada es también leída por Derrida a propósito de cuestiones políticas. En *Políticas de la amistad* se muestra que la diferencia sexual, en el análisis político de la teoría del partisano, no juega ningún rol: la mujer no aparece jamás, a tal punto que la topología schmittiana «no tiene quizás otra finalidad clandestina que la de ese sellar, ese asignar a residencia clandestina, esa neutralización fallogocéntrica de la diferencia sexual» (Derrida, 1998: 182).

Si se atraviesa la oposición jerárquica, si se le da lugar en la escritura, es decir, si no se la neutraliza ni deniega, el telón de la escena se abrirá para dar lugar a una *intervención* en ese campo conflictual, cada vez violento, que permitirá, por su parte, no *residir* tampoco en tal oposición. Tal es, al menos, la apuesta: «en una oposición filosófica clásica, no estamos lidiando con la coexistencia pacífica de un *vis-à-vis*, sino con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos domina al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.)» (Derrida, 1972b: 56-57). La cuestión de la *intervención* es mencionada por Derrida —y citada en «Fuerza de libro»— a propósito de los efectos prácticos y políticos que se desprenden de las operaciones textuales. Las lecturas que sostienen «la fase estructural» de la oposición jerárquica confirmarían justamente el campo de fuerzas que intentan desterrar: «Serían, a falta de apoderarse de los medios para intervenir en él, confirmar el equilibrio establecido» (Derrida, 1972a: 12). Una intervención efectiva que hiciera temblar ese equilibrio establecido no saltaría más allá de las oposiciones, sino que más bien se detendría en dicha fase, sin pretender con ello superarla suponiendo una simple cronología a seguir o un campo del cual se pudiere operar externamente. Es por ello que para Derrida cabe comprender esta fase como una «necesidad estructural» que forma parte de un análisis interminable, puesto que «la jerarquía de la oposición dual siempre se reconstituye» (Derrida, 1972b: 57). Solo pasando por esta fase estructural de oposición jerárquica, por aquello «maldito» que determina a la

9. «Por eso la deconstrucción comporta una fase indispensable de derrocamiento/inversión [*renversement*]. Quedarse en el derrocamiento/inversión es operar, ciertamente, en la inmanencia del sistema a destruir» (Derrida, 1997: 10). En francés, la palabra *renversement* significa tanto ‘derrocamiento’ (por ejemplo, de un gobierno), como ‘inversión de posición’. Hemos optado por dejar ambos significados, pues el gesto deconstructivo al que alude Derrida implica justamente ambas cuestiones.

diferencia sexual «como guerra o tormento» (Derrida, 2018: 74), sin tampoco quedarse varado en ella, emergerá una nueva cadena de conceptos que invadirá y desorganizará todo el campo textual, no dejándose reducir al régimen anterior pero tampoco a un tercer término o síntesis. De esta manera es posible decir, de un modo provocador, que no hay deconstrucción sin una operación doble que *pase* por la inversión de la jerarquía. Es en dicha inversión que se podrá desestabilizar, no sin riesgo cada vez, su rigidez.

Es, entonces, teniendo en cuenta este detalle, habitualmente pasado por alto, que abordaremos la pregunta por la diferencia sexual (sus oposiciones, jerarquías y neutralizaciones) en relación con la homologación entre ser y vida. En «Fourmis», Derrida da cuenta de que no hay palabra, dicho, huella que no diga o no traduzca algo como la diferencia sexual, es decir, que no invite a *leer*, cada vez, la diferencia sexual. La diferencia sexual es «leída» [*lue*] pero también «leyente» [*lisante*], es decir, leída *a través* de ella. Es por ello que no hay lectura metasexuada o asexuada de la diferencia sexual y, como subrayara Berger en el seminario ya mencionado (ver nuestra nota 5 más arriba), sería un error pensar que se la domina. Además, «[n]o se trata de la diferencia sexual en sí misma (no existe como tal, actualmente, realmente, más allá de cualquier lectura), sino de una escena de lectura de la diferencia sexual» (Derrida, 1994: 86). A su vez, hay diferencia sexual en la medida en que hay huella, alteridad. Si hay diferencia, como destaca Calle-Gruber, hay «más de un género» (Calle-Gruber, 2005: 12), siempre más de uno (sea sexual, gramatical, literario, etc.). Si hay diferencia sexual ahí donde hay palabra, fábula, huella, la neutralidad que emerge de ellas, entonces, pareciera ser uno de los tantos *efectos del más-de-uno*. En una entrevista realizada por Calle-Gruber, Derrida afirma que, en sus textos, intenta mostrar cómo todo lenguaje, toda fábula, está marcada por la diferencia sexual, y cómo la filosofía, «que suele portar la marca de la masculinidad, está firmada por la firma de hombres. Es decir, por firmas que intentan neutralizar la diferencia sexual, según un estratagema clásico, para imponer la firma masculina» (Derrida y Calle-Gruber, 2006: 27). Como mencionamos, en *Políticas de la amistad*, un par de años antes de dicha entrevista, Derrida había expuesto la operación de la neutralización de la diferencia sexual y la imposición de la firma masculina en relación con lo político (Derrida, 1998: 182). Unos pocos años después, en el prefacio al texto de Jacques Telling, *James Joyce ou l'écriture matricide*, Derrida dirá que «la denegación de la diferencia sexual está en el programa de la soberanía misma, de la soberanía general» (Derrida, 2001: 17). Nos damos la licencia de recordar, porque pocas veces se hace en la *economía* de la escritura académica, que *Políticas de la amistad*¹⁰ está fuertemente influenciado por los análisis de Nicole Loraux en torno

10. En una nota al pie del capítulo 4 de *Políticas de la amistad*, «Un amigo aparecido», comienza a dejarse entrever el carácter imprescindible del pensamiento de Loraux en este texto. En dicha nota Derrida reconoce la importancia de los trabajos de Loraux a propósito de la *stasis*. Es ahí donde explicita una de las tantas lecturas de Loraux que le interesa, a saber, la suspensión de la oposición entre *stasis* y *pólemos*. Otro aspecto de los trabajos de Loraux que cobrará una importancia indispensable en el pensamiento de Derrida refiere a la cuestión de la demo-

a la *stásis* griega. Para ella, la oposición de sexos, acompañada de la exclusión política de las mujeres en el pensamiento ateniense (también griego, escribirá), funda la oposición vital de lo político y de todo el resto (Loraux, 1981: 23). En *Nacido de la tierra*, Loraux da cuenta de que en el pensamiento mítico ateniense la exclusión de las mujeres está atravesada por «el sueño de vivir y de reproducirse sin pasar por ellas» (Loraux, 1996: 16)¹¹. En el mito hesiódico hay un intento por retardar la aparición de lo femenino. Cuando ese bello mal ha recibido un nombre, «los hombres» dejan de ser nombrados como *anthrōpoi* y pasan a ser llamados, en cuanto que mitad de la humanidad, *andres*. Así, la producción de la mujer, asociada a lo artificial y al simulacro, queda cuidadosamente diferenciada de aquella de los *andres*.

