

ESQUEMÁTICA DE LA FILIACIÓN. LORAUX, DERRIDA Y LA ECONOMÍA SEXUAL DE LO POLÍTICO

CARMEN RUIZ BUSTAMANTE

Institut Catholique de Paris

RESUMEN: En el presente artículo damos cuenta de la importancia de las reflexiones de Nicole Loraux en torno a la autoctonía griega en *Políticas de la amistad* de Jacques Derrida, publicado en 1994. Concretamente, analizamos de qué manera esta cuestión de la autoctonía, trabajada por Loraux en diversos textos, es fundamental para la deconstrucción derridiana de la noción de democracia fraterna. Además de tal importancia, reparamos en la afinidad entre ambos autores: leer textos canónicos de teoría política pareciera implicar leer la economía sexual inscrita, mas no dicha, en ellos.

PALABRAS CLAVE: Loraux; Derrida; fraternidad; autoctonía; diferencia sexual; filiación.

Schematic outline of filiation. Loraux, Derrida and the sexual economy of the political

ABSTRACT: In this article we highlight the importance of Nicole Loraux's reflections on Greek autochthony for Jacques Derrida's *Politics of Friendship*, published in 1994. Specifically, we analyze the fundamental character of this question of autochthony, worked by Loraux in various texts, for the Derridean deconstruction of the notion of fraternal democracy. In addition to that, we examine the affinity between the two authors: to read canonical texts of political theory seems to imply the reading of the sexual economy inscribed, but not said, in them.

KEY WORDS: Loraux; Derrida; Autochthony; Sexual difference; Filiation.

Un discurso filosófico no tiene cómo ser sexualmente neutro,
así como no tiene cómo ser políticamente neutro

(S. Kofman, 1978)

Las palabras de Sarah Kofman que abren este artículo¹ marcan, de entrada, la apuesta de lectura: no hay discurso filosófico sexualmente ni políticamente neutro. Esta doble no neutralidad, que Kofman propone en *Aberraciones* a propósito de Comte, pero que vale como divisa para una cierta práctica de lectura, sugiere a contrabando que política y sexualidad parecen ser dos nociones más cercanas de lo que suele creerse. Esta cercanía se pone en movimiento en dos escrituras, a saber, la de Jacques Derrida y la de Nicole Loraux que, desde disciplinas y temáticas diferentes, exploran las implicaciones de esta proximidad.

Este artículo pretende mostrar que la deconstrucción derridiana de la «esquemática de la filiación» en *Políticas de la amistad* es deudora del trabajo de Loraux

¹ Este artículo se enmarca en mi tesis doctoral, dirigida por François-David Sebbah, «Le père au cœur de la vie. Vie, filiation, différence sexuelle» (tesis doctoral, Universidad París Nanterre, 2023). En dicho trabajo de investigación sostengo que las reflexiones de Jacques Derrida en torno a la vida, la filiación y la diferencia sexual pueden ser leídas como aspectos de una misma escena filosófica.

sobre la autoctonía y la división de los sexos en la Atenas clásica. Dicho en otras palabras, la deconstrucción de la democracia fraterna que Derrida emprende en 1994 se articula a partir de lo que podríamos llamar «contra-historia de la autoctonía» que Loraux desarrolla en diversos textos. Sin dichas reflexiones en torno a la autoctonía griega, el gesto derridiano no habría alcanzado la prolijidad de la deconstrucción del androcentrismo en política mostrando, a la vez, la denegación de la diferencia sexual como motor del concepto de fraternidad.

En la primera parte del artículo, analizamos la operación mediante la cual Derrida liga democracia, fraternidad y filiación, con particular atención a la naturalización de la ficción de la fraternidad natural. En la segunda parte, mostramos cómo las reflexiones de Loraux sobre la autoctonía y los mitos de Erictonio y Pandora aportan a la deconstrucción derridiana un elemento fundamental, a saber, la exclusión de las mujeres no es un mero efecto colateral del discurso cívico ateniense sino más bien algo estructurante, pero denegado. En la tercera parte, retomamos la cuestión de la vida para mostrar que la filiación, la diferencia sexual y el fundamento de lo político conforman un nudo cuyas hebras son separables reflexivamente pero no en el engranaje que se busca deconstruir.

