

VIDA SIN CRUELDAD (JACQUES DERRIDA ACERCA DE PSICOANÁLISIS E ILUSTRACIÓN)*

MAURO SENATORE**
UNIVERSITÀ FEDERICO II DI NAPOLI

RESUMEN

En el contexto de un pensamiento de la vida, este trabajo se centra en la intervención por parte de Jacques Derrida ante los Estados Generales del Psicoanálisis. En ella, y en la estela de los pensamientos que tanto Nietzsche como Freud dedicaron a la crueldad en tanto rasgo estructural de la economía de la vida, Derrida intenta ligar esta tradición con el pensamiento de la soberanía. Con un enfoque en el aspecto performativo propio de toda soberanía, marcado en todo "Yo puedo" soberano, se investiga asimismo la apertura de un horizonte de sentido que todo acto performativo reclama e instaura al mismo tiempo, o dicho de otro modo, un horizonte que toda economía performativa neutraliza y, por ello, deja intacto. En atención a este horizonte no obstante imposible de alcanzar por el pensamiento, lo que se anuncia es un pensamiento que, sin renunciar a las aporías de la crueldad, pueda recibir el nombre de "progresista".

PALABRAS CLAVE: Vida, Crueldad, Jacques Derrida, Soberanía

LIFE WITHOUT CRUELTY

Within the context of a thinking of life, this essay is centered in Jacques Derrida's intervention in front of the États Généraux de la Psychanalyse, in which, following Nietzsche's and Freud's thoughts on cruelty as a structural trace of the economy of life, Derrida tries to bond these with the thinking of sovereignty. Paying special attention to the performative aspect of ever sovereignty, marked in every sovereign "I can, I may", this essay also investigates the openness of a horizon of sense that is reclaimed and at the same time proposed by every performative act; in other words, a horizon that every performative economy neutralizes and which, in that very operation, it leaves intact. Considering this horizon that, nonetheless, thought can't reach, what announces itself here is a thought that, without renouncing to the aporias of cruelty, may be called "progressive".

KEY WORDS: Life, Cruelty, Jacques Derrida, Sovereignty

* Artículo recibido el 22 de abril y aprobado el 14 de junio. Traducido del francés al español por Ernesto Feuerhake, licenciado y estudiante de Magister en Filosofía, Universidad de Chile. Traductor (de facto).

** Mauro Senatore es investigador en la Università Federico II di Napoli (Italia), el Departamento de Filosofía y Ciencias Humanas de la UNESCO en París (Francia) y la London Graduate School (Inglaterra). En 2011 editó un número dedicado a Jacques Derrida titulado "Conjurations" en la Revista Parallax.

Ser justo: más allá del presente vivo en general –y de su simple reverso negativo–. (...) Este axioma puede resultar chocante. Y la objeción no se hace esperar: ¿con respecto a quién, se dirá, comprometería al fin y al cabo un deber de justicia, aunque fuera más allá del derecho y de la norma, con respecto a quién y a qué, sino a la vida de un ser vivo?, ¿hay acaso justicia, compromiso de justicia o responsabilidad en general, que haya de responder de sí (de sí vivo) ante otra cosa que, en última instancia, no sea la vida de alguien que está vivo, se la entienda como vida natural o como vida del espíritu? Cierto. La objeción parece irrefutable. Pero lo irrefutable mismo supone que esa misma justicia conduce a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica: no hacia la muerte sino hacia un sobre-vivir [sur-vie], a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas, un sobre-vivir cuya posibilidad viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad.

Jacques Derrida, Espectros de Marx¹

En el “Exordio” de *Espectros de Marx* (1993), Jacques Derrida enlaza el “deber de justicia” (y el compromiso que conlleva) con lo que/con quien [what/who] queda “más allá” del presente viviente. Unos pocos párrafos más abajo, al momento de responder a una objeción “irrefutable”, considera cierta incondicionalidad de la vida, que la “vida presente” admite pero que no puede reducirse. Así, en el momento mismo en que se objeta que cualquier compromiso particular tiene que estar dirigido hacia la vida de un ser viviente, ya se ha “supuesto” una apertura general de la vida, junto con el correspondiente deber de justicia. En este ensayo, propongo leer la presentación de Derrida ante los Estados Generales del Psicoanálisis (“Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad”, 2000) como una elaboración más tardía de la vida más allá de la vida presente y de un cierto compromiso ético-político. En este caso,

1 Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning and the New International*, trad. Peggy Kamuf (London y New York: Routledge, 1994), XX. [*Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti (Madrid: Trotta, 1995), 14].

Derrida contribuye al debate sobre el “psicoanálisis por venir” y sobre la “revolución psicoanalítica” por medio de una rearticulación de la tradición nietzscheana y freudiana que piensa la crueldad como un rasgo esencial de la vida. Poner la mira en una “vida sin crueldad”, que excede a la vida en tanto economía de impulsos y principios, y que se mantiene fuera del foco de cierta tradición psicoanalítica, le permite a Derrida pensar la única vida “que vale la pena ser vivida”, en el nombre de la cual jura y se compromete.

