

# Para toda la vida, cada vez. A propósito de la lógica de la viviente en Jacques Derrida

Laura Llevadot

Universitat de Barcelona

llevadot70@gmail.com



Fecha de recepción: 8-11-2020

Fecha de aceptación: 6-12-2020

## Resumen

El presente artículo trata de mostrar la capacidad del concepto de *sobrevida* de Derrida y de aquello que en el seminario de 1975-1976 llamó *lógica de la viviente*, para resistir a la ontología de la vida que, bajo el nombre de *biopolítica*, nos gobierna hoy, y especialmente en el contexto de la pandemia. En este ámbito, el trabajo se ocupa de establecer una distinción entre la lógica de la viviente nietzscheana y aquella otra de Cixous que Derrida trabajó en el texto *H. C. pour la vie, c'est à dire...*, con el fin de diferenciar la sobrevida de toda forma de vida literaria.

**Palabras clave:** Derrida; Nietzsche; Cixous; eterno retorno; biopolítica

**Abstract.** *For a lifetime, every time: On the logic of living in Jacques Derrida*

The aim of this paper is to show the capacity of Derrida's concept of *survie*, and of what in the Seminar of 1975-76 he called the *logic of living*, to resist the ontology of life that, under the name of biopolitics, governs us today, and especially in the pandemic context. The work tries to establish a distinction between Nietzsche's logics of the living and Cixous', which Derrida worked on in the text *H.C. pour la vie, c'est à dire...*, in order to differentiate *survie* from all forms of literary life.

**Keywords:** Derrida; Nietzsche; Cixous; eternal return; biopolitics

## Sumario

1. Resistir a la biopolítica
  2. Ocuparse de la vida en nombre propio I: lectura derridiana del eterno retorno de Nietzsche
  3. Lógica de la viviente
  4. Ocuparse de la vida en nombre propio II: *El vivre pour vivre* de Hélène Cixous
  5. La sobrevida no es una forma de vida: a modo de conclusión
- Referencias bibliográficas

No resulta posible hablar hoy aquí de la vida y de la muerte en Jacques Derrida sin tener en cuenta el contexto de pandemia en el que nos encontramos. Tanto las muertes que nos rodean como las políticas públicas y sanitarias que nos gobiernan instan a repensar aquello que Derrida llamó en la segunda sesión de su seminario de 1975-1976 la *logique de la vivante* (2019: 47). La relación entre el pensamiento deconstructivo y los trabajos biopolíticos de Foucault y Agamben ha sido a menudo explorada (Regazzoni, 2013: 221-235; Pávez, 2015: 201-229; Biset, 2017: 285-303; Trujillo, 2018: 73-94; Mercier, 2019: 99-128). Sin embargo, la gestión política de la pandemia ha visibilizado y exacerbado los alcances del biopoder, el concepto de vida puramente biológico que presupone, así como el modo de vida que se nos hace vivir. Es por ello que resulta necesario regresar a ciertos textos de Derrida, en especial a la segunda sesión del seminario *La vie la mort* (2019) y el texto en homenaje a Hélène Cixous, *H. C. pour la vie, c'est à dire...* (2002), con el fin de comprender de qué modo la espectrología (*hauntologie*) de Derrida ofrece herramientas conceptuales y vivenciales para aprender a resistir a la ontología de la vida y de la muerte que nos gobierna, un modo de resistencia que difiere del de Agamben y Foucault.

### 1. Resistir a la biopolítica

En el curso de 1977-1978, titulado *Seguridad, territorio, población*, Foucault definió el biopoder como «el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales, podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general del poder» (Foucault, 2008: 13). Esta tesis, que ya se adelantaba en el último capítulo del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1976), anuncia la transición, como bien es sabido, de la soberanía como forma de gobierno caracterizada por un ejercicio del poder que «hace morir» y «deja vivir», por un dispositivo biopolítico que «hace vivir» de un cierto modo y «deja morir», es decir, un modo de gobierno cuyo objeto no va a ser ya el territorio, sino la vida de los individuos y las poblaciones. De ahí el nacimiento de ciencias que invaden la totalidad de estas vidas, tales como la estadística, la medicina dirigida a la sexualidad, la biología, la psicología, la economía política y sus técnicas derivadas ocupadas en controlar y regular la vida, y que van a suponer una limitación del poder soberano del Estado. Por ello, en el curso *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979) se va a vincular el dispositivo biopolítico con la nueva forma que toma el capitalismo, es decir el neoliberalismo, el cual reduce el Estado a un papel proactivo con las dinámicas económicas del mercado sin que pueda ya regularlas ni intervenir en ellas (la progresiva privatización de la sanidad pública, cuyos efectos estamos sufriendo en tiempos de pandemia, sería un buen ejemplo de ello) y nace un sujeto empresario de sí, capaz de procurarse los bienes de salud, educación, pensiones de vejez, etc., que Dardot y Laval han analizado prolijamente (2010).

La pregunta que se dirige a este análisis de Foucault es entonces cómo explicar el poder de muerte, esto es, el hecho de que aún en este dispositivo biopolítico, que incluye las sociedades disciplinarias tanto como las securitarias, se haya podido seguir matando (Regazzoni, 2013: 222). Esta es quizás la pregunta a la que tratarán de responder Agamben y Derrida, y este último lo hará especialmente en el seminario *La pena de muerte* (1999-2000). En defensa de Foucault, lo primero que hay que advertir es que ya desde la introducción del curso de 1977, este no dejará de señalar repetidas veces la coexistencia de los dispositivos:

No tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden los unos a los otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad [...], pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante o más exactamente el sistema de correlación. (Foucault, 2008: 20)

Es decir, el paso a la biopolítica no excluye en absoluto los ejercicios de soberanía ni las técnicas disciplinarias, sino que estas se van a poner al servicio de la gestión de la vida y el control de lo biológico, tal y como se observa en la actualidad. Por otra parte, la respuesta acerca de la vigencia del poder de matar, que se ejerció por ejemplo durante el nazismo, halla su explicación en el curso de 1975-1976, *Hay que defender la sociedad*, donde se analiza la emergencia del racismo. Si bien es cierto que el racismo en general, tanto en los procesos de colonización como en los campos de exterminio nazis, es un ejemplo extremo de la perdurabilidad del poder de matar y aun de su acrecentamiento sistemático, lo relevante para Foucault es que dicho «hacer morir» pasa por lo biológico, es decir, que si el nazismo, por ejemplo, pudo reinscribir la biopolítica en el seno del estado soberano fue porque el racismo fue justamente «el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir» (Foucault, 2003: 230), y su justificación vino legitimada en términos de salud de un cuerpo social que no debía mezclarse o contagiarse en la medida en que se jugaba su supervivencia.

Es en esta encrucijada de los análisis de Foucault que interviene la propuesta teórica de Agamben, la cual pasa por comprender la biopolítica, no ya como un dispositivo característico cuyo nacimiento es fechable en el siglo XVII, sino como la forma misma de todo poder soberano. La soberanía no consistiría en otra cosa que en establecer una cesura entre aquellas formas de vida dignas de vivir y aquellas otras a las que se puede «hacer o dejar morir» legalmente, las vidas sacrificables que constituyen el campo de la *zoé* ('vida nuda') en oposición a la *bíos* ('forma de vida'), con la particularidad de que la *zoé* no la constituyen exactamente las vidas excluidas, sino que son vidas nudas producidas por el mismo derecho y por la ley, por el poder soberano, como es el caso de los *musulmanes* en los campos de exterminio (Agamben, 1998: 19). De modo que lo que hallamos aquí es, no ya una mera exclusión, sino una exclusión inclusiva, lo que Butler llamará *forclusión* para referirse a los cuerpos abyectos (Butler, 2002a: 288), que es producida por el propio ejercicio del

poder soberano, que actúa directamente sobre las vidas de los individuos. A lo que asistimos entonces en el siglo xx con el auge del nazismo y de los totalitarismos, divergiendo de los análisis de Foucault, es a una progresiva estatalización de la vida que se reproduce también en las democracias liberales y que opera a través de lo jurídico. De todos es conocida la serie de artículos que Agamben ha publicado durante la pandemia en los que denuncia justamente la facilidad con la que las democracias liberales han activado el estado de excepción (o en su versión políticamente correcta, de emergencia) con el fin de proteger la vida nuda, la mera vida biológica, pero también produciendo, mediante los confinamientos y el estado policial, esas mismas vidas nudas (cuerpos cuya vida se limita a teletrabajar, suicidas, mujeres golpeadas por la violencia de género, niños expuestos a la impunidad del abuso, ancianos que mueren amontonados en las residencias sin acompañamiento ni duelo...) allí donde antes se creía que se hallaban formas de vida detentoras de derechos (Agamben, 2020).