1. EL AMIGO, EL HERMANO, LA ESQUEMÁTICA

El texto *Políticas de la amistad* se basa en la primera sesión del seminario aún inédito *Politiques de l'amitié* (1988-1989). Derrida describe dicho seminario como un largo prefacio o prólogo a un libro que le gustaría escribir algún día. En este prefacio de un libro por venir, se describe «una especie de escena preliminar»² que si bien es diferente de una escena primitiva, es próxima, de alguna manera, a una escena filial. La figura protagonista de este texto, a través de la cual se analiza la cuestión política, es la del amigo. Dicha figura parece nunca estar exenta de «una configuración familiar, fraternalista y, por tanto, androcéntrica de la política»³. Lejos de la noción de amistad propuesta por Derrida a propósito de la muerte de su amigo Paul de Man, donde la amistad se piensa desde el duelo imposible, la figura del amigo ha sido definida por la tradición en términos de verdad y proximidad. El amigo ha sido pensado en función de la proximidad y de la alianza familiar. El amigo es el más próximo, y la comunidad política, concebida como comunidad fraternal, está fundada entre hermanos. Es por ello que la amistad se funda en la igualdad. Para que haya fraternidad se necesitan «una ley y algunos nombres, símbolos, una lengua, compromisos, juramentos, se necesita lengua, familia y nación»⁴.

² Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger* (París: Galilée, 1994), 12.

³ *Ibid.*, 12.

⁴ *Ibid.*, 171.

El uso del masculino «amigo» no es un gesto ingenuo o distraído, sino más bien un gesto que marca el tema que atraviesa Políticas de la amistad, a saber, la cuestión del hermano y la fraternidad en el marco androcéntrico de la política: «Digo esto en masculino [el amigo, él, etc.] no con la violencia narcisista o fraternal de una distracción, sino para anunciar una cuestión que nos aguarda, precisamente la cuestión del hermano, en la estructura canónica, es decir, androcéntrica, de la amistad»⁵. El gesto de explicitar el masculino, sin naturalizarlo, permite introducir el problema del androcentrismo en la pregunta por la relación entre amistad y fraternidad.

La polis, como lugar de convivencia, como topos de cohabitación en el que se practican matrimonios y sacrificios, es analizada como la amistad misma. El telos de la polis, el proyecto que constituye una comunidad, es decir, el proyecto de vivir juntos o de vivir bien, no es otro que la amistad en general. Según Derrida, es este telos el que vincula amistad y política, al principio y al final: «La amistad sería originariamente y de lado a lado política»⁶. La amistad, por su parte, es analizada a través de la *philia*, la «fuerza de ligazón o atracción»⁷ que une polis y *fratía*. Esta última es entendida como «familia, generaciones, filiación, fraternidad en general»⁸. Recordando el *déjà-pas-encore* de Hegel y sus conceptos de familia, sociedad burguesa y Estado, Derrida afirma que lo político ya está ahí antes de lo político, con la familia: «La familia es una amistad, afirma claramente Aristóteles (*oikia d'estí tis philia*). *Oikia* es la familia, pero también es la casa en sentido amplio, la raza así como la domesticidad»⁹. Allí donde la política aún no existe, la familia contiene ya los dos rasgos de la política: la comunidad y la justicia.