Derrida caracterizará la neutralización de la diferencia sexual como falogocéntrica en cuanto que la escena que se monta automatiza u homogeniza las diferencias sexuales, cuestión que acaba, finalmente, por eliminarlas y por erigir, de manera implícita, silenciada, acaso naturalizada, la firma masculina. Tal firma, no obstante, no se impone *como tal*. Como diría Derrida, se trataría de un deseo, incluso un sueño, cada vez frustrado: la erección del logos paterno como predominancia y jerarquía del discurso, del nombre propio, de la ley, de la voz, de «yo-la-verdad-que-habla», etc. o del falo como significante privilegiado (Derrida y Finas, 1973: 311). Unidad de logocentrismo y falocentrismo, que, si acaso existe, «no es patente a simple vista» —como responde Derrida a Cristina de Peretti— (De Peretti, 1989: 101). ¿Cómo pensar dicha unidad? Sarah Kofman la piensa como complicidad: «la voz de la verdad es siempre la de la ley, de Dios, del padre. Virilidad esencial del logos metafísico. La escritura, forma de disruptión de la presencia, como la mujer, está siempre rebajada, reducida al último rango. Como los órganos genitales femeninos, ella inquieta, medusea, petrifica» (Kofman, 1984: 26). El logocentrismo y el

cracia como un asunto de familia. Escribirá Loraux en *Nacido de la tierra*: «¿La democracia? Un asunto de familia» (Loraux, 1996: 42). La palabra *democracia* en tales discursos —Derrida retoma el *Menexeno* ya leído por Loraux— es comprendida a partir de la igualdad de nacimiento, otro nombre de la homofilia y de la autoctonía: «Todo lo que se llama aquí democracia (o aristodemocracia) funda el lazo social, la comunidad, la igualdad, la amistad de los hermanos, la identificación como fraternización, etc.» (Derrida, 1998: 121). Derrida dirá que es en nombre de la democracia que interrogará la palabra *democracia*, y una de las preguntas que comandarán «El amigo aparecido» será justamente «cómo deconstruir el lazo esencial de un cierto concepto de la democracia con la autoctonía y con la eugenesia» (Derrida, 1998: 126), es decir, con el buen nacimiento —que, excluyendo a las mujeres y al extranjero, tiene lugar únicamente en los hermanos nacidos de un mismo suelo—, en nombre, tal vez, de una democracia por venir. Asuntos como estos permiten entender que en dicho capítulo Derrida rinda homenaje, *en un par de notas al pie*, a Loraux.

11. En *Políticas de la amistad*, Derrida alude a la condición sofizada, cual fantasía, del vínculo genealógico. Si bien el *génesis* griego se piensa desde el parentesco y la comunidad de origen, dicho parentesco, por más real que se quiera (para ser utilizado como punto de anclaje *real* del lazo político), está siempre atravesado por una ficción legal: «un lazo genealógico no será nunca puramente real; su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto simbólico de discurso» (Derrida, 1998: 114).

privilegio de la voz, continúa Kofman, «forman parte de una operación de dominio, de un sueño de reapropiación ideal: apropiarse de toda exterioridad, restituir el habla al régimen interno, romper la diferencia entre el habla interna y externa, anular todo corte, transformar la heteroafeción en autoafeción» (Kofman, 1984: 29).

En «El cartero de la verdad»¹², Derrida da cuenta de la «complicidad estructural» (Derrida, 1980: 507) entre falocentrismo y logocentrismo a partir de una lectura del seminario de Jacques Lacan titulado *La carta robada*. El falo, en tanto que asunción misma del significante, en tanto que significante sin par, significante de significantes que no supone partición alguna, cual eminencia transcendental que trasciende todo género, tiene por efecto «guardar la presencia, a saber la *phonè*» (Derrida, 1980: 506). La idealidad es justamente aquello que vuelve posible y necesaria «la integración del falocentrismo freudiano¹³ en una semiolingüística saussuriana fundamentalmente fonocéntrica» (Derrida, 1980: 506). Retomando el argumento de Lacan respecto de la palabra plena, inaugural y constituyente que portaría una verdad presente no sujeta a la partición¹⁴, Derrida muestra que dicha noción lacaniana de palabra plena, auténtica, o en acto, por más que venga siempre del otro, escenifica la complicidad de la verdad con la voz:

12. Texto publicado en 1975 en la revista *Poétique*, y luego en 1980, en *La tarjeta postal*.
13. En la conferencia «La feminidad» se puede observar que Freud narra el desarrollo sexual de la niña desde un punto de vista que considera la libido como necesariamente masculina. El despliegue de tal desarrollo estaría dado en función del pene, órgano (o sustituto) predilecto, ya sea por la envidia que suscita su ausencia, ya sea por el miedo a perderlo. Para Freud parecería ser que los dos sexos recorren de igual modo las primeras fases del desarrollo libidinal, cuestión que lo llevará a admitir que «la niña pequeña es como un pequeño varón» (Freud, 1991: 109), al menos en estas primeras fases, en cuanto que el clítoris, «pequeño pene», es la zona erógena rectora. Será solo con la vuelta a la feminidad que el clítoris cederá todo o en parte su sensibilidad a la vagina. Dicho traspaso, según Freud necesario en la mujer para el desarrollo libidinal, será una de las tareas con las cuales esta tendrá que verselas. Lejos de aquello, el varón, «con más suerte» (Freud, 1991: 110), simplemente continuará su maduración sexual que ya había iniciado con su florecimiento sexual. A su vez, como había ya escrito Freud en 1931, la supuesta aspiración intensa de la niña a la masculinidad halla su primera expresión en la envidia del pene (Freud, 1992b: 244), lo que dejaría «huellas imborrables en su desarrollo» (Freud, 1991: 116). La diferencia sexual se jugaría, así, en el complejo de castración, que Freud también atribuye a la niña, pero con un contenido diferente al del niño. En ella, solo una vez descubierta su castración se daría el punto de viraje de su desarrollo, a partir del cual desembocarían tres orientaciones del desarrollo: «una lleva a la inhibición sexual o a la neurosis; la siguiente, a la alteración del carácter en el sentido de un complejo de masculinidad, y la tercera, en fin, a la feminidad normal» (Freud, 1991: 117). Así, el paso de un desarrollo viril a uno femenino será la experiencia de castración en la niña. Una vez descrito el desarrollo sexual, Freud explicita que simplemente se limita a enunciar ciertas cuestiones de la sexualidad femenina y reconoce la dificultad de discernir entre lo que es atribuible a la función sexual de lo que es atribuible a la disciplina social (Freud, 1991: 122).
14. A este propósito, Derrida hace un símil con lo que se dice del *logos* en el *Fedro*, a saber, que, en caso de ser interrogado, responde por él mismo y desde él mismo: él es su propio padre.

Si «el falo es el significante privilegiado de esa marca en la que la parte del logos se une al advenimiento del deseo» (*La Signification du phallus*, p. 692), el lugar privilegiado de este significante privilegiado, su letra o su carta [*lettre*] es la voz; la letra-carta-portavoz. Solo ella comporta, desde el momento en que el punto de capitón del significado le asegura su identidad repetible, la idealidad o el poder de idealización necesarios para salvaguardar (es en todo caso lo que ella quiere decir) la integridad indivisible, singular, viviente, no despedazable del falo, del significante privilegiado al que ella da lugar. (Derrida, 1980: 505)

La voz, de esta manera, sería el lugar ideal del falo en cuanto permite la idealización del significante: es ello lo que garantizaría que la carta siempre llegara a su destino. El lugar simbólico del falo, que adquiere en virtud de su complicidad con la voz, permitirá a Lacan, en lo que respecta a su teoría del desarrollo sexual, decir que el falo no es el órgano genital¹⁵. Sin embargo, añade Derrida, «el falo no es allí el órgano, pene o clítoris, que simboliza, pero simboliza más y ante todo al pene. Se sabe cómo sigue: el falogocentrismo como androcentrismo, con toda la lógica paradójica y las inversiones que este engendra» (Derrida, 1980: 510). A partir del argumento que Lacan expone en 1958 («La significación del falo»), respecto de la función del significante fálico y su relación «más profunda» (Lacan, 1971: 115) con el *logos* y el *nous*, Derrida agrega que habría una continuidad con la tesis freudiana: la libido es de naturaleza masculina¹⁶. «No hay sino una libido, por tanto no hay diferencia, ni mucho menos oposición, en ella, de lo masculino y lo femenino; por demás, es masculina por naturaleza» (Derrida, 1980: 510). En tal compresión de la libido, la operación de la neutralización de la diferencia y la imposición de la firma masculina se deja, una vez más, notar y muestra, además, que la diferencia ya estaba inscrita ahí donde parecía no estarlo.

Esta complicidad entre logocentrismo y falocentrismo es la que proponemos entonces pensar a través de la diferencia sexual y la vida, cuestión de evidenciar de qué manera, en la escena, las escenas, que se inscriben en diversos textos canónicos de la filosofía, textos que podríamos denominar, si concedemos el neografismo a Derrida, *falogocéntricos*, hay un predominio del logos como figura paterna que dibuja, a la vez, una escena de la vida, atravesada por la diferencia sexual, que remite a la filiación y a la herencia. La constelación formada por la vida, la filiación y la herencia empuja a afirmar que es preciso leer la diferencia sexual en el momento de interrogar una determinada escena metafísica de la vida, y que el prefijo *falo-* del neografismo *falogocéntrico* está lejos de ser una mera opción que considerar si se trata de pensar el logocentrismo.

15. «En la doctrina freudiana el falo no es una fantasía, si se entiende por ello un efecto imaginario. Tampoco es como como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc.), en la medida en que este término tiende a apreciar la realidad interesada en una relación. Mucho menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza» (Lacan, 1971: 108).
16. «Correlativamente se entrevé la razón de aquel rasgo jamás elucidado, donde una vez más se mide la profundidad de la intuición de Freud: a saber, por qué anuncia que no hay sino una *libido*, mientras que su texto muestra que la concibe como de naturaleza masculina» (Lacan, 1971: 115).

2. Diferencia sexual en la homologación entre ser y vida

Si no hay diferencia sexual en cuanto tal sino más bien escenas de lectura de la diferencia sexual, proponemos entonces leer algunas de estas tratando de subrayar, si acaso fuese posible, su lazo con la cuestión del ser y la vida.

Escenas, es decir, gestos, movimientos, estrategias tamizadas, selectivas, activas que se dejan entrever, bajo cierta lectura atenta, en todo «trabajo» de escritura (Derrida, 2019: 288). Como dijo Derrida a Calle-Gruber:

Si quisiera arriesgar proposiciones no solamente provocadoras, sino que también agradarían demasiado a los enemigos, diría que en el fondo la filosofía, la teoría, etc., no me interesan mucho. Lo que me importa es en efecto lo que usted acaba de nombrar: el ritmo, el tono, el gesto, lo «performativo», los acontecimientos [...]. Es como si la filosofía hubiera sido, diría que antes que nada, un pretexto para hacer frases, para hacer la escena que se hace con frases. Pero inmediatamente diría que no es solo un pretexto: creo que la filosofía —los textos filosóficos: la filosofía por sí misma no existe, existe en los textos— me ha interesado como una posibilidad extremadamente rica de escritura. (Derrida y Calle-Gruber, 2006: 21)

A esta respuesta, Derrida añade que toda puesta en escena tiene la posibilidad siempre abierta, aunque a menudo cubierta, de una inestabilidad sexual: «desde el momento en que el género sexual no se fija de manera natural, hay necesariamente una especie de labilidad, de inestabilidad, de posibilidad» (Derrida y Calle-Gruber, 2006: 28).