En esta discusión explícita de Agamben con Foucault, la posición de Derrida, que apenas discute abiertamente con sus contemporáneos en la medida en que el espacio mismo de la discusión es ajeno a su escritura, hay que extraerla de los textos donde la vida y la biopolítica han sido puestos en cuestión, y es en sus seminarios donde esta problemática va a ser abordada más abiertamente aún al hilo de una reflexión que parece serle ajena.

En primer lugar, ya desde su primer texto sobre Foucault, titulado *Historia de la locura*, Derrida discute la posibilidad misma de una periodización histórica que imposibilitaría pensar el acontecimiento (Derrida, 1989: 60 y s.), por lo que no es de extrañar que en el seminario *La bestia y el soberano*, en plena concordancia con la tesis de Agamben, Derrida diga que «la biopolítica es algo archi-antiguo» (2010: 384-385). A semejanza de Agamben, y tal y como se muestra en el seminario *La pena de muerte*, la soberanía sigue siendo el problema del poder, aún en sus múltiples formas, porque es en realidad el problema de la vida que se autoinmuniza contra su contrario, que trata de preservarse a toda costa aun volviéndose contra sí misma. Esta es una de las cuestiones que se planteará en *Canallas* y que el seminario *La pena de muerte* desarrollará redefiniendo la soberanía, no ya como el poder de matar o de dejar morir, sino como una lógica sacrificial que justamente en nombre de la vida, de un concepto puro de vida, se siente legitimada para matar y dejar morir. Lo que, sin embargo, Derrida rechazará de Agamben es la distinción insostenible entre *zoé* y *bíos*. No solo porque dicha distinción responde a una mala lectura de Aristóteles (Derrida, 2010: 369 y s.), lo cual no dejaría de ser una cuestión de hermenéutica académica; ni tampoco por la misma vocación soberana del propio Agamben cuando pretende ser el primero en haber sabido leer dicha distinción (Derrida, 2010: 121-122), lo que no dejaría de ser una crítica banal al ego generalizado de los filósofos; sino más profundamente porque dicha distinción sigue siendo metafísica, sigue estando inscrita, como los pensamientos de Heidegger y Levinas respecto a la muerte y por más que se contradigan (Derrida, 2017: 202), en el mismo espacio de inscripción de la propia pena de muerte o del de la defensa a ultranza de la vida biológica que muestran hoy

nuestras políticas públicas. Dicho espacio es el de la metafísica, aquel que presupone saber de entrada lo que la vida y la muerte son:

Mi hipótesis, hoy, es que todas las pre-comprensiones aducidas del sentido de la palabra *muerte*, al igual que todos los análisis semánticos u ontológicos refinados que distinguirían por ejemplo el morir (*Sterben*) del hombre o del *Dasein* (solo el *Dasein* muere, dice Heidegger) de las formas objetivas del perecer o del acabar animal, del deceso objetivo, social, etc. (véase Heidegger y *Aporias*), esos análisis semánticos-ontológicos refinados deben, al tiempo que lo niegan, fiarse de un supuesto sentido común, de un conocimiento objetivo y familiar aducido, considerado indudable, de lo que separa un estado de muerte de un estado de vida, separación determinada o registrada o calculada por el otro, por un tercero, es decir, de la supuesta existencia de un instante objetivable que separa al vivo del moribundo. (Derrida, 2017: 202)

Si bien la gestión de la pandemia, tal y como la estamos viviendo, muestra claramente tanto la vigencia del estado de excepción convertido en regla, tal y como denuncia Agamben, así como la extensión sin precedentes del dispositivo securitario, acrecentado por el telecontrol del cuerpo biológico de los individuos y la población, siguiendo los análisis de Foucault que, por ejemplo, ha desarrollado Preciado (2020), lo que no ha sido puesto en cuestión es el concepto de vida, la oposición conceptual entre vida y muerte, que dichas prácticas políticas y sanitarias presuponen, y que constituye el mismo campo de inscripción, el mismo *sentido común*, que a menudo comparten sus críticos. La sospecha de que tanto tras los análisis de Foucault como en las críticas de Agamben se agazapa un concepto de vida pleno, «una definición de vida como relación consigo, apropiación, o pura potencia de autoafección» (Biset, 2017: 295) parece corroborarse en las formas de resistencia a la biopolítica que ambos ensayan. De un lado, una estética de la existencia, por parte de Foucault, que consistiría en un autogobierno de sí, la puesta en práctica de una forma de vida que reelaboraría las relaciones de poder y que, curiosamente, parece coincidir aún en sus formas más distópicas y sadomasoquistas con la capacidad autoafectiva del sujeto neoliberal<sup>1</sup> y, de otra, la propuesta de Agamben de una vida destituyente, de una forma de vida inoperante<sup>2</sup>. De hecho, ambas parecen suponer formas de resistencia que siguen estando ancladas en una «ontología de la potencia» o en una «ontología del presente» (Mercier, 2019: 105; Pávez, 2015: 216), que, si bien hallan formas peculiares de resistir a la biopolítica, parecen compartir su mismo concepto de vida y de separación entre la vida y la muerte<sup>3</sup>. Es en

1. Sobre la estética de la existencia en Foucault, que no podemos desarrollar aquí, ver Butler (2002b), en especial la entrevista a Foucault (1984).
2. El concepto de inoperancia de Agamben aparece en varias de sus obras, tales como: *Altísima pobreza: Reglas monásticas y formas de vida. Homo sacer IV* (2014); *Lo abierto: El hombre y el animal* (2005), o *El reino y la gloria: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2* (2008). Para una aproximación a este concepto y a su relación con la «forma de vida» remito a Valls Boix (2020a).
3. Esta es la crítica que Mills (2008) dirige a Agamben o la que Mercier dirige a Malabou (2019: 105).

este punto donde la *hauntologie*, la espectrología que trata de pensar Derrida, se inclina a cuestionar ese mismo espacio ontológico que estructura tanto las formas de control sobre la vida como sus resistencias.

Si en el seminario *La pena de muerte* la estrategia o el gesto de Derrida fue tratar de pensar la pena de muerte, su vínculo con la soberanía, antes de pensar la muerte en sí misma, tal y como lo habrá hecho siempre la tradición filosófica de Heidegger a Levinas, en los textos a los que aquí nos vamos a referir se tratará, antes bien, de pensar el acto de escritura auto-thanato-biográfica, es decir, la escritura de la propia existencia, antes de pensar cualquier concepto de vida, y ello para alcanzar otro pensamiento de la vida, ese al que Derrida llamará *lógica de la viviente*. En ambos casos, en el de la pena de muerte como en el de la escritura de la propia vida, lo que se pondrá en juego es la posibilidad de resistir a la biopolítica, y ello a través de la deconstrucción de la oposición, demasiado evidente, entre la vida y la muerte en la que la biopolítica se inscribe. Así, ya casi al final del primer volumen del seminario *La pena de muerte*, se puede leer:

He visto sin embargo pasar ante mi, muy deprisa, una especie de ángel, no un ángel de la muerte, tampoco un anunciador o un mensajero de la muerte [...], por lo tanto, no mi ángel de la muerte. Sino un ángel que me soplabla sonriendo o desafiándome: ¡eh!, en el fondo, ese es el sueño de la deconstrucción, un movimiento convulsivo por acabar con la muerte, por deconstruir la muerte misma [...] pero el mismo otro ángel de la deconstrucción me llama al orden de un modo no menos implacable para decirme: no te librarás tan fácilmente. [...] No basta con deconstruir la muerte misma, como es preciso hacerlo, para sobrevivir o contratar un seguro de vida. Porque la vida tampoco sale indemne de esa deconstrucción. (Derrida, 2017: 204)

Retomaremos entonces aquí el camino inverso, el del otro lado, el del lado de la vida, *du côté de la vie*, en aquellos textos en los que Derrida trata de pensar ese lado junto a Nietzsche, junto a Cixous, para mostrar cómo desde el lado de la deconstrucción de la vida tampoco la muerte sale indemne.