Al reflexionar sobre la proximidad entre la figura del amigo y la del hermano, Derrida nota que «el concepto de lo político rara vez se anuncia sin cierta adhesión del Estado a la familia, sin lo que llamaremos una esquemática de filiación»¹⁰. Lo mismo para el concepto de democracia. Tanto el discurso griego como cristiano sobre la política son comprendidos en *Políticas de la amistad* a partir de la relación fraterna. Cuando Derrida dice «griego y cristiano», está al mismo tiempo ampliando esta delimitación con el propósito de «designar lugares hacia los que avanzaremos aún más tímidamente: el judaísmo y el islam, al menos allí donde la figura del hermano acumula tantas virtudes»¹¹. A pesar de esta sugerencia, no hay en el texto ningún análisis que explore tal hipótesis sobre el judaísmo y el islam. En cuanto a la tradición greco-cristiana, Carl Schmitt es el autor que será leído atentamente, sobre todo por el hecho de que sus reflexiones cristalizan la tradición política moderna. Si bien dicha tradición en

⁵ *Ibid.*, 16.

⁶ *Ibid.*, 225.

⁷ *Ibid.*, 226.

⁸ *Ibid.*, 226.

⁹ *Ibid.*, 226.

¹⁰ *Ibid.*, 12.

¹¹ *Ibid.*, 126.

la Europa del siglo XX se remonta al menos a Hegel, ella remite, sin embargo, a una tradición más antigua y amplia que forma parte de la herencia del discurso griego y cristiano. Al referirse a esta tradición, Derrida expresa que no se trata, sin embargo, de una fraternidad supuestamente natural, que diera a los griegos a pensar algo como la amistad. La fraternización política no tiene lugar entre hermanos naturales. La retórica re-naturalizante de la figura del hermano es puesta en cuestión con el propósito de analizar los riesgos políticos que esta conlleva, como el nacionalismo, el androcentrismo, el falocentrismo, entre otros. La amistad de los hermanos es ante todo una amistad de camaradas, fundada en la igualdad. Derrida alude a Sófocles, para quien Zeus es el garante de la paternidad simbólica: «Pues él nunca me llamó bastardo. Sino que a ambos se nos reconocía el mismo padre Zeus, mi Rey»¹².

Zeus, el padre simbólico, explica así el proceso de fraternización política. Este permite establecer «la igualdad de los hermanos aliados, y por ende la legitimidad genealógica, la fraternidad sin bastardía»¹³. Los hermanos unidos por alianza o convención se llaman, así, «hijos legítimos, puros de toda bastardía»¹⁴. Derrida muestra que tanto para Montaigne, como para Schmitt, como para tantos otros, la fraternidad «natural» (siempre fantástica y reconstruida) no es necesaria para la amistad perfecta. Al igual que la paternidad natural, la fraternidad natural sería inadecuada para la conveniencia en la familia: «la fraternidad de conveniencia espiritual es la esencia indivisible de la «amistad perfecta». La fraternidad natural no es más que un atributo, la fraternidad espiritual toda una esencia, la indivisibilidad misma del alma en el acoplamiento de la amistad soberana»¹⁵. Conviene detenerse en este aspecto enunciado que estructurará la argumentación posterior. Por un lado, la tradición que Derrida lee afirma que la fraternidad política no es natural sino espiritual, de conveniencia, pero por otro lado, esa misma tradición no cesa de re-naturalizar la figura del hermano mediado el recurso a metáforas de nacimiento, sangre, suelo. Es en este punto donde el trabajo de Loraux se vuelve indispensable en la medida en que sus reflexiones permiten evidenciar que lo que está a la base del discurso ateniense de la fraternidad es la denegación del reparto sexual.

Para Aristóteles, la democracia se basa en la igualdad entre los ciudadanos. Si el reparto comunitario implica más contrato y convención, más ley, entonces la democracia es más propicia a la amistad: incluso parece ser su destino. Mientras que la relación paterna es monárquica (o tiránica) y la relación entre un hombre y «su mujer» es aristocrática (u oligárquica), la relación entre hermanos es propiamente política o democrática: «Politeia es cosa de los hermanos (ton adelphon)»¹⁶. En este discurso sobre la amistad, el sujeto implicado

¹² Sófocles citado en Derrida, J., *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 229.