¿Cuáles son las puestas en escena que se dejan escribir en el seminario *La vie la mort* y que permitirán a Derrida manifestar otro pensamiento de la vida? Por economía pedagógica, si tuviéramos que dar «nombres propios», diríamos, principalmente, aquellas de Jacob, Nietzsche y Freud. En el caso de Freud, será la escena del *fort-da* la que leeremos.

Será Freud uno de los que echará a andar la lógica del más allá, la lógica de la especulación que no es la lógica filosófica¹⁷ y que se impone, no por azar, en el momento en que aparece la cuestión de la vida-la-muerte y la repetición. Es esa extraña escritura especulativa, con su respectiva retórica o puesta en escena, que no responde a ningún modelo de texto filosófico o científico, ni siquiera literario, la que va a interesar a Derrida.

¿Cuál es la escena? Uno de los nietos de Freud, Ernst, de 18 meses, tenía el hábito de lanzar lejos de sí (a un rincón o debajo de la cama) todos los pequeños objetos que estaban a su alcance. Al juntar los objetos desperdigados, que no eran sino sus juguetes, pronunciaba con interés y satisfacción «o-o-o-», lo cual, según Freud y la madre del niño —la hija de Freud, Sofía— correspondía a la palabra alemana *fort* [lejos]. El niño, además, tenía un carrete de madera atado a un piolín. Desde la cuna arrojaba el carrete, al que sostenía por el piolín, gritando «o-o-o» cuando el carrete desaparecía y «da», como una

17. Freud mismo aduce que no constituye interés alguno saber si su indagación se afilia o no a un determinado sistema filosófico (Freud, 1992a: 7).

especie de saludo («¡ahí!»), cuando hacía volver al carretel. Lo que al parecer llamó más la atención a Freud, y lo que lo incitará a pensar un más allá del principio de placer, es que la mayoría de las veces el niño solo realizaba la primera parte del acto, incluso aunque el mayor placer correspondía a la segunda parte, cuando el objeto volvía (Freud, 1992a: 14-15). A través de este juego, según Freud, se entrataba un gran logro cultural, a saber, la renuncia de satisfacción pulsional al admitir sin protestas la partida de la madre. Escenificando la partida y el regreso de la madre con los objetos que tenía a su alcance, el niño se resarcía de ese desaparecer y regresar. El detalle importante, aquel que interpelará a Freud, es que el nieto, su nieto, escenificaba por sí solo o repetía, sobre todo, la parte dolorosa del juego. Ante este detalle, Freud pregunta: «¿cómo se concilia con el principio de placer que repitiese en calidad de juego esta vivencia penosa para él?» (Freud, 1992a: 15). Será este intento de conciliación, de perseverancia en el primado del principio de placer —a pesar de su constante transgresión— aquello que Derrida va a poner en escena con el propósito, entre otros, de mostrar de qué manera la marcha especulativa freudiana llevará, incluso a pesar de Freud, a desplazar la oposición entre placer y displacer, vida y muerte.

3. El abuelo y el nieto en escena

Entre nosotros, siempre he creído (no tú, lo sé)
que la ausencia de filiación habría sido la chance.

JACQUES DERRIDA, *La carte postale*

El gesto textual que quisiéramos proponer a partir de este montaje es la inscripción de la diferencia sexual en la especulación en torno a la-vida-la-muerte que Derrida lee en «Más allá del principio de placer». Es a través de un paréntesis de la decimoprimera sesión donde Derrida, jugando con la homofonía, sugiere leer el principio de placer, cuya fórmula abreviada es PP, como *pépé*, es decir, como abuelo¹⁸, y el principio de realidad (el PR) como *père*, como papá, el cual no sería sino el *pépé*, es decir, el principio de placer, modificado (Derrida, 2019: 294). En la lectura autobiográfica de Freud, que para Derrida será auto-bio-tanato-hetero-gráfica (por un lado, el desplazamiento del límite entre *auto* y *hetero*, por otro, el desplazamiento entre *bios* y *muerte*), a partir de la cual Freud aparece como el abuelo que se identifica con su nieto de año y medio, se deja entrever una gran escena de filiación compuesta de herencias y de celos (Derrida, 2019: 316-320). Si bien no será aquí donde profundizaremos en la cuestión de la herencia y los celos, quisiéramos simplemente hacer notar que la reticencia que Derrida nota en la escritura de Freud, respecto de echar a andar resueltamente una especulación que vaya más allá del principio de pla-

18. *Pépé* en francés significa ‘abuelo’.

cer, a pesar de tener diversas evidencias para hacerlo, parece ser una defensa del principio de realidad, es decir, del padre (*père*), que no es sino una modulación del principio de placer (del abuelo, *pépé*)¹⁹. En «Más allá del principio de placer», en efecto, Freud dirá que el principio de placer pertenece a «un modo de trabajo *primario* del aparato anímico, desde el comienzo mismo inutilizable, y aún peligroso en alto grado para la auto-preservación del organismo en medio de las dificultades del mundo exterior» (Freud, 1992a: 9-10). Este modo de trabajo de las pulsiones sexuales²⁰ «es relevado por el principio