## 2. Ocuparse de la vida en nombre propio I: lectura derridiana del eterno retorno de Nietzsche

En la segunda sesión del seminario *La vie la mort* (1975-1976), que lleva por título «Logique de la vivante», y que será retomada en *L'oreille de l'autre* (1982)<sup>4</sup>, Derrida escribe:

El nombre de Nietzsche es hoy para nosotros, en Occidente, el nombre de aquel quien fue el único, quizás de otro modo junto a Kierkegaard, en tratar la filosofía y la vida, la ciencia de la vida y la filosofía de la vida, *con su nombre*,

4. Otra versión de este texto fue publicada en *Otobiographies* (Derrida, 1984). En lo que se refiere a este seminario, todas las traducciones del francés son nuestras, ya que no se halla ninguna traducción completa al castellano del mismo.

en su nombre, poniendo en juego su nombre, sus nombres, su biografía, con todos los riesgos que ello comporta. (Derrida, 2019: 50)

Leer a Nietzsche desde la cuestión del nombre, de la firma, desde ese hablar en nombre propio que justamente por ello va a implicar una desapropiación, es lo que va a permitir a Derrida alejar a Nietzsche de toda lectura sistemática, de todo intento de hacer del pensamiento de Nietzsche una filosofía del ser, de la voluntad de poder, de la vida o de la muerte. Ya en *De la gramatología* nos lo advertía: «Nietzsche ha escrito *aquello* que ha escrito. Ha escrito que la escritura —y en primer término la suya— no está sometida originariamente al logos y a la verdad» (Derrida, 2003a: 27), separándose así de la reapropiación heideggeriana de una escritura explícitamente reacia a la unidad. Es esta posición de lectura la que va a hacer posible otra interpretación del eterno retorno que ya no se circunscribe a aquellos textos del *Zaratustra* y la *Gaya Ciencia* («De la visión y el enigma», y el aforismo 341, respectivamente), que constituyeron el anclaje hermenéutico de las lecturas más productivas de las últimas décadas. Deleuze pudo, a partir de estos textos, reinterpretar el eterno retorno nietzscheano, no ya como un «retorno de lo mismo», sino justamente como un pensamiento afirmativo de la diferencia. Desde un punto de vista ontológico, el eterno retorno nos permitiría así dejar de pensar separados el ser del devenir. Siguiendo a Deleuze, no se trataría ya en ningún caso del retorno del ser, del ser que vuelve una y otra vez repetido, ese sería antes bien su simple contenido manifiesto, aquel que parecen malentender el enano y los animales de *Zaratustra*. Más allá de la sempiterna circularidad, la formulación del eterno retorno albergaría un contenido latente (Deleuze, 1989: 265), a saber, que es el propio retornar, el volver, lo que constituye el ser que se afirma en lo diverso y lo múltiple. Lejos de constituir el ser como identidad, el eterno retorno sería selectivo: solo hace retornar lo que difiere. Se comprende entonces que en la lectura ética que lleva a cabo Deleuze el eterno retorno se convierta en una regla práctica de vida que exige que «lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también su eterno retorno» (Deleuze, 1986: 99). Contra las pequeñas compensaciones de la vida, más allá de todo lo que hacemos solo porque debemos, respecto a todo aquello que en nuestra vida está sometido al cálculo y a la meta, el eterno retorno opera una selección y hace regresar solo aquello que no se sometió a la identidad y al cálculo, solo aquellos momentos diferenciales en los que la potencia de vivir fue afirmada, aquellos en los que hubiésemos dicho «sí» al demonio aparecido «en nuestra soledad más última». Visto así, en estos tiempos de pandemia y confinamiento, quedaría muy poco por seleccionar. Desde la perspectiva ética del eterno retorno, todo lo que hicimos solo una vez, por una vez, cada vez que nos dijimos a nosotros mismos «por una vez no pasa nada», «hay que hacerlo», «debemos», quedaría de este modo eliminado y transformado: «Una pereza que querría su eterno retorno, una tontería, una bajeza, una cobardía, una maldad que querrían su eterno retorno: ya no sería la misma pereza, ya no sería la misma tontería» (Deleuze, 1986: 99). Aun si Malabou halla en esta eliminación de lo débil, lo

pequeño, lo insignificante, un gesto antidualístico altamente violento, «una máquina de destrucción de la debilidad» (Malabou, 2009: 399), lo cierto es que desde la perspectiva nietzscheana de Deleuze no se puede asegurar que no sea la debilidad lo más violento. Uno debería preguntarse si no son acaso todos los quereres-a-medias con los que escamoteamos la existencia los que someten la diferencia a la autoridad violenta de una ficción de identidad, si no son las metas, las prudencias, los deberes, los miedos, en especial el miedo a la muerte, los que hacen de la vida algo vergonzoso y nos subyugan a un orden en el que nuestra identidad y nuestra vida biológica está asegurada al precio de dejar de vivir.

Cuando Klossowski relea este «simulacro de doctrina» nietzscheano, lo hace en los mismos textos, a los que añadirá los *Fragments póstumos* de 1880 a 1888, y en la misma dirección que lo hará Deleuze, en su vínculo con la voluntad de poder que es en realidad una voluntad de querer<sup>5</sup>. Pero en Klossowski, en lugar de plantearse como un imperativo de la acción presente y futura, la complejidad del eterno retorno se contempla en su relación con el pasado. Querer eternamente lo pasado repetido implica una ruptura con la idea de la irreversibilidad del tiempo. En referencia al pasado, el eterno retorno exige querer también lo no querido, sustraer, por lo tanto, al acontecimiento su carácter único «de una vez para siempre». Por ello, Klossowski advierte la dificultad de convertir esta doctrina en una regla práctica de vida enfocada al futuro, porque eso supondría quizás otorgarle una consistencia al yo, al individuo moral, que el mismo eterno retorno parece contradecir:

Pero ahí, como en el aforismo, aún es el yo individual el que se va y vuelve *idéntico a sí mismo*. Entre esta parábola y la curación de la voluntad por la pretensión repetida de lo querido, el vínculo es seguro. Excepto que no logra la convicción.

Sin embargo, el aforismo declara: «al querer nuevamente el yo *cambia*, deviene otro». Ahí reside la solución del enigma.

[...] El cambio del comportamiento moral del individuo no está determinado por la voluntad consciente, sino por la economía misma del eterno retorno. (Klossowski, 1969: 106)<sup>6</sup>

Klossowski opera entonces un giro en la lectura del eterno retorno que ya no va a referirse a la voluntad del individuo consciente del valor de sus actos y elecciones, sino al ser mismo que retorna y que, precisamente por ello, en el mismo momento en que el individuo siente dicha revelación inconsciente —no ya una voluntad consciente, sino una *stimmung*, un «estado valetudinario» (Klossowski, 1969: 37)— disuelve la identidad de su yo. Se comprende así la afirmación de Nietzsche según la cual «Soy, en el fondo, todos los hombres de la historia», y al final de su vida, «Dionisos» y «el Crucificado», porque

5. Los textos en los que Klossowski aborda la cuestión del eterno retorno de Nietzsche son, fundamentalmente: *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969) y *Un si funeste désir* (1983). Para esta cuestión remitimos a Ferrero Carracedo (2010).

6. La traducción es nuestra.



la revelación del eterno retorno implica el olvido de sí, la renuncia «de una vez» a ser uno mismo. Es en pleno delirio del eterno retorno, cuando «abre el alma a todas sus posibles identidades» que no son sino «máscaras de la historia» (Klossowski, 1983: 160), que Nietzsche combate la cultura dominante, su apego a la conciencia y al código del lenguaje.

Tenemos entonces, de una parte, una lectura del eterno retorno que nos conduce a una filosofía de la vida inmanente, como la de Deleuze, una ontología de la potencia que convierte la diferencia en criterio de selección, tal y como se constatará en su último texto «La inmanencia, una vida» (Deleuze, 1995), y, de otra parte, una lectura como la de Klossowski, que trata de arremeter contra toda ontología a partir de la comprensión del eterno retorno como revelación liberadora de los códigos del lenguaje y de la conciencia, en la experiencia misma de ese delirio histórico-mundial. En este contexto, la lectura que ofrece Derrida, aun si coincide con estas interpretaciones en algunos aspectos, opera sin embargo un desplazamiento nada menor. En primer lugar porque, como hará posteriormente Sarah Kofman (1992), Derrida lee la doctrina del eterno retorno en un texto como *Ecce Homo*, respecto al cual toda la obra anterior de Nietzsche va a ser asumida como un prefacio. Es al final de ese prólogo en el que Nietzsche trata de responder a la pregunta imposible «¿quién soy yo?» que va a demorarse la lectura:

En este día perfecto en que todo madura y no solo la uva toma un color oscuro, acaba de posarse sobre mi vida un rayo de sol: he mirado hacia atrás, he mirado hacia delante, y nunca había visto de una sola vez tantas y buenas cosas. No en vano he sepultado (*begrub*) hoy, mi año cuarenta y cuatro, me era *lícito* sepultarlo —lo que en él era vida (*Leben*) está salvado, es inmortal. La *Transvaloración de todos los valores*, los *Ditirambos de Dioniso* y, como recreación, el *Crepúsculo de los ídolos*— ¡todo regalos de este año, incluso de su último trimestre! ¿Cómo no había de estar agradecido a mi vida entera? Y así me cuento mi vida a mí mismo. (Nietzsche, 1981: 19)