¹³ Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 229.

¹⁴ *Ibid.*, 230.

¹⁵ *Ibid.*, 207.

¹⁶ Aristóteles citado en Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 223.

es un hombre: en los tres casos, es posible notar que se trata de una relación que un hombre establece con alguien, ya sea su padre, su esposa o su hermano. Todas las categorías y axiomas que han constituido el concepto de amistad, remontándose a Aristóteles, Cicerón y Montaigne, han estado ligadas a nociones tales como:

el sujeto, la persona, el yo, la presencia, la familia y la familiaridad, la afinidad, la conveniencia (oikeiotes) o la proximidad, por ende, una cierta verdad y una cierta memoria, el padre, el ciudadano y la política (polítes y politeía) el hombre mismo —y, por supuesto, el hermano que capitaliza todo¹⁷.

1.1. Presencia, vida, filiación

Es preciso entonces prestar atención a la relación entre presencia (proximidad) y familia en su trama con la noción de amistad. La cuestión de la presencia como asunto predilecto de la metafísica, que Derrida ha analizado en varias ocasiones desde sus primeros textos, es un asunto de familia. En la lectura que Derrida hace del *Fedro* de Platón, lo que garantiza la verdad es la presencia del padre en el logos, su hijo. Dicha presencia, o proximidad, está garantizada por la naturaleza viva del discurso: «En tanto que viviente, el logos procede de un padre»¹⁸ mientras que la palabra escrita, huérfana de padre, está medio muerta: «un muerto viviente, un muerto en receso, una vida diferida»¹⁹. Las reflexiones sobre Hegel en Glas vuelven sobre el mismo punto: A partir de *El espíritu del cristianismo y su destino*, Derrida muestra el vínculo entre la cópula es y la relación filial padre-hijo: «El Padre es el Hijo, el Hijo es el Padre»²⁰, y la unificación de esta cópula es la esencia de la (es)cena cristiana. En otras palabras, lo que permite decir es, es la esencialidad de la esencia, la proximidad absoluta entre padre e hijo: «en toda proposición (Satz), la posición vinculante, aglutinante, ligamentosa de la cópula (Bindewort) es concilia al sujeto con el predicado, enlaza uno alrededor del otro para formar un único ser (Sein)»²¹. Esta es la posibilidad de la proposición ontológica en general. La noción metafísica de vida como presencia, que Derrida deconstruye en diversos textos, parece ir cada vez acompañada de la deconstrucción de una escena de familia cuyo reparto es falogocéntrico.

En la referencia a «una cierta verdad» y, por consiguiente, a «una cierta memoria», citada anteriormente, se encuentra la relación entre verdad, herencia y filiación. Si la verdad está garantizada en el logos vivo por la presencia del padre en el hijo, es porque el padre puede asegurar, garantizar, el querer-decir. Es esta presencia la que garantiza la memoria a través de la transmisión de la

¹⁷ Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 326.

¹⁸ *Ibid.*, 165.

¹⁹ *Ibid.*, 165.

²⁰ *Ibid.*, 67.

²¹ *Ibid.*, 67.

verdad como tal, en su pura presencia, sin mediación. He ahí la herencia androcéntrica, inscrita en las escenas textuales leídas por Derrida, en las cuales la cuestión de la filiación parece estar ligada a una noción metafísica de vida.