Ya desde el comienzo de su presentación, Derrida invoca a Nietzsche y a Freud, llamados a purificar cierta tradición de pensamiento de la crueldad que, de algún modo, Derrida intenta reconectar con su pensamiento de la vida sin crueldad. El primer movimiento de Derrida consiste en enfocarse en las tesis de Nietzsche y Freud sobre la relación esencial de la crueldad con la vida, y por tanto en la imposibilidad de pensar la vida sin el impulso de crueldad². “Si hay algo irreductible en la vida del ser vivo, en el alma, en la *psyché* (...), y si eso irreductible en la vida del ser animado es la posibilidad de la crueldad (la pulsión, si quieren, del mal por el mal, de un sufrimiento que jugaría a gozar del sufrir, de un hacer-sufrir o de un hacerse sufrir, *por placer*)...”³. Derrida sostiene que únicamente instalándose en medio de una cierta tradición identificada con “lo que se llama psicoanálisis” es posible reconocer la posibilidad irreductible de la crueldad y, de este modo, dar cuenta de la pulsión de crueldad como un rasgo estructural de la vida. Otras tradiciones, que intentaran que esta posibilidad quedara lejos del concepto de vida, instalarían por ello un discurso reductivo de la vida, y serían incapaces de comprender sus rasgos esenciales o estructurales. “... entonces ningún otro discurso –teológico, metafísico, genético, fiscalista, cognitivista, etcétera– sabría abrirse a esta hipótesis. Todos estarían hechos para reducirla, excluirla, privarla de sentido”⁴. En el momento en que se dirige a los Estados Generales del Psicoanálisis, Derrida exige una “revolución” psicoanalítica que tome en cuenta esta tradición de pensamiento de la crueldad, e invita al psicoanálisis a abordar la cuestión de la “crueldad”, de modo que “ya no estuviera abandonada a la religión o a la metafísica”, y lo invita de igual modo a ponerse “en condiciones de dar cuenta” de los múltiples disfraces de tal pulsión irreductible⁵. Más precisamente, y manteniéndose en la comprensión nietzscheana y freudiana de la irreductibilidad de la crueldad y de su habilidad infinita para reinventarse a sí misma y a sus formas, esto es, como veremos, para “resistir”, Derrida apela a una revolución

2 Para la evocación de la posición nietzscheana acerca de la crueldad, véase Jacques Derrida, “Psychoanalysis searches the States of its Souls. The impossible Beyond of the sovereign Cruelty”, en *Without Alibi*, ed. Peggy Kamuf (Stanford: Stanford University Press 2002), 239: “Nietzsche, por ejemplo, reconoce allí la esencia artera de la vida: la crueldad sería sin término y sin término oponible, luego, sin fin y sin contrario” [*Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*, trad. Virginia Gallo (Buenos Aires: Paidós, 2001), 10]

3 Derrida, *Without Alibi*, 240 [*Estados de ánimo...*, 12].

4 *Ibid.*, 240 [12].

5 *Ibid.*, 240 [13].

psicoanalítica que pueda dar cuenta de “una mutación de la crueldad misma –o por lo menos las figuras históricas nuevas de una crueldad sin tiempo”⁶. Como sugiere Derrida al referirse a la “doble problemática de la soberanía y la crueldad”⁷, esta determinación de la crueldad en tanto pulsión que no puede erradicarse del ser vivo presupone el principio de soberanía, es decir, del Yo absoluto, auto-ponente o soberano, que permite todos los actos posicionales⁸. La soberanía arrastra consigo la tradición de una “cierta metafísica onto-teológica” que supone la (auto-)posición absoluta del principio/Yo/mismo. Derrida hace un catastro de un conjunto de tropos de esta (auto-)posición absoluta, como “autonomía y omnipotencia del sujeto –individual o estatal–, libertad, voluntad egológica, intencionalidad consciente, si quieren, el yo, el ideal del yo y el superyó, etcétera”⁹. Por medio de una interpretación del discurso psicoanalítico freudiano, Derrida propone conectar soberanía y dominio (*Bewältigung*), que en *Más allá del principio del placer* juegan “un papel decisivo [...] en el desencadenamiento de la crueldad” con el “tema de un *Bemächtigungstrieb*, de una pulsión de dominio, de poder o de posesión”¹⁰. Derrida entiende la pulsión de poder como el principio absoluto o trascendental de cada acto singular de poder y, por lo tanto, de lo que puede ser llamado cierta economía u horizonte de poder. Si se lo sigue en la inscripción de la noción de lo performativo en esta comprensión de la pulsión de poder, entonces habría que pensar en éste último como un performativo trascendental o absoluto (“Yo puedo”, *I can*, *I may*) que garantiza todos los actos performativos singulares. “Indisociable del *Bewältigung* [...] sería, pues, el concepto de *pulsión de poder*, es decir de la habilitación, del “yo puedo”, *I can* o *I may*, y en particular del poder performativo”¹¹. Mediante esta lectura, Derrida retrotrae [*retraces*] tanto la pulsión de poder de Freud como la noción de lo performativo hacia una cierta tradición onto-teológica de la (auto-)posición absoluta de la soberanía. Esta lectura es notable en la medida en que, más adelante en el texto, a lo performativo se lo va a entender como acto inaugural de la convocatoria de los Estados Generales, y como un acto de autoridad en general. Por lo tanto, tiene lugar también un llamado a la revolución psicoanalítica a que tome en cuenta las mutaciones históricas de la soberanía, caracterizadas por la deconstrucción creciente de los Estados-nación (“los abandonos de

6 *Ibid.*, 270 [66 (traducción parcialmente modificada)].

7 *Ibid.*, 258 [45].

8 Para el modo en que Derrida comprende la soberanía, véase por ejemplo su referencia a la noción de Schmitt del soberano, en Jacques Derrida, *Rogues. Two Essays on Reason*, trad. Pascale-Anne Brault y Michael Naas (Stanford: Stanford University Press 2005), xi: “Schmitt definió al soberano de esta manera: aquel que tiene derecho a interrumpir el derecho” [*Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti (Madrid: Trotta, 2005), 9].

9 Derrida, *Without Alibi*, 244 [19].

10 *Ibid.*, 258 [44].