19. A propósito de la cuestión de la herencia y la filiación entre abuelos, padres e hijos, unos pocos años después, en «Envíos» (*La tarjeta postal*), Derrida pondrá en relación la escena del *fort-da* con un montaje que implicará a Sócrates y Platón. El sueño de Platón, arriesgará Derrida en una tarjeta postal que tiene como fecha septiembre de 1977, es ser el padre del logos de Sócrates y devenir, así, su propio abuelo: «El sueño de Platón: hacer escribir a Sócrates, y hacerle escribir lo que quiere, su última voluntad (*his will*). Hacerlo escribir lo que quiere dejándolo (*lassen*) escribir lo que quiere. Devenir así Sócrates y su padre, o sea su propio abuelo (PP), y matarlo. Le enseña a escribir. Socrates ist Thot» (Derrida, 1980: 59). En otra postal, que supuestamente data de dos años después, Derrida escribe, remitiendo una vez más al abuelo Sócrates y al nieto Platón, quien también es abuelo, que «S odia a p, la omnipresencia misma del nieto, del abuelo que siguió siendo nieto» (1980: 247) y que conduce la bobina.
20. La noción de pulsión sexual está lejos de ser unitaria en los textos de Freud. En «Pulsiones y destinos de pulsión», tal como indican Elisabeth Roudinesco y Michel Plon, Freud aseveró que la noción de pulsión, no por ser «todavía bastante confusa» deja de ser indispensable en psicología. Freud recurrió por primera vez a la noción de pulsión en los *Tres ensayos de teoría sexual*, de 1905. Diferenciando la pulsión (*Trieb*) sexual del instinto (*Instinkt*) sexual, la pulsión para Freud «no se reduce a las meras actividades repertoriadas habitualmente, con sus metas y sus objetos, sino que es un empuje cuya energía es la *libido*» (Roudinesco y Plon, 1997: 856), cuestión que permite ya bosquejar una incipiente distinción entre las pulsiones sexuales y otras pulsiones que estarían ligadas a la satisfacción de necesidades primarias. Roudinesco y Plon señalan que será el concepto de narcisismo, elaborado en 1914, el que trastornará tal dualismo, en cuanto le permitirá a Freud analizar que habría un retiro de la libido de los objetos externos y una vuelta de esa libido hacia el yo, el cual se convertiría así en objeto de amor: «Esta modificación consiste en una nueva distribución de las pulsiones sexuales, por un lado sobre el yo —de ahí el nombre *libido* del yo (o *libido* narcisista), y por el otro lado sobre los objetos externos— de ahí el nombre *libido de objeto*» (Roudinesco y Plon, 1997: 857). Según la lectura de Roudinesco y Plon, dicha distinción se vuelve insuficiente para Freud en cuanto que el *yo* también es reservorio originario de la libido, es decir, también es un objeto sexual de la libido, en este caso, narcisista. Laplanche y Pontalis también aluden a tal puesta en cuestión de la distinción en cuanto que si bien para Freud las pulsiones de autoconservación, en sus rodeos, se clasificarían como pulsiones de muerte, podrían no obstante también encajar con las pulsiones de vida en cuanto que buscan la conservación. Así, ambas pulsiones podrían ser situadas al interior de Eros (Laplanche y Pontalis, 1976: 370-371). En la nota al pie que cierra la sección VI del «Más allá...», Freud considera necesario esclarecer su terminología respecto de las pulsiones. Así, comienza aludiendo al desarrollo que tuvo a lo largo de su trabajo la noción de pulsiones sexuales, la cual culminó por desprendérse de la reproducción. Una vez desprendidas de la reproducción, las pulsiones sexuales se convirtieron en Eros gracias a la tesis de la libido narcisista: las pulsiones sexuales serían parte de Eros vueltas hacia el objeto: «[s]egún la especulación, este Eros actúa desde el comienzo de la vida y, como “pulsión de vida”, entra en oposición con la “pulsión de muerte”, nacida por la animación de lo inorgánico» (Freud, 1992a: 59). La transformación de la noción de *pulsiones yoicas*

de realidad, que, sin resignar el propósito de una ganancia final de placer, exige y consigue posponer la satisfacción [...] y tolerar provisionalmente el displacer en el largo rodeo hacia el placer» (Freud, 1992a: 10).

Es decir, incluso con el rodeo, el principio de placer, como tendencia que hace que el aparato anímico disminuya la tensión o quede exento de ella (Freud, 1992a: 60), seguiría siendo la meta final. Lo que persigue el principio de placer, en cuanto que modo de trabajo de las pulsiones sexuales, es la continuación de la vida. Así, para Freud, la reproducción del ser vivo mediante la fusión de las células germinales diferenciadas permitiría la función genésica que consiste en prolongar la vida y en conferirle la apariencia de inmortalidad (Freud, 1992a: 43). Hasta aquí tenemos, entonces, al principio de placer, el *pépé*, el ‘abuelo’ (que no es sino también un padre), y a la preservación de la vida.

A pesar de esta insistencia en el imperio del principio de placer como la consecución de la continuación de la vida, habrá diversos momentos del texto en los cuales Freud abrirá paso a un pensamiento del más allá del principio de placer. Sin embargo, dicho abrir paso será cada vez bajo un andar titubeante e, incluso, a reculones²¹. Como bien nota Derrida, la especulación como concepto se impondrá en el texto, no azarosamente, cuando se trata de la vida y

será, sin embargo, algo más compleja. Como Freud añade en la misma nota, las pulsiones yoicas abarcaban aquellas orientaciones pulsionales que resultaban menos conocidas y que se oponían a las pulsiones sexuales dirigidas al objeto, cuya expresión era la libido. Más tarde, sin embargo, Freud habría notado que también una parte de las pulsiones yoicas es libidinosa, lo que lo llevó a cuestionar la oposición de estas con las pulsiones sexuales dirigidas hacia el objeto. En su lugar «surgió una nueva oposición entre pulsiones libidinosas (yoicas y de objeto) y otras que han de estatuirse en el interior del yo y quizás puedan pesquisarse en las pulsiones de destrucción. La especulación convirtió esta oposición en la que media entre las pulsiones de vida (Eros) y pulsiones de muerte» (Freud, 1992a: 59). Las pulsiones sexuales, entonces, «son las genuinas pulsiones de vida, dado que contrarían el propósito de las otras pulsiones» (Freud, 1992a: 40) que llevaría a la muerte. Este dualismo de pulsiones permitiría a Freud describir el ritmo titubeante de los organismos vivientes, el cual se expresa en que uno de los grupos pulsionales se lanzaría impetuoso hacia adelante para alcanzar rápidamente la meta final de la vida; mientras que el otro grupo se lanzaría hacia atrás para así «prolongar la duración del trayecto» (Freud, 1992a: 40). Unas líneas después, sin embargo, Freud interroga si acaso habrá otras pulsiones que, «prescindiendo de las pulsiones sexuales» (Freud, 1992a: 41), pretenden establecer un estado anterior.