¿Cómo lee Derrida este fragmento? En primer lugar, hay que declinar la posibilidad de realizar una lectura biográfica. «En este momento perfecto» no es un momento de la vida de Nietzsche, aquel que le llega a sus cuarenta y cinco años, completado el camino de la vida, obra dada por acabada. Si bien es cierto que ya a partir de 1886 Nietzsche relee todas sus obras, excepto las *Intempestivas*, y les adjunta un nuevo prefacio (Kofman, 1992: 87), imprimiendo de este modo una reorganización a sus escritos semejante al ejercicio kierkegaardiano en *Sobre mi obra de escritor* (1851), este «mediodía de la vida» no pertenece ni a la obra ni a la vida de Nietzsche. En primera instancia, porque este instante en el que, como en la puerta del *Zaratustra*, se ve hacia atrás y hacia delante «de una sola vez», no pertenece a la vida sino a la muerte, el instante del eterno retorno coincide con el momento en el que el propio Nietzsche se da por muerto. El mediodía de la vida es la ocasión de un entierro, el momento en que Nietzsche sepulta sus 44 años. De ahí que, ya al inicio del prólogo, en el momento en que se siente obligado a decir *quién es él* con

el fin de que no lo confundan, debe asimismo reconocer que «el hecho que yo viva es quizás un prejuicio» (Nietzsche, 1981: 15). La sugerencia de que «yo no vivo» es leída por Derrida justamente como la imposibilidad de una vida anterior a la propia autobiografía, de una vida presente que tendría la suerte de trascender y que firmaría una escritura que vendría a reduplicarla y otorgarle sentido: «el yo vivo (en presente), un pre-juicio, una afirmación precipitada, una anticipación que no podría verificarse, cumplirse más que en el momento en el que el portador del nombre —aquel a quien denominamos, por prejuicio, un viviente— estará muerto» (Derrida, 2019: 52). Queda de este modo descartada una lectura del eterno retorno que implicase una filosofía de vida, una concepción de la vida como pura potencia de afirmación capaz de redimir el pasado y abrir el futuro. En el momento del eterno retorno, en el mediodía de la vida, Nietzsche se da por muerto. Nietzsche no vive más que en el momento en que escribe su propia muerte, es en ese acto de escritura que la vida se salva justamente porque el sujeto empírico ha dejado de vivir. Algo semejante decía Marguerite Duras a propósito de su escritura: «No hay escritura que deje tiempo para vivir [...] no se es nadie en la vida vivida, sólo se es alguien en la escritura» (Duras, 2006).

Pero, en segundo lugar, dicho momento no pertenece tampoco a la obra, del mismo modo que no pertenece a la vida. Lo que destaca Derrida en su lectura del eterno retorno presente en el *Ecce Homo* es precisamente su «estructura de exergo» (Derrida, 2019: 56). El exergo es ese texto fuera de obra que puede muy bien encabezar un libro, pero que puede también no pertenecerle, «pertenecer sin pertenecer» (Derrida, 2003b: 245). Recordemos todos los *Prière d'insérer*, esas hojillas sueltas que pueblan los libros de Derrida. El *Ecce Homo* y aun su gran mediodía son del orden del injerto, funcionan como una cláusula que, de una parte, permite clasificar la obra escrita hasta el momento (la *Transvaloración de todos los valores*, los *Ditirambos de Dioniso*, el *Crepúsculo de los ídolos*), pero que a la vez se excluye de aquello que incluye y que por lo tanto desclasifica lo que pretende clasificar. Lejos de cerrar en una unidad obra y vida de Nietzsche, el injerto que es el *Ecce Homo* da cuenta de que la obra nunca estuvo acabada, abre un interrogante y un vacío respecto a su pretendida unidad. Si hay necesidad de este suplemento es porque la obra no dijo todo lo que tenía que decir, no podía, pero a la vez tampoco el *Ecce Homo* puede decir la última palabra acerca de ella, mucho menos acerca de la relación entre la vida de Nietzsche y su obra, porque no pertenece propiamente a la obra, es injerto<sup>7</sup>. Es por eso que de la vida y la obra de Nietzsche lo único que puede

7. A propósito del injerto, Vidarte (1996: 158) escribía: «La escritura como injerto generalizado de unos textos en otros rompe toda jerarquía, toda relación de secundariedad entre un injerto y otro, deshace la idea de un texto cerrado en la idealidad de su querer decir propio, cuya relación con la textualidad circundante no fuera sino accidental, accesoria, suplementaria. Pues precisamente la noción de suplemento, si bien implica la añadidura de algo que viene a incrementar, enriquecer una plenitud precedente, del mismo modo, el suplemento es lo que suple, reemplaza, se coloca en lugar de, substituye aquello a lo que supuestamente sobreviene del exterior, introduciéndose como compensación de una falla,

retornar es su nombre: «La vida que volverá al nombre y no al viviente, al nombre del viviente como nombre de un muerto» (Derrida, 2019: 52). Este es el anillo, la alianza, el *hymen*, entre «el nombre o los nombres de Friedrich Nietzsche» y el eterno retorno (Derrida, 2019: 56) que acontece en el momento en que la vida es re-citada, retomada de nuevo en una imposible juntura, la auto-biografía, que solo va a ser posible a condición de que el sujeto empírico de esa vida viviente muera, de ahí que Derrida hable de una auto-thanatobiografía y de que la obra pierda su pretendida unidad, su sentido último. De este modo se invalida cualquier pretensión como la de Heidegger, o posteriormente la de Deleuze, de extraer de Nietzsche un solo pensamiento, una ontología, justo porque la función de ese injerto que es *Ecce Homo* ha sido impedirlo. De ahí también que ninguna lectura biográfica pueda dar cuenta del sentido último de la obra, porque esa misma lectura ya la hizo Nietzsche en nombre propio y fue para morir en ella, para multiplicar el nombre de Nietzsche y disolver la identidad del sujeto viviente que fue o que se le hizo ser. Por ello, lo único que quedará, que sobrevivirá, es el nombre de Nietzsche, pero también en esta medida el nombre no le pertenecerá ya. Su nombre pertenece al otro, a la oreja del otro, a la de quien lo lee, lo que producirá la infinitud de interpretaciones de las que habrá sido objeto. El nombre de Nietzsche, como protonazi, como biólogo, como filósofo de la afirmación de la vida..., solo dice lo que es estructural a todo acto de escritura, dice que mi discurso «siempre está ya violado por la oreja» (Derrida, 2019: 86), o dicho en antiplatónico, que la escritura no solo no tiene padre, sino que necesariamente entraña su muerte y es necesario que así sea.

En este sentido, la lectura que Derrida lleva a cabo del eterno retorno retoma algo de las lecturas de sus predecesores, pero también las desplaza. Como en Deleuze, el eterno retorno es selectivo, pero no porque escoja los momentos diferenciales y elimine la debilidad, sino porque al retornar únicamente el nombre o la escritura, que contienen vida y muerte, toda lectura será a la vez reproductiva y selectiva: «¿Cómo una reproducción puede ser selectiva? Eso es tan difícil de pensar como lo contrario: ¿Cómo una reproducción podría no serlo?» (Derrida, 2019: 85). Lo que retorna, justo porque se ha desgajado de lo viviente, será siempre reproducido selectivamente *cada vez*, sin que el viviente, en cuanto padre, pueda nunca decidir de una vez por todas su sentido. Por otra parte, como para Klossowski, el eterno retorno va a implicar una disolución de la identidad de quien escribe, pero tampoco en este caso porque el viviente sea presa de un delirio histórico-mundial, del *pathos* del baile de máscaras, sino porque toda escritura, tanto más aquella auto-bio-gráfica, implica la muerte de ese sujeto que se cree viviente, y es solo cuando deja de creerlo que escribe en la forma del eterno retorno. Se ratifica entonces la sospecha de Klossowski de que el vínculo entre la voluntad de querer del individuo y la

---

una carencia que se descubre en lo que en un principio parecía en sí mismo completo. El suplemento tiene lugar allí donde algo no puede colmarse por sí mismo. Sin añadir nada realmente, denuncia un vacío, una fisura, una totalidad no cerrada».

repetición «no logra convicción». Como no lo logra, habría que añadir la propuesta de una forma de vida inoperante de Agamben o de una estética de la existencia foucaultiana, porque dichas formas de resistencia pertenecen exclusivamente a la vida desgajada de la muerte. No se trata en ningún caso de testimoniar la verdad en la vida, tal y como pretende la figura de Cristo o la de un mártir, la del artista o el cínico para Foucault, la del escribiente Bartleby o el franciscano para Agamben: «La sangre es el peor testigo de la verdad: la sangre envenena incluso la doctrina más pura», escribe Nietzsche en *El Anticristo* (2018: 117), para citar acto seguido a Zaratustra: «Y si alguien atraviesa una hoguera por defender su doctrina, ¿qué demuestra eso? Mayor cosa es, en verdad, que de su propio incendio salga su propia doctrina» (Nietzsche, 2018: 117). Es a través del propio incendio, de la muerte del viviente, que algo se salva, sobrevive, y que eso salvado retornará una y otra vez seleccionado por la oreja del otro que siempre será violadora. No hay, por lo tanto, lectura correcta como parece pretender Malabou, no hay lectura sin *coup de force* (Malabou, 2009: 392)<sup>8</sup>. Toda lectura, toda interpretación, es «una intervención política en la reescritura política de un texto» (Derrida, 2019: 72).