11 *Ibid.*, 258 [44-45].

soberanía, la armonización de las legislaciones, etcétera”)¹² y por las crecientes luchas contra las formas de crueldad “que resisten” y que despliegan la soberanía “resistente” de los Estados-nación (“contra los grandes vestigios de los castigos llamados “cruelles”, que siguen siendo el mejor emblema del poder soberano del Estado sobre la vida y la muerte del ciudadano, a saber, además de la guerra, la pena de muerte”)¹³. Luego de retomar la tradición nietzscheana y freudiana, Derrida anuncia su contribución singular a ella por medio de una referencia a un “pensamiento psicoanalítico por venir”. Explica que este pensamiento debería, en efecto, ocuparse del más allá de la soberanía y de la crueldad: de lo que es irreductible a la economía del principio auto-ponente de la soberanía, es decir, de lo incondicional sin soberanía o, dicho de otro modo, lo no-puesto, que interrumpe cualquier (auto-)posición absoluta o soberana. De hecho, esto incondicional tiene que ver con lo que la tradición de la soberanía sigue sin tomar en cuenta y que, no obstante, está admitido tanto en el pensamiento del principio absoluto o auto-ponente como en la economía que se le relaciona. “¿Hay, para el pensamiento, para el pensamiento psicoanalítico futuro, otro más allá, si se puede decir, un más allá que se sostenga más allá de esos *posibles* que siguen siendo *tanto* los principios del placer y de realidad *como* las pulsiones de muerte o de dominio soberano que parecen ejercerse siempre donde se manifiesta la crueldad?”¹⁴. Derrida habla de este más allá como de lo “imposible”, lo que no puede traducirse a ningún posible, esto es, lo que permanece intocado por cualquier acto singular de poder, de posición o performativo, y que, por ello, no es susceptible de ser considerado como un principio soberano o auto-ponente. Es evidente que lo que está en juego con la cuestión de lo imposible es la necesidad de pensar la vida sin soberanía y sin crueldad. “Dicho de otro modo, de muy distinto modo, ¿podemos pensar esto aparentemente imposible, pero imposible de otro modo, a saber, un más allá de la pulsión de muerte o de dominio soberano, por lo tanto el más allá de una crueldad, un más allá que no tendría nada que ver ni con las pulsiones ni con los principios?”¹⁵. Aquí Derrida llama a pensar la vida “sin” o “más allá” de principios o impulsos auto-ponentes y, por lo tanto, “sin” o “más allá” de una cierta tradición que desea o sueña removerla. Su contribución a esta tradición puede ser considerada como un cierto intento de pensar “sin” o “más allá” de ella.

Permítaseme volver ahora sobre la doble irreductibilidad y esencialidad de la crueldad y la soberanía. Derrida elabora las configuraciones de Nietzsche y Freud por medio de un comentario sobre ciertos pasajes clave de la correspondencia Einstein-Freud. Esto le permite plantear tanto la cuestión del compromiso ético-político como la cuestión de la Ilustración, dentro de

12 *Ibid.*, 258 [45].

13 *Ibid.*, 245 [21].

14 *Ibid.*, 241 [14].

15 *Ibid.*, 241 [14].

una cierta configuración de la vida y la soberanía. De este modo, Derrida evoca el llamamiento hecho por Einstein a instituir una “organización supranacional” (“una autoridad legislativa y judicial para arbitrar todos los conflictos que surjan entre ellos”) que implicase un “abandono incondicional, por cada nación, de (...) su soberanía”¹⁶, sea parcial o incondicionalmente. Y al hacerlo, nos invita a contrastar las palabras de Einstein, dando cuenta de “su pertinencia hoy”. No obstante seguir la petición, Derrida observa que “un tribunal internacional no tiene a su disposición necesaria para aplicar sus decisiones y por lo tanto depende de ‘influencias extrajurídicas’”¹⁷. Einstein reconoce el lazo estructural entre “fuerza y derecho” y, por tanto, el carácter esencial de la autoridad como “indiscutible y aplicable”. Derrida sugiere leer este lazo, que Einstein identifica agudamente con “poderosas fuerzas psicológicas”, como la pulsión de poder de toda Nación soberana, y, de este modo, como la soberanía en general. Por definición, corresponde a lo que en términos de Einstein, “[paraliza] los esfuerzos en vista de esta justicia internacional” y, con ello, cualquier “restricción de los derechos soberanos del Estado”¹⁸. De hecho, Einstein lleva más lejos todavía su comprensión de la soberanía, y conecta la pulsión de poder con una pulsión de crueldad (es decir, como Derrida sugiere, una pulsión de muerte), que Einstein encuentra en el hecho de que la gente esté dispuesta a sacrificar sus vidas a cambio de poder, y que describe como “una necesidad de odiar y de aniquilar”¹⁹. Derrida entiende las observaciones de Einstein como un intento de que la Ilustración o perfectibilidad, que cierta política progresista pueda pensarse a partir de la irreductibilidad de la crueldad y la soberanía. “¿Qué hacer con una irreductible pulsión de muerte y una invencible pulsión de poder en una política y un derecho *progresistas*, es decir, confiados, como en el Siglo de las Luces, en alguna perfectibilidad?”²⁰. Se trata de una pregunta que presupone la comprensión psicoanalítica de la crueldad, en la medida en que se distingue de cualquier intento de erradicar o remover la crueldad considerándola un rasgo no-esencial de la vida. Einstein quisiera mantener juntas la urgencia de una política progresista y la irreductibilidad y esencialidad de la crueldad. “Si la pulsión de poder o la pulsión de crueldad es irreductible, más vieja, más antigua que los principios (...), entonces ninguna política podrá erradicarla”²¹. Como anticipa Derrida en este punto, el pensamiento psicoanalítico de Freud sobre la crueldad describe a la Ilustración como indirección y negociación. “[La política] solo podría domesticarla, diferirla, aprender a negociar, a transigir, *indirectamente* pero sin ilusión, con ella, y es esta *indirección*, esta vuelta

16 *Ibid.*, 251 [33].

17 *Ibid.*, 251 [32].

18 *Ibid.*, 251 [33].

19 *Ibid.*, 252 [34].

20 *Ibid.*, 252 [33].