21. A diferencia de las lecturas canónicas que intentan desprender una tesis o una conclusión filosófica, la lectura de Derrida apostará por los titubeos, las pausas y los recomienzos en la escritura de Freud, aquello que aparece justamente cuando se trata de la vida y de la muerte, de la pulsión de muerte que aparece y desaparece en el texto. Dichas vacilaciones trazarian, así, una «estructura no posicional del *Más allá...*» (Derrida, 1980: 279), «propia» de la especulación, cuyo funcionamiento atípico rebasaría la lógica, fuera científica o filosófica, de la posición, de la tesis: «No es fortuito que, en cuanto a la vida la muerte, la tesis se suspenda indefinidamente. No es fortuito que se entreteenga con la enigmática pulsión de muerte, que aparece desaparece, parece desaparecer, parece al desaparecer en el *Más allá...*» (Derrida, 1980: 280). En «Envíos» Derrida llamará «principio postal» a un tal relevo diferencial [*relais différantiel*] que retarda la presentación de la tesis. Tal principio, a partir del cual se lee una relación de diferencia entre el principio de placer y el principio de realidad, «prohíbe el reposo y no deja de hacer correr, depone o deporta el movimiento de la especulación» (Derrida, 1980: 61).

de la muerte, de placer y displacer: de repetición (Derrida, 2019: 287). Será a partir de los casos de neurosis traumática, del juego del carretel (o la bobina) y de la transferencia en análisis (dada por la compulsión de repetición), que emergerán momentos *de alto vuelo* (como les llamará Freud), en los cuales lo que se instalará es aquella lógica imposible llamada *especulación*.

Será recién en la cuarta parte del texto cuando Freud dará lugar a la especulación y admitirá la existencia de tendencias situadas más allá del principio de placer —«más originarias», dirá Freud (1992a: 17)— e independientes de este. Si la pulsión era caracterizada desde el esfuerzo «en sentido de cambio y de desarrollo», esta vez Freud reconocerá lo contrario, a saber, que habría una expresión de la naturaleza del ser vivo que obligaría a admitir que la pulsión «sería un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas» (Freud, 1992a: 36). La meta, entonces, de la naturaleza conservadora de las pulsiones sería la regresión hacia un estado antiguo e inicial que lo vivo abandonó alguna vez y al que aspira a regresar mediante todos los rodeos de la evolución. Llega, así, el momento en que el *pépé*, el abuelo, escribirá que «[l]a meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente, lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo» (Freud, 1992a: 38).

Es aquí donde Freud se preguntará cómo pensar, entonces, las pulsiones de autoconservación, ante lo cual responderá que son pulsiones *parciales* destinadas a asegurar el camino hacia la muerte inherente al organismo, es decir, a alejar otras posibilidades de regreso hacia lo inorgánico que no sean las inmanentes (Freud, 1992a: 39). Esa doble explicación freudiana, por un lado, el carácter meramente parcial de la pulsión y, por otro lado, esa extraña lógica «de la vigilancia», como la llama Derrida, bajo la cual se establece inesperadamente una distinción entre el adentro y el afuera, vale decir, lo inmanente (la «autoafección» de la propia muerte) y lo exterior al organismo, da cuenta de la insistencia escritural en el texto de Freud por salvar de alguna u otra manera la coherencia del proyecto inicial. Tanto es así que, al comienzo del capítulo 6, Freud expresará cierta insatisfacción respecto a lo recorrido anteriormente. Como destaca Derrida, será bajo el punto de vista «científico» que Freud comenzará a cuestionar el axioma principal del capítulo anterior en torno a la muerte como necesidad interna a la vida (Derrida, 2019: 336).

No deja de ser curioso, a su vez, que la manera en que Freud recula es radical:

Volvamos, entonces, sobre uno de los supuestos que hemos insertado, con la *esperanza* de poder refutarlo *enteramente*. Hemos edificado ulteriores conclusiones sobre la premisa de que todo ser vivo tiene que morir por causas internas. Si adoptamos este supuesto tan al descuido, fue porque no nos pareció tal. (Freud, 1992a: 43-44, cursivas nuestras)

Este giro en la escritura, que tiene la *esperanza de refutar enteramente* las especulaciones antedichas, considerándolas, además, como un *descuido*, ha de ser interrogado en cuanto tal. ¿Qué tipo de denegación se lee entrelíneas?

¿Qué es lo que se busca defender bajo un ánimo, incluso, esperanzador? Interesante resulta también que tal defensa no se da sin cierta vacilación en la escritura. Derrida subraya el carácter incluso consolador que Freud adjudica al descuido de haber considerado una inmanencia de la muerte en la vida. Escribe Freud: «Pero esta creencia en la legalidad interna del morir acaso no sea sino una de las ilusiones que hemos engendrado para “soportar las penas de la existencia”» (Freud, 1992a: 44). Es por ello, añadirá un poco más adelante, que habrá que acudir a la ciencia biológica para someter a examen dicha creencia (Freud, 1992a: 44). Aquí, en nombre de la ciencia, pareciera cerrarse el telón a la especulación cual trastocamiento de la deseada autoridad del principio de placer y de la ligazón como meta final de la *vida anímica*.

Es en estas barreras, en estos telones que se cierran y se abren, en estos titubeos pero también rechazos, que Derrida extraerá entre el principio de placer y lo que pareciera ser su otro, la pulsión de muerte, una «estructura de alteridad» (Derrida, 2019: 292) que, sin oposición, «hará que la pertenencia sin interioridad de la muerte al placer sea más continua, más inmanente, más natural, pero al mismo tiempo más escandalosa, desde el punto de vista de una lógica de la oposición» (Derrida, 2019: 292). Esta pulsión mortífera, que Freud incluso llamará *demoníaca*, antes que oponerse al *pépé*, lo minaría «desde dentro», lo perforaría desde un «originario» más originario que él. La muerte, entonces, inscrita en el texto como compulsión de repetición, no sería «otro amo [*maître*] o contra-amo» (Derrida, 2019: 311) del *pépé*, es decir, del principio de placer (diríamos, incluso, del padre del padre velando por la vida), sino más bien «otra cosa que el dominio [*maîtrise*], un no dominio» (Derrida, 2019: 311). Tenemos, así, una puesta en escena atravesada no solo por identificaciones, sino también por filiations, que monta una escena de familia, tremadamente compleja, en la cual se escribe un pensamiento en torno a la vida que, a pesar de transgredir los límites de la ciencia, y a pesar de pisar el terreno «de alto vuelo» de la especulación al trazar una muerte inmanente que no se opondría a la vida, persevera en salvar el dominio del principio de placer, del PP, otro nombre del padre velando por la vida. Tenemos, así, al padre del padre, al abuelo, a Freud, quien, en un momento donde la autoridad del principio de placer parece perder su estatuto, recurre a la ciencia (podría también recurrir a la filosofía) para salvar la contaminación entre el principio de placer y la compulsión de repetición. Tal salvavidas, siguiendo el entramado escrito por Derrida, parece no ser suficiente una vez que la especulación, a pesar de y con Freud, la autoinmunidad de Freud, se instala en el escenario para ya no salir.