### 3. Lógica de la viviente

El *Ecce Homo* aparece entonces, desde la perspectiva de Derrida, como un tipo de texto auto-thanato-biográfico que, en tanto injerto o exergo, dice el carácter espectral de toda escritura, pero también de toda vida que solo se afirma en el momento en que se da por muerta. En la lectura que Derrida lleva a cabo de Nietzsche, este va a dejar de erigirse como filósofo de la vida para reaparecer como un pensador de «la vida la muerte», de esa «lógica de la viviente» que se da a leer en el primer fragmento del capítulo «Por qué soy tan sabio»:

La felicidad de mi existencia, tal vez su carácter único, se debe a su fatalidad: yo, para expresarme en forma enigmática, como mi padre ya he muerto, y como mi madre todavía vivo y envejezco. Esta doble procedencia, por así decirlo, del más alto y del más bajo en la escala de la vida, este ser *décadent* y a la vez comienzo —esto, si algo, es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partidismo en relación con el problema global de la vida, que acaso sea lo que me distingue.<sup>9</sup> (Nietzsche, 1981: 21)

Nietzsche se presenta en este fragmento como un «ser doble»: muerto, como su padre, y vivo y envejeciendo, como su madre. Es esta naturaleza doble la que

8. En «L'Éternel Retour et le fantôme de la différence», Malabou opina que las lecturas llevadas a cabo por Deleuze y Derrida no se ciñen al texto de Nietzsche y que es solo por un acto de violencia hermenéutica que estas son posibles: «Mais pourquoi parler de “coup de force” au sujet d'une telle interprétation, formule qui sous-entend une violence, voire un truquage? Premièrement, parce que la différence, “Unterschied” ou “Differenz”, n'est pas, on ne peut que le constater, un concept nietzschéen. Elle n'occupe aucune place privilégiée dans le lexique du philosophe et ne fait pas l'objet d'un traitement spécifique» (Malabou, 2009: 392).

9. Traducción parcialmente modificada.

le permite, justamente, «no tomar partido» en relación con el problema de la vida, allí donde alguien simplemente vivo siempre se decantaría por uno de los dos lados. De nuevo, lo primero a tener en cuenta aquí es que Nietzsche no está hablando de sus padres biológicos, aun si la referencia al hecho empírico de que su padre muriera cuando él tenía la edad de cuatro años y de que su madre siga viva, y de hecho llegase a sobrevivirle y a enterrarle, es incuestionable, ello solo propicia la ocasión para un pensamiento que se sitúa más allá de todo vitalismo y psicologismo: «Con quien menos se está emparentado es con los propios padres: estar emparentado con ellos constituiría el signo extremo de la vulgaridad» (Nietzsche, 1981: 26). La condición de muerto viviente (ser los dos, padre y madre al mismo tiempo) es lo que permite a Nietzsche ser *décadent* y a la vez saludable, tener olfato para las trampas en las que incurre cada uno de los lados, poseer mano para «dar la vuelta a las perspectivas» (Nietzsche, 1981: 23). Aun si pareciera decantarse del lado del padre, muerto a la misma edad en que él experimentará el momento de menor vitalidad de su vida<sup>10</sup>, quedándose ciego como un nuevo Edipo excedido por la *hybris* del querer saber demasiado, es del lado de la madre que Derrida va a situar esa lógica de *la* viviente, pero solo para mostrarla como una lógica de la supervivencia. En primer lugar, porque lo que dice Nietzsche de su padre es que estando todavía vivo era en realidad un moribundo: «Mi padre murió a los treinta y seis años: era delicado, amable y enfermizo, como un ser destinado tan solo a pasar de largo —más una bondadosa evocación de la vida que la vida misma» (Nietzsche, 1981: 21). El padre viviente era en realidad un padre ya muerto, una mera evocación de la vida, algo enfermizo y mortecino. En segundo lugar, porque el padre como figura topológica que Derrida leerá en su crítica al texto sobre *El porvenir de nuestras escuelas* encarna el saber muerto de la institución, la lengua muerta, la voz del Estado, la universidad, incapaz de insuflar un poco de vida en los textos que pretende dar a leer (Derrida, 2019: 73), mientras que la madre se vincula a la lengua, a la «vida de la madre», al primer contrato de vida con la lengua materna (Derrida, 2019: 63). Sin embargo, no es en el carácter pretendidamente vivo de esta madre que en realidad nunca tuvo nada de vital que dicha lógica va a sustentarse: «Confieso que la objeción más honda contra el *eterno retorno*, que es mi pensamiento auténticamente *abismal*, son siempre mi madre y mi hermana» (Nietzsche, 1981: 25), sino en su condición de *superviviente*. La madre es lo que *sobrevive* a la ciencia del padre. Se recordará aquí la crítica a la función materna, a su función caníbal, tanto como a la lengua materna, que pueblan los textos de Derrida<sup>11</sup>. La madre no es en ningún caso mejor que el padre, ambos cumplen la misma función, atar el individuo a la ley, a la pertenencia y a la comunidad, solo que la madre anuda un contrato previo con la comu-

10. De hecho, Sarah Kofman ha destacado la inexactitud de las fechas con las que juega Nietzsche para ficcionar su identificación paterna. Ver Kofman (1992: 170).

11. La crítica de Derrida a la función materna puede rastrearse en textos como *Glas* (1974); *Le monolingüisme de l'autre* (1996) o «Circonfession» (1991). Este último recoge en parte el proyecto de Derrida de 1976 de escribir el *Livre d'Elie*, su nombre secreto judío, sobre la alianza materna y la circuncisión.

nidad, anterior al contrato social, pero no por ello menos efectivo. El nombre de Nietzsche lleva inscrito tanto el nombre del padre como el de la madre, F.N., que son también las siglas de Franziska Nietzsche (Senatore, 2019a: 141), y si hay algún privilegio de lo femenino, aquí como en todas partes en los textos de Derrida, es solo porque *la viviente* es la única que deviene capaz de desplazar la oposición de ambos lados, el de la vida y el de la muerte, el de lo femenino y el de lo masculino. La lógica de la viviente es espectral, rehúye toda ontología y toda mitología de la presencia, sea esta materna o paterna, incluye la muerte en la vida y afirma la vida solo en la supervivencia, en este gesto auto-thanato-biográfico que la escritura es. La vida de la traza se opone entonces a la vida como presencia, «la vida la muerte» a la «vida/muerte», la intensidad afirmativa de la sobrevida al mero seguir viviendo (Bensussan, 2006: 59). Por ello, frente a toda lógica inmanente que trata de conservar la identidad (Vitale, 2018: 195), la filiación o la supervivencia de la comunidad, la escritura autobiográfica va a tener como función, siguiendo la lectura del eterno retorno de Klossowski y Derrida, «resistir al propio nombre» (Mercier, 2019: 129), resistir a la identidad que nos ha sido dada, por la vía de su multiplicación. Para ello, para que la escritura sobreviva al viviente, como hace estructuralmente, es necesario hacer como Nietzsche, saberse doble, muerto viviente, ahí donde la biopolítica querría hacernos sentir únicamente de uno de los dos lados.