21 *Ibid.*, 252 [34-35].

diferente, este sistema de relevo y de plazo diferenciales, la que dictará la política optimista y a la vez pesimista (...) de Freud²². Aquí Derrida toma la noción freudiana de negociación, que más adelante va a estudiar haciendo referencia directamente al texto de Freud, y que va a rearticular en términos de un compromiso *deconstructivo* en nombre de una cierta vida sin crueldad. Como explicará, la indirección de Freud juega entre la irreductibilidad de la crueldad y un cierto concepto de vida que, de hecho, no podría identificarse con ninguna de las figuras de lo incondicional sin soberanía (imposible, etc.).

Remitiéndose a la obra de René Major, Derrida intenta explorar con mayor profundidad lo que Major llama la “ambigüedad de Freud” respecto de la crueldad. ¿Cómo podría ser posible reconocer la irreductibilidad de la crueldad y al mismo tiempo quererla erradicar? ¿Cómo se podría responder a cierto espíritu de la Ilustración bajo ciertas condiciones? “Por un lado, una ética y una política están implicadas allí, que se corresponden con una condena y tienden pues a una eliminación de la mentada crueldad, sin duda, pero al mismo tiempo, por otro lado, dado el carácter originario e indarraigable de la pulsión de muerte o de agresividad, al igual que de la pulsión de poder y, por lo tanto, de soberanía, no puede mantenerse ninguna ilusión en cuanto a la erradicación del mal”²³. Derrida enfoca la cuestión de la ambigüedad señalando el modo en que Freud *justifica* el compromiso ético-político contra la crueldad *dentro* de la comprensión psicoanalítica de la crueldad y de la soberanía. En primer término, nos recuerda que Freud inscribe la noción de crueldad “en una lógica psicoanalítica de pulsiones destructivas indisociables de la pulsión de muerte. Más de una vez hace alusión al ‘placer que se obtiene de la agresión y la destrucción’, a las ‘innumerables crueldades de la historia’, a las ‘atrocidades de la historia’, a las ‘crueldades de la Santa Inquisición’”²⁴. Implícitamente, aquí se sugiere que, en el desarrollo de una relación de poder, la crueldad ha de estar estructuralmente vinculada a la soberanía, es decir, tanto a una autoridad auto-constituyente como a un sistema de convenciones autorizadas que dependería de ésta. Freud analiza la estructura de la autoridad auto-constituyente, por ejemplo cuando da cuenta de la constitución de la comunidad y de su autoridad o ley. Allí Freud reconoce el rol constitutivo de la fuerza, es decir, de la (auto-)constitución absoluta del Yo-comunidad a través del sometimiento de la fuerza individual. “El pasaje de la violencia al derecho, es la puesta en común, la unión que hace la fuerza, *l’union qui fait la forcé*, como él dice en francés. El derecho deviene el poder o la violencia de la comunidad que, monopolizando la fuerza, se protege contra la violencia individual”²⁵. Freud pone en marcha la articulación fuerza-violencia-

22 *Ibid.*, 252 [35].

23 *Ibid.*, 267 [61].

24 *Ibid.*, 269s. [65].

25 *Ibid.*, 270 [66].

autoridad en sus observaciones sobre la imposibilidad de una “verdadero derecho internacional”: “la Sociedad de las Naciones no ha obtenido ese poder propio de una nueva unión porque los Estados separados no están dispuestos a renunciar a la soberanía de su propio poder. No hay, por lo tanto, todavía verdadero derecho internacional”²⁶. Al momento de leer estas observaciones freudianas sobre la crueldad, Derrida intenta asegurar el punto de partida del compromiso ético-político de Freud, a saber, la creencia psicoanalítica “en la existencia indeseable de pulsiones de odio y de destrucción”²⁷. Esta suposición debiera conjurar, en la búsqueda de cualquier compromiso ético-político, la ilusión de “una erradicación de las pulsiones de crueldad y de las pulsiones de poder o de soberanía”²⁸. En este punto, Derrida se fija en la elaboración, por parte de Freud, de la noción de “transacción”, lo que quiere decir que se fija en la chance de un compromiso económico y estratégico contra la crueldad. El rasgo “indirecto” de este compromiso sería compatible con la comprensión psicoanalítica de la crueldad como inerradicable y, al mismo tiempo, garantizaría la chance de cierto “progresismo”. “Lo que *hace falta* cultivar (...) es una transacción diferencial, una economía de la vuelta y de la diferencia, la estrategia, podemos incluso decir del método (...) de la marcha *indirecta*: una vía indirecta, siempre indirecta, de combatir la pulsión de crueldad. La palabra *indirecta* se articula como la bisagra de ese progresismo sin ilusión”²⁹. Nuevamente Derrida refiere la hipótesis de Freud a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, donde se entiende a la crueldad como sin contrario y, por ello, “ligada a la esencia de la vida y de la voluntad de poder”³⁰. Derrida reescribe la tradición en términos de un sistema diferencial de crueldad, y por lo tanto de fuerza y soberanía, donde los seres vivos no pueden hacer más que enfrentarse a la mutaciones de dichos principios. “Cuando hablo una vez más, en la doble huella de Nietzsche y de Freud, de una crueldad que no tendría término contrario o que, en todo caso, sería irreductible (...), quiero decir esto: hay sólo diferencias de crueldad, diferencias de modalidad, de calidad, de intensidad, de actividad o de reactividad dentro de la *misma* crueldad”³¹. En última instancia, uno podría decir que no es posible ningún compromiso ético-político que no sea indirecto, en la medida en que todo compromiso en general es un efecto diferencial del sistema crueldad/soberanía. Pero a estas alturas, por supuesto, uno podría comenzar a preguntarse en qué medida pueda ser posible seguir hablando de un compromiso ético-político o de una Ilustración. En otros términos: ¿cómo es que una política progresista de la indirección puede tener lugar

26 *Ibid.*, 270s. [67].

27 *Ibid.*, 271 [67].

28 *Ibid.*, 271 [67].