¿Cómo seguir especulando sobre esta contaminación? Quizás habrá que interrogar, como Derrida escribió refiriendo al texto de Trilling, «el saber acreditado, el canon, la normalidad consensuada. Por ejemplo a Freud, al Edipo, al parricidio, al nombre del padre, al orden simbólico y a otras historias tranquilizantes de filiación» (Derrida, 2001: 10). Interrogar, en este caso, la escena

másculina de pulsiones y principios de abuelos, padres y nietos²² que intenta representar, con más o menos éxito, «el imperio de la vida». Interrogar, a su vez, la inscripción, en esta actuación del padre-del-padre y del nieto, la figura de la madre, figura sin silueta o «ausente» que, al menos en este montaje filial interrogado por Derrida, pareciera pasar de alguna manera desapercibida o, al menos, no ser considerada en toda su envergadura²³. Tanto en *Clamor* como en *Circonfesión* y *Khôra* se dejan leer inscripciones de la madre como aquel resto que sigue la lógica de la obsecuencia o de la sobrevivencia. En *La tarjeta postal*, Derrida vuelve a hacer alusión, si bien rápidamente, a esta lógica²⁴. Dicha lógica, si acaso cabe aún llamarle así, no solo no se ofrece al modo de la presencia, sino que además, en cuanto resto que resta, impide, hace tambalear, el sueño paternofilial de la vida como presencia. No hay vida sin sobrevida, por ende, no hay vida en cuanto tal, vida en oposición a la muerte²⁵.

22. Es interesante referir, una vez más, a «Envíos», en *La tarjeta postal*. Describiendo la escena filial entre abuelo y nieto conformada por Sócrates y Platón, en la cual, de algún modo, lo que está en juego, a través de la escritura, es la cuestión de la herencia, Derrida vuelve a hacer un guiño a la escena freudiana del *fort-da*: «esta escena de familia sin niño donde el hijo más o menos adoptivo, legítimo, bastardo o natural, le dicta al padre la escritura testamentaria que tendría que haber sido la suya. Y ni una sola niña en el paisaje, aparentemente, ni una palabra de ella en todo caso. *Fort: da*» (Derrida, 1980: 68-69). En «Espeacular —sobre “Freud”», texto que retoma las cuatro últimas sesiones del seminario *La vie la mort*, Derrida volverá sobre esta cuestión: en la escena del *fort-da*, nuevamente será el nieto quien permitirá a Freud hacer un retorno a Freud mediante la bobina que lo trae regularmente, de tal modo que la escritura de Freud acaba por escribir lo que la descendencia prescribe (Derrida, 1980: 324).
23. Como nota Derrida en el seminario *La vie la mort* (Derrida, 2019: 318), y también en «Espeacular —sobre “Freud”», de *La tarjeta postal*, es solo con la muerte del hermano de Ernst, Heinz Rudolf, y no con la muerte de su hija Sofía, que Freud, según confiesa en una carta a Fliess, se siente, por primera vez en su vida, deprimido. Si bien Sofía era la presunta hija preferida de Freud, será la muerte de Heinz, del «hijo preferido de la hija preferida» (Derrida, 1980, 354), la que hará llorar al abuelo. Es la muerte de ese nieto, del que hacía las veces de continuar la filiación, la que lo confronta a la muerte de toda filiación: en la carta de Freud dirigida a Ferenczi que Derrida lee a propósito de la muerte de Heinz, vemos que Freud temía que el psicoanálisis no sobreviviera *en su nombre* (Derrida, 1980: 355).
24. En 1923, con un cáncer de boca ya bastante avanzado, incluso fatal, Freud teme morir antes que su madre. En 1918, pensaba que iba a morir, pero recordaba a su madre de 83 años y le horrorizaba la idea de que se le anunciaría su muerte. Es por ello que cuando muriera su madre se sentiría más libre. Ante ello, Derrida dirá que toda especulación «implica la aterradora posibilidad de este *usteron proteron* de las generaciones» (Derrida, 1980: 354), de aquello que remite a la lógica de la obsecuencia que invierte el curso de generaciones y fisura sucesiones en cuanto que es la madre quien «entierra todos los tuyos» y «sigue todos los entierros» (Derrida, 1980: 354). Quizás considerando esta lógica de exequias (*obsèques*) es que Derrida escribe que «estamos destinados a sobrevivir a los legatarios, a los propios hijos, a la descendencia que nos destinamos — y que, si acaso me sigues, necesariamente no existe» (Derrida, 1980: 248).
25. En la primera sesión del seminario *La vie la mort*, al explicar el singular título de su seminario, Derrida propone poner en cuestión aquella y que pone a la vida en oposición a la muerte, como si se tratase de dos términos cuya relación, dialéctica o no, sería la de la yuxtaposición o de la oposición. Antes que negar la diferencia entre «vida, muerte», de lo que se trata más bien es de pensar tal diferencia o alteridad no como siendo parte

Remitimos una vez más a la tan interesante como audaz lectura de Derrida sobre *Joyce ou l'écriture matricide*, donde se dice que la espectralidad no es en primer lugar la espectralidad del «padre muerto o asesinado (véase la manera en que Joyce, Freud y Trilling tratan a Hamlet)», sino que, contrariamente a lo que se podría suponer, esta es «esencial al matricidio, es decir, a la vez al deseo y al fracaso del asesinato, a un interminable *intento de asesinato*. Porque la maternidad sobrevive siempre, como reaparecida» (Derrida, 2001: 18). La madre o la maternidad²⁶ no sería entonces un mero accesorio a las escenas descritas cuyo deseo matricida la extirparía. Al contrario, ella *ya* sobrevive y, en cuanto que deja morir a sus hijos, impide el sueño de la partenogénesis que heredaría sin resto. Ya lo decía Derrida respecto de su madre, quien no devino afásica sino «incapaz de pronunciar mi nombre» (Derrida, 2017: 119). Ya lo escribía también Cixous a propósito de la madre de Derrida, con la cual él no habría tenido jamás ni la primera ni la última palabra, pues la madre no hablaba su propia lengua: Georgette Sultana Esther Safar nunca lo leyó. La madre que, al no reconocerlo como Jacques (¿Jac-quién?²⁷), lo reconoce como Jackie (Cixous, 1994: 49). En el caso de la escena de la bobina parece ser la salida de la madre del hogar, otro nombre del abandono vivido por el nieto de Freud, Ernst, el que movilizará toda la escena.