Sin embargo, hay que ser prudente. En esta lógica de la viviente, en la que lo que se salva de la vida es ganado a través de la escritura que implica la muerte del sujeto empírico y de su aferrarse a una u otra forma de vida, acecha un peligro al que Derrida no es del todo ajeno, aun si a menudo parece soslayarlo. A pesar de que la vida de la traza no se circunscribe a la escritura en sentido estrecho, puesto que afectaría incluso a la vida animal (Vitale, 2108; Senatore, 2019b), siempre podría ocurrir que la lógica espectral de la *survie*, que Derrida habrá afirmado hasta en su mismo lecho de muerte («*Préférez toujours la vie, affirmez sans cesse la survie*»), corriese el riesgo de fetichizar una suerte de vida literaria, una forma de vida vertida en la sobrevida que la escritura es y que no sería más que otro seguro de vida para almas alérgicas a las formas de vida que nos propone la biopolítica. En la extensa nota al texto titulado «Sobrevivir», Derrida advierte de esta amenaza inherente a la escritura:

Escribir es triunfar (*Schreiben und Siegen-wollen*), un seguro de vida tras la vida maniaco. Esto es lo que hace insoportable la literatura. Esencialmente indiscreta y exhibicionista. Incluso si al leer no vemos al «ese soy yo» en ella. Y el aumento en la discreción es solamente el valor excedente del triunfo, el suplemento del triunfo —todo ello basta para hacerte vomitar. Esto es lo que yo digo aquí. Lo digo en contra de Nietzsche, acaso el triunfo sobre sí mismo es también la búsqueda del poder (*Gewalt*). (Derrida, 2003c: 121)

La escritura hace vomitar. La sobrevida hace vomitar. El eterno retorno hace vomitar. Pero sobre todo es el «triunfo sobre uno mismo» lo que hace vomitar, pues no parece difícil percibir tras ellos otra artimaña del yo para

salvarse, para asegurarse esa perspectiva en la que permanecen los dobles y que les permite no tener que tomar partido, por la vida o por la muerte, para triunfar sobre la vida. Más soberana que nunca la escritura, siempre biográfica, siempre detestablemente exhibicionista y narcisista, rompe con la soberanía que afirma la vida dando la muerte, la pena de muerte, solo para alcanzar un nuevo poder (*Gewalt*) en el hoyo mismo de la debilidad. Ese otro ángel que asedió a Derrida en el seminario de *La pena de muerte* le susurra ahora en «Sobrevivir» esta sospecha al oído: quizás no baste con deconstruir la vida a través del pensamiento de lo autobiográfico, quizás ese darse por muerto en la escritura sea la forma de asegurarse la sobrevida, de hacer de la sobrevida un seguro de vida, de dejar de temer a la muerte empírica y biológica, pero solo porque la afirmación de la sobrevida entraña el mismo poder que pretende combatir. Algún otro ángel nos susurra ahora: quizás sea del lado de Cixous, del lado de la vida, en lugar del lado doble de Nietzsche, que pueda pensarse otro concepto de sobrevida. Esta es la hipótesis que trataremos de explorar a continuación.

#### 4. Ocuparse de la vida en nombre propio II: *El vivre pour vivre* de Hélène Cixous

En *H.C., pour la vie...* (2002), uno de los textos menos trabajados cuando se aborda la cuestión de la vida la muerte (Kamuf, 2005: 5), Derrida repara en un fragmento de *Jours de l'an* (1990) de claras resonancias nietzscheanas y donde Hélène Cixous parece reescribir, contrafirmar, el fragmento comentado del *Ecce Homo*, «Por qué soy tan sabio»:

Es como si se nos dijera: tu padre muerto, ¿desearías que no lo estuviese? No puedo mirar la respuesta de frente.

Una diferencia entre el autor y yo: el autor es la hija de los padres muertos. Yo, yo estoy del lado de mi madre viva. Entre nosotros todo es diferente, desigual, desgarrador. (Cixous, 1990: 154)

Dando por supuesto que ni el autor ni ese yo ficcional, ni siquiera ese nosotros a quienes se dirige la pregunta imposible acerca de la muerte del padre, son Hélène la viviente, Derrida se detiene en ese extraño plural. El autor es la hija de «los padres muertos», mientras que la madre es solo una. El padre, los padres, remiten de nuevo como en Nietzsche a la filiación, en este caso, de la literatura. Al modo como todos esos grandes hombres de la historia que Nietzsche cree ser en su delirio del eterno retorno y que vienen a substituir la vulgaridad del vínculo con el padre empírico, Cixous, en cuanto autora alude a los padres de la literatura entre los cuales también hay mujeres (Kafka, Lispector, Kleist, Tsvetaieva, Benhard, Celan...). La pregunta acerca del padre muerto no es ajena a la literatura. Derrida ya habrá analizado cómo en esa singular *Carta al padre*, de Kafka, la literatura nace de esta escena en la que un hijo parasitario, cuya vida fue dedicada a la literatura y nada más, afirma sin embargo una sobrevida bien alejada de la vida inmanente y normativa que el

padre representa y exige. La literatura pide perdón por no haber sabido vivir, por haberse limitado a *sobrevivir* en connivencia con los muertos, y Cixous, como autora, no podrá librarse de esta escena que la vincula a la escritura. Pero en cambio, frente a ella, Cixous se declara del lado de la madre viva, «du côté de ma mère vivante», esta es quizás la extrañeza que la aleja un paso de Nietzsche en su lógica de la viviente. La madre, una sola, está del lado de la vida. Le dice: «Avanza, avanza, la vida no es el pasado» (Cit. Derrida, 2002: 41). Tras la muerte del padre, en medio de todas las dificultades materiales y políticas de la Argelia colonial, la madre se ha vaciado a sí misma, se ha reemplazado, avanza en la vida y alienta a sus hijos a olvidar el pasado y a dejar de mirar atrás. La madre, contrariamente a Nietzsche y quizás a la literatura, piensa del lado de lo irreversible (Derrida, 2002: 41). Si se avanza en la vida es siempre gracias al olvido: «Yo también he olvidado un niño en la habitación de al lado. Cuando me he acordado, después de diez años, mi madre ya no sabía dónde estaba enterrada la tumba. Esto ocurre» (Cit. Derrida, 2002: 43). El olvido necesario del niño muerto para avanzar en la vida retorna sin embargo al autor una y otra vez, pero retorna como olvido, ese es su secreto. Como dice Quignard (2019: 113): «la imposibilidad de la biografía es la posibilidad de la creación», el hecho de que no sepamos quiénes somos, que hayamos olvidado al niño muerto, es lo que permite vivir y avanzar, pero, a la vez, que ese olvido retorne una y otra vez es la condición de posibilidad de la escritura. Incluso justo en el momento antes de morir, «no sabemos todavía lo que nos reserva el pasado» (Quignard, 2019: 119).

Sin embargo, en Cixous se produce una inversión en este reparto de la linealidad de la vida materna que avanza y la circularidad temporal del autor, porque resulta que el nombre de su padre era Haïm Aimé. Haïm, 'vida', y Aimé, 'amado'. Así, el nombre del padre estaba ya del lado de la vida, en las antípodas del padre mórbido de Nietzsche, mientras que la madre, Georgette, porta el nombre de su padre, del abuelo materno de Hélène, que la sitúa del lado de los padres muertos. «Quiasmo perfecto», afirma Derrida (2002: 54). Los efectos de este quiasmo no se hacen esperar, a través de él se modifica la lógica de la supervivencia. Cixous podrá declararse del lado de la vida que no tiene otro lado, de una vida anterior a la distinción entre vida y muerte. El círculo del eterno retorno es sustituido aquí por una banda de Moëbius, la vida es una banda infinita que no tiene otro lado excepto aquello que la limita por el borde y que señala su finitud. La banda solo tiene un lado, el lado de la vida, y en ella «la muerte no es denegada, pero no es un lado» (Derrida, 2002: 50); la sobrevivida no es refutada, pero está del lado de la vida, incluso si se convive con los padres muertos. En Cixous, esta posición de la sobrevivida se concreta a veces en una suerte de pensamiento mágico que no tiene nada de obscurantista:

Los llamados de resurrección se dirigen a personas recientemente muertas ya que estas permanecen todavía entre dos puertas durante ocho días. Quizás quince. Durante esos días es todavía posible traerlos de este lado. Evidente-



mente es necesario que ciertas condiciones delicadas sean dadas: se trata del vínculo vital que une a dos criaturas. (Cit. Derrida, 2002: 73)

Este lado de la vida sin lado no desconoce la muerte, la implica, pero antes de ella cree en el vínculo vital entre dos criaturas, en la capacidad performativa de una apelación que ha renunciado a todo poder. Sin duda, eso requiere una fe ciega en el otro, como la que se da entre dos trapezistas, una creencia y una confianza incalculable para que el muerto pueda responder: «Oui, je veux». Michaud hablará de milagro (2004: 114), pero el milagro, esta fe en el vínculo, no tiene nada de esotérico. Se vive cada día, incluso con un gato:

Entre mi gata y yo el pacto pasa por la pronunciación. No es solo que la llame insistentemente, es que entre nosotras se trata cada vez de un noviazgo, hay en el timbre de mi voz acostado sobre su nombre una demanda que nos une, «¿Quieres?» escucha ella y el impulso de su cuerpo es un sí quiero sí, y cada vez es para toda la vida. Soy bien consciente de ello, jamás le lanzo su nombre como un trozo de pescado. (Cit. Derrida, 2002a: 83)