29 *Ibid.*, 271 [67].

30 *Ibid.*, 271 [68].

31 *Ibid.*, 271 [68].

dentro del sistema diferencial de crueldad y soberanía? Hacia el final de su lectura del pensamiento freudiano de la crueldad, Derrida explica que, en Freud, la fundamentación de la Ilustración o de un compromiso ético-político corresponde a una justificación “biológica” y que, por ello, vuelve a caer en una concepción “orgánica” de la vida. Derrida encuentra en la explicación psicoanalítica sobre la crueldad el principio del compromiso mismo. “Freud (...) continúa (...) arraigando en la vida, en la vida orgánica, en la economía protectora de la vida orgánica, es decir en uno de los polos de la polaridad, toda la racionalidad ético-política en nombre de la cual propone someter o restringir las fuerzas pulsionales”³². De manera que si comprendemos la vida, o el derecho a la vida, como aquello en nombre de lo cual se comprometen una cierta Ilustración o racionalidad, habría que entender estos “nombres” como estando referidos a la vida biológica u orgánica, que está no obstante marcada esencialmente por los principios de la soberanía y la crueldad. “Es así como justifica, por la vida, por la vida orgánica, el derecho a la vida (por lo tanto, implícitamente, la condena no sólo de la guerra sino de la pena de muerte [...])”³³. Como he intentado mostrar, Derrida está buscando una manera diferente de pensar la vida, a favor de la cual habría que tomar posición o evocar una Ilustración, y por tanto, está buscando otra noción de indirección en tanto la transacción entre tal pensamiento de la vida y una cierta irreductibilidad de la fuerza, la violencia y la crueldad.

A lo largo del ensayo, Derrida intenta pensar lo imposible *en el marco* [within] de un trabajo sobre las “verdaderas fuerzas que están en juego en la organización de [los] Estados Generales [del psicoanálisis]”³⁴. La preocupación por un análisis de la fuerzas implica una referencia constante a cierta tradición nietzscheana que piensa las fuerzas como diferencias de diferencias, tradición que Derrida recupera, por ejemplo, en “Firma, acontecimiento, contexto” o en “La *différance*” y también, en el ensayo que comento, en su lectura de la noción freudiana de indirección³⁵. En este caso, Derrida emprende una cierta explicación [*account*] tradicional de los Estados Generales como conjunto de performativos y convenciones que implican otros performativos que, en última instancia, descansan sobre un performativo trascendental consistente en el fundamento auto-ponente del

32 *Ibid.*, 274 [73].

33 *Ibid.*, 274 [73].

34 *Ibid.*, 254 [38].

35 Véase, por ejemplo, el intento por parte de Derrida de reinscribir el performativo de Austin en una cierta tradición nietzscheana, en Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1982), 322: “Austin ha debido sustraer el análisis del performativo a la autoridad del valor de verdad, a la oposición verdadero/falso, al menos bajo u forma clásica y sustituirlo por el valor de fuerza, de diferencia de fuerza (*illocutionary* o *perlocutionary forcé*). (Esto es lo que, en este pensamiento que es nada menos que nietzscheano, me parece señalar hacia Nietzsche; éste se ha reconocido a menudo una cierta afinidad con una vena del pensamiento inglés)” [*Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1989), p. 363]

“I can”, “I may”, etc. Esta explicación puede ser retrotraerse a una comprensión tradicional de lo performativo como el acto inaugural de una sesión, que es una comprensión en la cual Derrida se enfoca en “Firma, acontecimiento, contexto” y que puede hallar su origen en las observaciones de Benveniste a la teoría de los performativos de Austin³⁶. Se describe a los Estados Generales como “toda una *puesta* en escena ordenada según las deliberaciones comunes, dispuesta según las decisiones y las declaraciones performativas de los organizadores o incluso de los participantes”³⁷. La autoridad constitutiva de cada performativo singular de la escena presupone una autoridad auto-constituyente del “Yo puedo” soberano, su performativo absoluto o trascendental. Ahora bien, Derrida está comprometido con dar cuenta de un más allá de esa escena, de aquello que esa escena no toma en cuenta, es decir, lo que cualquier cualquier acto performativo deja intocado, lo no-puesto incondicional que previene la (auto-)posición o (auto-)constitución absoluta del “Yo puedo” soberano. “Desde entonces continúa ocultándoseles otra escena todavía invisible”³⁸. Lo imposible, que permanece más allá de los performativos y de los posibles, es la apertura misma de “toda la puesta en escena” de los Estados Generales, es decir, su apertura o exposición incondicional a lo que/a quien pase o al acontecimiento de lo otro [*the other*]. Para *referir* a lo imposible, Derrida pone a circular la figura metonímica de “el acontecimiento de lo otro” (“lo que/quien pase”), en la que el acontecimiento refiere a lo que permanece más allá de cualquier referencia y que, por ello, abre la referencia en general. “Ahora bien, lo que adviene, el acontecimiento de lo otro que llega, es lo imposible que excede y derrota siempre, a veces cruelmente, a aquello que la economía de un acto performativo, se supone, produce soberanamente, cuando una palabra ya legitimada saca partido de alguna convención”³⁹. La economía de las relaciones productivas, que corresponde a actos performativos singulares y

36 Véase Émile Benveniste, “Filosofía analítica y lenguaje”, publicado por primera vez en *Les études philosophiques* 18 (enero-marzo 1963) y más tarde en Émile Benveniste, *Problems in general Linguistics* (1966), trad. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables: University of Miami Press, 1971), pp. 231-8. [“La filosofía analítica y el lenguaje”, en *Problemas de lingüística general I*, (México, Siglo XXI, 1971 [1997]), 188-197]. Es muy interesante saber que este ensayo es un comentario de las actas de una conferencia acerca de los análisis del lenguaje ordinario que desarrollan los “filósofos de Oxford”: *La philosophie analytique* (Paris: Éditions de Minuit, 1962). Esta publicación incluye el ensayo de Austin “Performatif: Constatif” (pp. 271-281), que representa la fuente principal de las observaciones de Benveniste. Vale la pena recordar que Benveniste describe al performativo mediante una referencia al acto de abrir una sesión. Véase “Analytical Philosophy and Language”, p. 236: “Un verbo cualquiera de palabra, aun el más común de todos, el verbo *decir*, es apto para formar un enunciado performativo si la fórmula *digo que...*, emitida en las condiciones apropiadas, crea una situación nueva. Tal es la regla del juego. Una reunión de carácter oficial no puede comenzar hasta que el presidente ha declarado: *se abre la sesión*” [“La filosofía analítica y el lenguaje”, p. 194].