Es así como se vuelve relevante mencionar este extraño personaje de la escena, o al menos aludir a sus huellas, para volver a la provocación inicial de la diferencia sexual como lo que se juega en la cuestión de la vida y en la operación ontológica, diríamos, también, falocéntrica, que la hace equivaler al ser.

Referencias bibliográficas

- BENNINGTON, Geoffrey (1991). «Derridabase». En: BENNINGTON, Geoffrey y DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. París: Seuil.
- BERGER, Anne Emmanuelle (2013). *Le grand théâtre du genre: Identités, Sexualités et Féminisme en «Amérique»*. París: Belin.
- (2020). Seminario «Derrida et l'idiome de la différence sexuelle». Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, sesión del 9 de junio de 2020.
- CALLE-GRUBER, Mireille (2005). «Viens, liminaire». En: CALLE-GRUBER, Mireille y ALAZET, Bernard. *Marguerite Duras ou les récits des différences sexuelles*. París: Lettres Modernes Minard.

«del orden de aquello que la filosofía llama *oposición* (*Entgegensetzung*), la doble posición de dos frente a frente» (Derrida, 2019: 19), en donde un término relevaría al otro. Para ello es preciso desbordar la lógica de la posición mediante una «lógica» del *más allá* (Derrida, 1980: 278). He ahí el interés de Derrida por la especulación freudiana y el *más allá* del principio de placer.

26. Una de las apuestas de Derrida en «La Veilleuse» es que justamente no habría demarcación simple, clara y definitiva entre madre y maternidad.

27. «¿Jac-quién?» en francés es «Jac-qui?», lo cual es homófono de «Jackie».

- (2009). *Jacques Derrida, la distance généruse*. París: Éditions de la Différence.
- CIXOUS, Hélène (1994). «Contes de la différence sexuelle». En: *Lectures de la différence sexuelle*. París: Des Femmes.
- (1997). «Aux commencements il y eut pluriel...». Entrevista en *Genesis (Manuscrites-Recherche-Invention)*, 11, 131-141.
<<https://doi.org/10.3406/item.1997.1087>>
- DERRIDA, Jacques (1972a). *La Dissémination*. París: Seuil.
- (1972b). *Positions*. París: Minuit.
- (1980). *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*. París: Flammarion.
- (1991). «Circonfession». En: DERRIDA, Jacques y BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. París: Seuil.
- (1993). *Khôra*. París: Galilée.
- (1994). «Fourmis». En: *Lectures de la différence sexuelle*. París: Des Femmes.
- (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- (2001). «La Veilleuse (... “au livre de lui-même”)». Prefacio de TRILLING, Jacques. *James Joyce ou l'écriture matricide*. París: Circé.
- (2015). *Clamor - Glas*. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones.
- (2017). «Alain Veinstein: Paroles nocturnes». *L'Entretien*, 3. París: Éditions du sous-sol.
- (2018). *Geschlecht III: Sexe, race, nation, humanité*. París: Seuil.
- (2019). *La vie la mort: Séminaire 1975-1976*. París: Seuil.
- DERRIDA, Jacques y CALLE-GRUBER, Mireille (2006). «Scène des différences». *Littérature*, 142. Monográfico «La différence sexuelle dans tous les genres», 16-29.
- DERRIDA, Jacques y FINAS, Lucette (1973). «Annexe II. Entretien de Lucette Finas avec Jacques Derrida : « Avoir l'oreille de la philosophie ». En: FINAS, Lucette; KOFMAN, Sarah; LAPORTE, Roger y REY Jean-Michel (eds.). *Ecarts: Quatre essais à propos de Jacques Derrida*. París: Fayard.
- FREUD, Sigmund (1991). «La Feminidad». En: *Obras Completas*, vol. 22 (1932-1936). Argentina: Amorrortu.
- (1992a). «Más allá del principio de placer». En: *Obras Completas*, vol. 18 (1920-1922). Argentina: Amorrortu.
- (1992b). «Sobre la sexualidad femenina». En: *Obras Completas*, vol. 21 (1927-1931). Argentina: Amorrortu.
- KOFMAN, Sarah (1984). *Lectures de Derrida*. París: Galilée.
- LACAN, Jacques (1971). *Écrits 2*. París: Seuil.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, J.-B. (1976). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Bajo la dirección de Daniel Lagache. París: Presses Universitaires de France.
- LORAUX, Nicole (1981). *Les enfants d'Athèna: Idées athénienes sur la citoyenneté et la division des sexes*. París: La Découverte.
- (1996). *Né de la terre: Mythe et politique à Athènes*. París: Seuil.
- PERETTI, Cristina de (1989). «Entrevista con Jacques Derrida». *Política y Sociedad*, 3, 101-106. Recuperado de <<https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO8989230101A/30666>>.

- ROUDINESCO, Élisabeth y PLON, Michel (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*. París: Fayard.
- RUIZ, Carmen (2020). «Filiación». En: *Leer con Clamor*. Edición de Mauro Senatore y Víctor Ibarra B. Santiago: Pólvora Editorial.

Carmen Ruiz Bustamante es psicóloga egresada de la Universidad Católica de Chile y magíster en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad Diego Portales. Se ha desempeñado como docente en diversas universidades chilenas. Actualmente realiza su tesis doctoral en filosofía en la Universidad París Nanterre sobre la cuestión de la sobrevida y la filiación en Jacques Derrida.

Carmen Ruiz Bustamante holds a degree in psychology from the Universidad Católica of Chile and an M.A. in Contemporary Thought from the Universidad Diego Portales. She has also taught at various Chilean universities. She is currently doing her doctoral thesis in philosophy at the Université Paris Nanterre on survival and filiation in Jacques Derrida.