El vínculo que une a dos criaturas es para toda la vida, «C'est *pour* la vie», donde este *pour* señala en francés tanto la totalidad infinita de la vida, «para», como el «por», es por la vida, por amor a la vida, que se ama para toda la vida, pero únicamente allí donde nunca se lanza el nombre del otro como un trozo de pescado, eso jamás. Hay que saber dar la vida, «resucitar» entonces, pero también «saber dónde darse» (Derrida, 2002: 110). No se trata de oponer un «ser-para-la-vida» allí donde Heidegger trató de pensar el «ser-para-la-muerte», sino de pensar un «la vida por/para la vida» antes de la distinción entre vida y muerte, quedándose así en el mismo lugar que Heidegger reclamaba con el fin de prohibirse todo paso al más allá, al otro lado, y a las metafísicas de la muerte que le están implicadas. «Desgraciadamente Heidegger no llama a esto vida» (Derrida, 2002: 79). Antes de ser-para-la-vida o para-la-muerte, antes del ser o la vida, está esa banda de Moëbius que es «la vie *pour* la vie». La vida es este emparejamiento entre criaturas que se lanzan como trapezistas al vacío, que responden a la llamada con un «sí quiero sí». Este emparejamiento o es para toda la vida o no es nada, y sin embargo el «para» no implica totalización, por el contrario, presupone el reemplazo. Al ser «por» la vida, y no por este o aquel otro mortal, el «para» toda la vida se da «cada vez» con una u otra criatura irremplazable. Se trata de un acto de fe que permite reemplazar cada vez sin alterar la unicidad del cada vez única. «La foi chaque fois toutefois» (Derrida, 2002: 84), la fe cada vez, siempre, «así es como hacen las vidas potentes» (Cit. Derrida, 2002: 113). «La vie *pour* la vie» significa entonces en esta banda de Moëbius que viene a reemplazar el eterno retorno selectivo, un «para toda la vida, cada vez» que se renueva en cada vínculo que lo sea.

En este lado de la vida sin lado se vive también la muerte: «A cada respiración ella [la vida] da de comer al enemigo. Para vivir se muere» (Cit. Derrida, 2002: 80). En la vida siempre se está ya muriendo, pero se vive la muerte por amor a la vida. En cambio, «para mi padre es diferente, él sale salvo de la vida»

(Cit. Derrida, 2002: 80). En esta topología que abre Cixous, o que Derrida da a leer en Cixous, los padres mueren, escriben, y así se salvan. En la supervivencia del eterno retorno el nombre del padre regresa una y otra vez para inscribirse y reescribirse en cada nueva oreja, en cada contexto. La madre no, la madre avanza, siempre del lado de la vida, avanza y no mira atrás, no precisa de ese instante en el que «de una vez» se ve hacia atrás y hacia delante. Para la madre no hay muerte, ni redención, ni supervivencia, solo se vive, hay que vivir hasta que la muerte llegue. Cixous parece heredar de la madre esta pasión por la vida, pero lo hace desde el lugar de otra supervivencia que viene a modificar el sentido de la escritura. La escritura no es ya, o no solamente, esa traza que al implicar la muerte del viviente salva lo que era vida en la vida viviente del autor. La escritura es ahora, antes bien, el hilo tendido entre dos almas, «la trenza por la cual un trapezista sostiene al otro por su nombre por encima de la nada» (Derrida, 2002: 81). La escritura ceja entonces en su poder, pertenece a la potencia del *puisse*, del *pueda*<sup>12</sup>. En definitiva, hace vomitar un poco menos, porque esta escritura, aun si sigue siendo espectral, no está ya del lado de los padres ni de esos seres dobles, esos muertos vivientes que pueblan nuestra historia literaria y filosófica; está, más bien, del lado de la vida que no tiene lado y para el cual la escritura no será sino un acto de fe más, ni mejor ni peor que la relación de emparejamiento que se tiene con un gato.

Si bien Derrida hace notar su diferendo con Cixous, el hecho de que él siempre haya estado del lado del duelo imposible y de la muerte, de la muerte como condición de la sobrevida, mientras que ella no, ella se habrá declarado cada vez del lado de la vida, no impide que el hilo haya sido tendido «para toda la vida». Es «como si ella dijese: “No vamos a morir”, “pero sí”, respondería yo» (Derrida, 2002: 136), como si Derrida no la pudiese creer, pero no pudiese sino creerla «cuando ella habla en subjuntivo» (2002: 136), es decir, cuando no lanza su nombre como un trozo de pescado, cuando no escribe para salvarse, cuando habla fuera de todo gesto soberano y de todo triunfo sobre sí, más allá de la *Gewalt* que caracteriza la escritura, tanto más la autobiográfica, aun en su condición de supervivencia. En cualquier caso, esta substitución del eterno retorno por la banda de Moëbius, esta afirmación de la vida por/para la vida como lógica de la viviente que acentúa quizás la muerte en menor medida, esta espectralidad de la vida, la muerte que está del lado de la vida sin lado, no es ajena a la afirmación de la sobrevida en Derrida que ha hecho notar Bensussan. Lejos de caer en un «nihilismo de lo indecible», ni del lado de la vida ni del de la muerte (Rogozinski, 2016: 86), muestra antes bien el lado afirmativo de la sobrevida, el hecho de que no baste con afirmarla y que ella deba acompañarle siempre, incluso antes de su afirmación, un «preferir la vida».

12. Sobre esta cuestión del *puisse* y del performativo, que no podemos desarrollar aquí, ver Valls Boix (2020b), Kamuf (2005) y Hamacher (2012).

## 5. La sobrevida no es una forma de vida: a modo de conclusión

Si en lugar de concebir la soberanía desde su poder de muerte lo hacemos desde la constatación de que es siempre en nombre de la vida que se mata, tal y como señalaba Derrida en *La pena de muerte*, entonces la deconstrucción del concepto mismo de vida deviene insoslayable. Si en lugar de centrar el foco en el hecho, para contrarrestar los análisis de Foucault, de que la biopolítica mata, lo hacemos en su capacidad para «hacer vivir», en su gestión de la vida, entonces, de nuevo, es la deconstrucción de la vida, como algo opuesto a la muerte, lo que urge. Oponer una u otra forma de vida a la gestión biopolítica de la vida es mantenerse en el mismo campo de batalla que distribuye ontológicamente lo vivo y lo muerto. De ahí la necesidad de pensar la sobrevida como una experiencia estructural a toda forma de vida, y lo espectral como condición de lo vivo: «Lo que sucede entre dos, entre todos los “dos” que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la intervención de algún fantasma» (Derrida, 2002: 12). Ahora bien, los fantasmas que asedian la sobrevida son de signo diverso. Cuando Derrida analiza la experiencia de la escritura auto-thanato-biográfica en Nietzsche y Cixous descubre, además del carácter estructural de la sobrevida en la escritura, al menos dos modos de sobrevivir. El primero es el del círculo del eterno retorno, la vida se salva en la escritura que ya no pertenece al viviente y que retornará una y otra vez para ser de nuevo reinscrita. Si bien esta lógica de la viviente sobrevive a la ciencia del padre, no será difícil verla reconquistada por el linaje de los padres muertos, de los cuales la autora es hija, de esos padres que siempre llevan dentro un niño muerto olvidado que amenaza con regresar. El círculo de la escritura corre siempre el riesgo de devenir soberano, es el círculo de la soberanía de la sobrevida, el riesgo de creer haber triunfado sobre la vida por haber burlado la muerte empírica dejando de creer en ella. El segundo es la banda de Moëbius de la vida por/para la vida. En esta lógica de la viviente no se trata de la vida contra la muerte, como en el caso de la madre que avanza, sino de la vida por la vida, del «para toda la vida, cada vez». Es por el vínculo con la vida, por amor a la vida, que la muerte no se teme porque no es ya un lado. Aquí la escritura cesa en su soberanía: se convierte en llamado, en apelación al otro, en donación, y eso ocurre aún fuera de lo que normalmente circunscribimos bajo el nombre de escritura. El niño muerto aprende a vivir viviendo aún en compañía de los muertos. Se trata, quizás, de dos modos de tratar con los fantasmas, que son siempre inevitables. Ambos sobreviven a favor de «un plus de vida», una vida más intensa porque en lugar de defenderse de la muerte en nombre de la pura vida afirman un trato estructural con ella. Sin embargo hay aquí un diferendo. Si invertimos la sentencia de Derrida en *La pena de muerte* podría decirse que no basta con deconstruir la vida, como es preciso hacerlo, para sobrevivir o contratar un seguro de vida. Hay, además, que aprender a vivir, quizás en discusión abierta con los padres muertos, las madres vivientes y los niños olvidados que retornan. Algo que, en el fragor de esta lucha por la conservación de la vida en este contexto de pandemia, parece

haber sido relegado a favor de esa pura vida que mata, que no hace más que matar en nombre de la vida.

### Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- (2005). *Lo abierto: El hombre y el animal* (2005). Valencia: Pre-Textos.
- (2008). *El Reino y la Gloria: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2014). *Altísima pobreza: Reglas monásticas y formas de vida. Homo sacer IV*. Valencia: Pre-Textos.
- (2020). «La invención de una epidemia». En: VVAA. *Sopa de Wuhan*, ASPO. Recuperado de <<http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>>.
- BENSUSSAN, Gérard (2006). «Oui, la survie...: Note sur le carré affirmatif de la déconstruction». *Collège International de Philosophie*, 2 (52), 53-63.
- BISSET, Emmanuel (2017). «Biopolítica, soberanía y deconstrucción». *Thémata: Revista de Filosofía*, 56, 285-303.
- BUTLER, Judith (2002a). *Cuerpos que importan: Sobre los límites discursivos y materiales del sexo*. Barcelona: Paidós.
- (2002b). «What is Critique?: An Essay on Foucault's Virtue». En: INGRAM, David (ed.). *The Political*. Oxford/Malden, MA: Blackwell, 212-228.
- CIXOUS, Hélène (1990). *Jours de l'an*. París: Des Femmes.
- DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian (2010). *La nouvelle raison du monde*. París: La Découverte.
- DELEUZE, Gilles (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- (1995). «L'immanence: une vie...». *Philosophie*, 47, 3-7.
- DERRIDA, Jacques (1974). *Glas*. París: Galilée.
- (1982). *L'oreille de l'autre: Autobiographies, transferts, traductions*. Edición de Claude Levesque y Christie V. McDonald. Montréal: VLB.
- (1984). *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nombre propre*. París: Galilée.
- (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (1991). «Circonfession». En: BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. París: Seuil.
- (1996). *Le monolingüisme de l'autre*. París: Galilée.
- (2001). «La veilleuse». En: TRILLING, J. *James Joyce ou l'écriture matricide*. París: Circé.
- (2002). *H. C. pour la vie, c'est à dire...* París: Galilée.
- (2003a). *De la gramatología*. México / Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2003b). «La loi du genre». En: *Parages*. París: Galilée.
- (2003c). «Sobrevivir». En: BLOOM, H.; MAN, P. de et al. *Deconstrucción y crítica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- (2010). *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- (2017). *La pena de muerte, I (1999-2000)*. Madrid: La Oficina.
- (2019). *La vie la mort: Séminaire (1975-1976)*. París: Seuil.
- DURAS, Marguerite (2006). *Le revissement de la parole: Homage à Marguerite Duras*. París: Radio France. INA. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=8bk1ZrvMIQU>>.
- FERRERO CARRACEDO, Luis (2010). «El Nietzsche de Klossowski: De la metáfora a la metamorfosis». *Escritura e Imagen*, 6, 9-46.
- FOUCAULT, Michel (1984). «Sex, Power and the Politics of Identity». En: RABINOW, Paul (ed.). *Essential Works of Foucault 1954-1984*. Harmondsworth: Penguin Books, 2000, 163-173.
- (2003). *Hay que defender la sociedad: Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.
- (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. México D.F.: FCE.
- (2007). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- (2008). *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal.
- (2009). *El nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- HAMACHER, Werner (2012). *Lingua amissa*. Traducción de Laura S. Carugati y Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- KAFKA, F. (1998). *Carta al padre*. Madrid: Akal.
- KAMUF, Peggy (2005). Texto inédito de la ponencia en el coloquio *Jacques Derrida and the Question of Life*. Missillac, Chateau de la Bretesche, junio.
- KLOSSOWSKI, Pierre (1969). *Nietzsche et le cercle vicieux*. París: Mercure de France.
- (1983). «Nietzsche, le polythéisme et la parodie». En: *Un si funeste désir*. París: Gallimard.
- KIERKEGAARD, Sören (1851). *Om min Forfatter-Virksomhed*. Copenhague: C. A. Reitzel.
- KOFMAN, Sarah (1992). *Explosion I: De l'Ecce Homo de Nietzsche*. París: Galilée.
- MALABOU, Catherine (2009). «L'Éternel Retour et le fantôme de la différence». En: POMSCHLEGEL, C. y STINGELIN, M. (eds.). *Nietzsche und Frankreich*. Berlín: De Gruyter, 391-404.
- MERCIER, Thomas Clément (2019). «Resisting the Present: Biopower in the Face of the Event (Some Notes on Monstrous Lives)». *CR: The New Centennial Review*, 19 (3), 99-128.
- MICHAUD, Genette (2004). *Pasiones institucionales*. Editado por Esther Cohen. México: UNAM, 85-138.
- MILLS, Catherine (2008). «Playing with Law: Agamben and Derrida on Post-judicial Justice». *South Atlantic Quarterly*, 107 (1), 15-36.
- NIETZSCHE, Friedrich (1981). *Ecce Homo*. Barcelona: Bruguera.
- (2018). *El Anticristo*. Barcelona: Alianza.

- PÁVEZ, Javier (2015). «Vida espectral: Deconstrucción y biopolítica». *Actuel Marx*, 18, 201-219.
- PRECIADO, Paul B. (2000). «Aprendiendo del virus». En: VV. AA. *Sopa de Wuhan*. ASPO. Recuperado de <<http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>>.
- QUIGNARD, Pascal (2019). *La vie n'est pas une biographie*. París: Galilée.
- REGAZZONI, Simone (2013). «Derrida y la deconstrucción de lo biopolítico». En: PENCHASZADEH, Ana Paula y BISET, Emmanuel (eds.). *Derrida político*. Buenos Aires: Colihue.
- ROGOZINSKI, Jacob (2016). «*Feu la mort*: Deuil, survie, résurrection». *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 39, 77-90. <<https://doi.org/10.4000/cps.321>>
- SENATORE, Mauro (2019a). «Who is Nietzsche?: Derrida, Heidegger and the autobiographical Question». *Canadian Journal of Continental Philosophy*, 23 (2), 139-158.
- (2019b). «Pero yo, ¿quién soy?: La autorreferencia entre neurobiología y filosofía». *Revista de Humanidades*, 39, 105-128.
- TRUJILLO, Iván (2018). «La soberanía más allá de la instancia del poder y del dominio: Entorno a la bio-política de Jacques Derrida». *Trans/Form/Ação*, 41 (2), 73-94.
- VALLS BOIX, J.E. (2020a). *Giorgio Agamben: Política sin obra*. Barcelona: Gedisa.
- (2020b). *Proliferancias: Literatura y performatividad en Derrida y Kierkegaard*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona.
- VIDARTE, Paco (1996). «Prière d'insérer (Se ruega insertar)». *Volubilis: Revista de Pensamiento*, 3, 153-161.
- VITALE, Francesco (2018). *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*. Traducción de Mauro Senatore. Nueva York: SUNY Press.

---

**Laura Llevadot** es profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona (UB), donde coordina el máster de Pensamiento Contemporáneo y Tradición Clásica. Ha centrado su labor investigadora en el pensamiento político contemporáneo, especialmente en el pos-estructuralismo francés, y destaca su conocimiento de figuras como Jacques Derrida o Søren Kierkegaard. Sobre estas cuestiones, ha publicado títulos como *Filosofías post-metafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea* (2012) y *Kierkegaard Throug Derrida* (EUA, 2013). También fue la impulsora y directora de las dos primeras ediciones del Festival de Filosofía Barcelona Piensa. Actualmente dirige la colección bilingüe (castellano-catalán) de ensayo «Pensamiento Político Posfundacional» de la editorial Gedisa, de la que ha firmado el volumen *Jacques Derrida: Soberanía y democracia* (2020).

**Laura Llevadot** is Full Professor at the Department of Philosophy of the University of Barcelona, where she coordinates the Master's Program in Contemporary Thought and Classical Tradition. Her research focuses on contemporary political thought, especially French post-structuralism and figures such as Jacques Derrida or Søren Kierkegaard. She is the author of *Filosofía post-metafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea* (UOC, 2012) and *Kierkegaard Through Derrida. Toward a Postmetaphysical Ethics* (EUA, 2013). She was also the promoter and director of the first two editions of the Barcelona Pensa Philosophy Festival. She currently directs the bilingual collection (Spanish-Catalan) *Pensamiento político posfundacional* published by Gedisa and is author of the volume *Jacques Derrida: soberanía y democracia* (2020) of the same collection.

---