37 Derrida, *Without Alibi*, pp. 253-254 [*Estados de ánimo...*, p. 37].

38 *Ibid.*, 253 [37].

39 *Ibid.*, 254 [37].

que está legitimada por algunas convenciones que a su vez dependen de otros actos performativos hasta llegar al performativo trascendental, admite una apertura incondicional, es decir, su misma apertura a lo imposible, a lo que/a quien pase, o al acontecimiento de lo otro: “lo imposible más allá de todos los enunciados que instituyen, más allá de todas las convenciones, más allá del dominio, más allá del ‘yo puedo’, más allá de la economía de apropiación de un ‘eso está en mi poder’, de un ‘eso me es posible (...)’, tantas presunciones como implican siempre los actos performativos”⁴⁰. Podemos considerar a esta apertura incondicional, es decir, a este más allá de la escena, como la apertura misma de la economía de la vida, esto es, la escena de pulsiones y principios y, por tanto, como la vida más allá de esa economía y de esas pulsiones/principio: más allá “de todo principio de placer o de realidad, más allá de toda pulsión de poder y quizá de toda pulsión de muerte”⁴¹. A partir de esto, Derrida recurre a otro tropo de lo imposible: la hospitalidad incondicional o apertura incondicional al acontecimiento del otro, la “hospitalidad de la visita”, que refiere al hecho de que lo imposible permanece intocado por la economía del performativo y por consiguiente no se preocupa de él. Si entendemos esta economía como un conjunto de reglas o convenciones, lo imposible juega como lo que no se preocupa, o bien como lo que excede tales reglas y que, al mismo tiempo, al ser su apertura misma, juega como la hospitalidad incondicional permitida por cualquier forma condicionada de hospitalidad. “Hospitalidad de visita y no de invitación, cuando lo que viene del otro excede las reglas de hospitalidad y sigue siendo imprevisible para los huéspedes”⁴². El pensamiento de lo imposible pone en cuestión el presupuesto de una condición o de un principio trascendentales de la economía de los Estados Generales, el presupuesto de “un verdadero y soberano director de escena” como fundamento de todos los performativos singulares y de sus convenciones, de todo tipo de hospitalidad condicionada. Implícitamente, Derrida sugiere que lo por-venir es otro tropo de lo imposible y que, de este modo, la apertura de lo por-venir es la apertura misma de todo acto performativo. En efecto, todo acto performativo singular garantizado por el principio soberano de los Estados Generales, por el director de escena, está siempre, desde su mismísima apertura, excedido por lo por-venir. “Lo que es seguro es que ningún director pudo nunca prever ni programar cualquier cosa más allá del primer acto de la apertura. ¡Y ni siquiera!”⁴³. Siguiendo la lectura hecha por Benveniste del performativo de Austin como el acto inaugural de un director de escena, Derrida vincula el poder performativo o productivo de producir un evento, con un acto de autoridad o de institución de ley. Este acto presupone la tradición kantiana del “como si”,

40 *Ibid.*, 254 [37].

41 *Ibid.*, 54 [38].

42 *Ibid.*, 254 [38].

43 *Ibid.*, 254 [38].

que en última instancia consiste en una ley auto-legitimante, una ley que se da a sí misma su propia autoridad, un performativo o un poder trascendental, el principio de soberanía que se manifiesta por medio de actos crueles: “[el] acto inaugural que se supone produce el acontecimiento, el poder performativo del llamado o de la convocatoria que trae aparejado siempre el “como si” de una convención desde la cual, autorizado o autorizándose a sí mismo, un acto de autoridad detenta el poder de decir “yo puedo”, *I can, I may*”⁴⁴. Estas observaciones sugieren la tentativa de pensar la noción de lo performativo y sus convenciones, así como el “como si” kantiano, dentro de una cierta tradición metafísica de la soberanía y, por tanto, la tentativa de firmar un cierto compromiso con el *más allá* de tal tradición. Con esta idea [*insight*], Derrida argumenta que la idea de “auto-convocatoria” de los Estados Generales, es decir, de la autoridad performativa o productiva de la convocación, ha de ser desafiada tanto desde una perspectiva política como desde una perspectiva analítica. En su “opinión”, la suposición de que “estos Estados Generales se habrían dado espontáneamente su ley de manera *auto-noma*, bajo pretexto de que se habrían auto-convocado y no hetero-convocado, sería (...) una debilidad política, una denegación, incluso una dimisión analítica”⁴⁵. Quizá pueda entenderse esta doble perspectiva de lectura si tomamos en consideración que el pensamiento derridiano del “más allá” de la escena de los performativos consiste en un compromiso con lo incondicional sin soberanía ni crueldad (y con sus tropos, como el acontecimiento, lo otro, lo que/quien pasa, etc.). Más adelante en este mismo ensayo, Derrida va a hablar de la negociación como el estilo de este compromiso. Por otra parte, la hetero-convocatoria, en tanto la exposición incondicional o la apertura misma de lo performativo en general, no es tanto un principio auto-constituyente como lo no-puesto irreductible a cualquier (auto-)constitución absoluta. Derrida escoge el tropo de la heteronomía, es decir, de la ley del otro, para apuntar a lo incondicional sin soberanía que estaría admitido por la autoridad de la convocatoria. Ahora bien, como él mismo sugiere, podemos pensar este “más allá” del orden soberano y de la vida (en tanto marcada por la soberanía y la crueldad) en términos de una vida que permanece inalcanzable para este orden (“sobrevida”, de hecho) y en el nombre de aquello que, quizá, sería necesario llamar, o se llama, tomar posición. “Cómo una auténtica *auto-nomía* (igualitaria y democrática) se instituye, y *debe* hacerlo, a partir de una *heteronomía* que sobrevive todavía a lo que la sobrevive, a partir de una ley del otro, como venido del otro sobre-viviente, he aquí una de las formas de la pregunta ‘¿qué hacer?’, que quisiera llevar, sin coartada, más allá de toda soberanía y de toda crueldad posibles”⁴⁶. Unas pocas páginas más abajo,

44 *Ibid.*, 259 [46].

45 *Ibid.*, 264 [55].

46 *Ibid.*, 264 [55].

Derrida intenta considerar esta vida del otro como una fuerza por definición irreductible a todo performativo (trascendental o particular) y que juega, en efecto, como la apertura misma de lo performativo. “¿Se trata de una hetero-convocatoria de unos por el otro?, ¿o de una auto-convocatoria espontánea de fuerzas que todavía no tienen nombre?, ¿o de una hetero-convocatoria por la fuerza de otro aún innombrable, de visitantes inesperados, y de lo que arriban imprevisibles o no identificables?”⁴⁷. Y, dado todo lo que la configuración de términos como espontaneidad y fuerza auspician, lo que aquí está en juego es un psicoanálisis por venir que se comprometería con un principio de la vida completamente otro, es decir, con algo completamente otro (o más allá) que un principio estructuralmente soberano y cruel.

Por consiguiente, cuando Derrida se refiere al psicoanálisis por venir, o a lo que queda por pensar, está apuntando hacia aquello que ningún pensamiento es capaz de alcanzar. Se lo puede pensar como una tarea o como un horizonte del psicoanálisis y del pensar en general, pero solo en la medida en que es irreductible a cualquier tarea u horizonte y, por ello, es su apertura misma, su exposición incondicional a lo por-venir. “Puesto que lo que voy a nombrar a toda velocidad es lo que hace pedazos el horizonte de una tarea, es decir, excede la anticipación de lo que *debe* venir como posible”⁴⁸. Podemos entender el sistema soberano de los performativos y de los posibles (la escena del “como si”) como una economía, es decir, como un movimiento de apropiación bajo la condición de una autoridad auto-constituyente, que por definición no daría cuenta de lo que queda por pensar: de lo que permanece más allá de cualquier posibilidad autorizada o auto-autorizante de apropiación. “Lo que voy a nombrar desafía la *economía* de lo posible y del poder, del ‘yo puedo’. Se trata en efecto de la economía en todos los sentidos del término, la de la ley de lo propio (*oikonomía*) (...), la del Estado soberano, del derecho de la propiedad (...), y más ampliamente de todo lo que Freud llama también la economía psíquica. Llamo aquí a un más allá de la economía, por lo tanto de lo apropiable y de lo posible”⁴⁹. Derrida entiende la radical explicación freudiana [*Freud's ultimate account*] de la vida orgánica como un sistema económico en que el “acontecimiento” está producido o *performed* bajo la condición de un poder o de una autoridad soberana (“Yo puedo”, *I may, I can*, etc.). Lo que queda por pensar refiere, por lo tanto, a cierta “alteridad” del acontecimiento, a lo que está más allá del poder o de la autoridad performativas o productivas del “Yo puedo”, o bien, si lo miramos desde otra perspectiva, a aquello que el “Yo puedo” no puede hacer más que neutralizar y, de este modo, dejar intacto. “[A]propiación, lo posible como poder del ‘yo puedo’ (*I can, I may*), el dominio de lo performativo que domina todavía y por lo tanto neutraliza

47 *Ibid.*, 265s. [58].

48 *Ibid.*, 275 [75].

49 *Ibid.*, 275 [75].

[...] el acontecimiento que produce, la alteridad del acontecimiento, el advenimiento mismo del que viene⁵⁰. Derrida elabora la antinomia entre performatividad y alteridad del acontecimiento entre los polos de la neutralización y el exceso. La alteridad del acontecimiento “excede” al performativo neutralizándolo, en la medida en que no se preocupa por el performativo mismo y juega como su apertura (incondicional) misma. “Pero un acontecimiento, la llegada de un acontecimiento digno de ese nombre, su alteridad imprevisible, el advenimiento del que viene, esto excede incluso todo poder, todo performativo, todo ‘yo puedo’⁵¹. Por consiguiente, el más allá del pensamiento, en la medida en que excede la economía de la vida orgánica, es lo incondicional sin soberanía ni crueldad. Al pensar en ello, Derrida se compromete con lo que por definición excede al pensamiento. La afirmación de que hay tal tipo de incondicional es el performativo mismo de su compromiso. “Ahora bien, afirmaré que hay, es necesario que haya, alguna referencia a lo incondicional, un incondicional sin soberanía y por lo tanto sin crueldad, cosa sin duda muy difícil de pensar⁵². Por sí misma, esta “dificultad” implica un cierto compromiso o un cierto performativo. Como sugiere Derrida, habría que intentar pensar este incondicional en tanto estructuralmente admitido por la economía auto-constituyente de la vida orgánica, precisamente en la medida en que ésta no está constituida, es decir, no puede ser traducida a ningún término constituido de tal economía. “Es necesario para que esta condicionalidad económica y simbólica se constituya⁵³. Derrida invita a pensar lo incondicional excesivo como la exposición incondicional de una afirmación/sí originaria: la ley o el performativo del otro, irreductible a cualquier “Yo puedo” auto-ponente. Esta afirmación es la apertura misma, y también el más allá mismo de la economía de la vida orgánica: “la afirmación originaria *desde la cual*, y por lo tanto *más allá de la cual*, las pulsiones de muerte y de poder, la crueldad y la soberanía, se determinan como ‘más allá’ de los principios⁵⁴. En efecto, la afirmación o el compromiso de Derrida con una afirmación originaria ha sido ya siempre abierta y excedida (“avanzada”) por esta afirmación misma. Tentativamente, podemos entenderla como aquello que interrumpe cualquier auto-afirmación o auto-donación absoluta y, por ello, podemos entenderla como “sin” soberanía. “La afirmación originaria, que por adelantado así se adelanta, se presta más que se da. No es un principio, un principado, una soberanía⁵⁵. Se adelanta a sí misma en la medida en

50 *Ibid.*, 276 [76].

51 *Ibid.*, 278 [81].

52 *Ibid.*, 276 [76].

53 *Ibid.*, 276 [76, traducción parcialmente modificada].

54 *Ibid.*, 276 [77].

55 *Ibid.*, 276 [77].

que no deja de *prometerse*⁵⁶. En este punto, Derrida nos invita a pensarla como una “vida” completamente otra, como una vida que excede a la vida orgánica, como la apertura y el más allá de la economía de la vida, una noción no-teológica de la sobre-vida⁵⁷. Lo que aquí está en juego es la vida que queda por pensar, la vida que el pensamiento de la vida orgánica deja impensada: la vida que, para poder afirmarla, habría que tomar posición. “Se refiere a una vida, ciertamente, pero a otra vida que la de la economía de lo posible, una vida im-possible sin duda, una super-vivencia (...) la única que *valga* ser vivida”⁵⁸. Esta vida sin soberanía ni crueldad es aquello en el nombre de lo cual deberían jurar la Ilustración o el compromiso ético-político. Por tanto, la deconstrucción, en tanto pensamiento de esta vida excesiva, se despliega como una cierta Ilustración. Aquí Derrida marca la diferencia entre una cierta toma de posición *deconstructiva* a favor de la vida sin crueldad, y la versión [*account*] psicoanalítica de la vida orgánica, que es incapaz de fundamentar ningún compromiso ético-político contra la crueldad misma. “Por ejemplo, justificar un pacifismo, y el *derecho* a la vida no puede hacerse, de manera radical, a partir de una *economía de la vida*, o de lo que Freud alega, como escuchamos, bajo los nombres de una constitución biológica o de una idiosincrasia”⁵⁹. Derrida sugiere leer su interés último [*late focus*] por las “figuras de lo imposible” (como la hospitalidad, el don, el perdón, el quizá, etc.) como la afirmación performativa de la afirmación originaria, es decir, como el compromiso a favor de la vida sin crueldad. “Esta afirmación originaria del más allá del más allá se da a partir de numerosas figuras del incondicional imposible”⁶⁰. Pensar la vida excesiva podría ser la tarea de un psicoanálisis por venir, de eso que Derrida llama una “revolución psicoanalítica”. En este punto sale al escenario una noción completamente otra de indirección, que da cuenta de la negociación o de la transacción entre el polo no-negociable de lo incondicional sin soberanía ni crueldad, y el rasgo económico o performativo (y por eso mismo cruel) de cualquier afirmación o compromiso. En otros términos, la negociación es el performativo de un cierto compromiso por afirmar lo incondicional excesivo. “Pero lo que puede, *tal vez*, convertirse en tarea, mañana, para el psicoanálisis, para una nueva razón psicoanalítica, es una revolución que, como todas las revoluciones, transigirá con lo imposible, negociará

56 Para la estructura de este “prometerse” (o “anunciarse”) en el trabajo de Derrida, véase, por ejemplo, las siguientes observaciones extraídas de “Plato’s Pharmacy”, en Jacques Derrida: *Dissemination*, trad. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 128: “Vamos a verle [al *pharmakon*] prometerse al infinito y escaparse siempre por puertas ocultas, brillantes como espejos y abiertas a un laberinto” [“La farmacia de Platón”, en *La disseminación*, trad. José Martín Arancibia (Madrid: Fundamentos, 1975), 192].

57 Véase *Ibid.*, 276: “Eso no puede hacerse sino desde una *super-vivencia* que no debe nada a la coartada de algún más allá mitoteológico” [77].

58 *Ibid.*, [p. 77]

59 *Ibid.*, [77]

60 *Ibid.*, 276 [77].

lo no negociable”⁶¹. Por medio de una articulación entre psicoanálisis y razón, o entre psicoanálisis e Ilustración, aquí Derrida propone enlazar el “progresismo” con un pensamiento *psicoanalítico* de la vida sin crueldad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benveniste, Émile. 1962. *La philosophie analytique*. París : Éditions de Minuit.
- Benveniste, Émile. 1963. “Filosofía analítica y lenguaje”. *Les études philosophiques* 18 (enero-marzo).
- Benveniste, Émile. 1971. *Problems in general Linguistics* (1966). Trad. Mary Elizabeth Meek. Coral Gables: University of Miami Press.
- Benveniste, Émile. 1997. “La filosofía analítica y el lenguaje”. En *Problemas de lingüística general I*. México, Siglo XXI.
- Derrida, Jacques. 1975. *La diseminación*. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos.
- Derrida, Jacques. 1981. *Dissemination*. Trad. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1982. *Margins of Philosophy*. Trad. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, Jacques. 1989. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques. 1994. *Specters of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning and the New International*. Trad. Peggy Kamuf. London y New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1995. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2001. *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Trad. Virginia Gallo. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, Jacques. 2002. *Without Alibi*. Editado por Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2005. *Rogues. Two Essays on Reason*. Trad. Pascale-Anne Brault y Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.

61 *Ibid.*, 277 [78].