La cuestión de la vida en Derrida ha suscitado una atención sostenida en los estudios derridianos. Entre las diversas contribuciones que han abordado esta problemática destacan las reflexiones de Jean-Luc Nancy en torno a la *vie différante*²², las de Martin Hägglund sobre el ateísmo radical y la sobrevida²³, las de Francesco Vitale acerca de la biodeconstrucción²⁴, las de Mauro Senatore sobre el problema de la génesis y la deconstrucción del concepto filosófico de vida²⁵, las de Javier Pavez en torno a la sobrevida en su dimensión tanto fenomenológica como política²⁶, y las de Valeria Campos Salvaterra, que incorporan la dimensión de la violencia²⁷. Estos trabajos destacan aspectos diversos de esta problemática: fenomenológicos, políticos, epigenéticos, religiosos, entre otros. Sin embargo, la articulación específica entre vida, filiación y diferencia sexual en el dispositivo de la fraternidad política no parece haber sido abordada de manera sistemática. Esta articulación es la que nos interesa: cómo la noción metafísica de vida como presencia puede ser pensada a partir del dispositivo griego de fraternidad política, sobre una operación estructurante de denegación de la diferencia sexual. No basta con decir que la metafísica de la presencia se inscribe en una escena falocéntrica, sino más bien que dicha escena es una determinada escena de familia cuya operación fundante es la expulsión de la maternidad a partir de un determinado reparto sexual. Es por ello que proponemos que el trabajo de Loraux no comparece en *Políticas de la amistad* como referencia colateral, sino como una de sus apuestas decisivas: aquella sin la cual difícilmente podríamos medir la radicalidad del gesto derridiano.

2. FRATERNIDAD, NATURALIZACIÓN DE UNA FICCIÓN

La constelación entre política, filiación y vida se aprecia en *Políticas de la amistad* cuando se propone pensar lo político a partir de una «esquemática de la filiación» comprendida como vida:

²² Jean-Luc Nancy, «The Different Life [La vie différante]», *CR: The New Centennial Review* 10, n.º 3 (2010).

²³ Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford Univ. Press, 2008).

²⁴ Francesco Vitale, *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences* (Albany: State University of New York Press, 2018).

²⁵ Mauro Senatore, *Germes of Death: The Problem of Genesis in Jacques Derrida* (Albany: State University of New York Press, 2018).

²⁶ Javier Pavez, «Sobrevida y politicidad. Jacques Derrida y la promesa del presente viviente», *Enrahonar*, n.º 66 (2021), 115-142; Javier Pavez, «Jacques Derrida: la política de la sobrevida» (tesis de magíster, Universidad de Chile, 2013).

²⁷ Valeria Campos Salvaterra, *Comenzar con el terror: ensayos sobre filosofía y violencia* (Buenos Aires: Prometeo, 2022).

Una vez más, la cuestión abisal de la *phúsis*. Cuestión del ser, cuestión de lo que viene a nacer, a abrirse, a hacer brotar o crecer, a producir produciéndose. La vida, ¿no es así? Es así como se la cree reconocer²⁸.

Este pasaje se inscribe en la lectura de una escena específica, a saber, la antigua Grecia, donde el elogio de la tierra, particularmente, en el «Menexeno» de Platón, va de la mano del elogio de la fraternización. Parece ser la naturaleza la que dicta la ley. Según la oración fúnebre, se comparece ante los muertos evocando su nacimiento. No cualquier nacimiento, sino más bien el buen nacimiento, a saber, el proveniente de la tierra de Atenas. Es aquí donde comienzan las metáforas sobre los cuidados alimentarios de la madre para el crecimiento y desarrollo óptimos de los autóctonos y de sus ancestros. En lugar de rendir homenaje a los autóctonos muertos en la guerra, se trata más bien de rendir homenaje a una genealogía de la autoctonía. Se rinde así homenaje a aquello que dio a luz y alimentó (en este caso, la tierra), permitiendo que los cuerpos crezcan óptimamente y sean, así, capaces de ir a la guerra, pero sobre todo de reproducirse y testimoniar a través de su descendencia. Esto sería, pues, el subtexto, la base, del discurso político griego. Conviene aquí abrir un breve paréntesis crítico, pues uno de los riesgos de un análisis como este es esencializar lo que se llama «el discurso griego». Al usar la expresión «discurso griego», Derrida aclara no creer en un discurso o pueblo griego homogéneo o idéntico a sí. Las estructuras más estables y acreditadas del discurso griego refieren a la imagen ideal aplaudida por el pueblo y con la que este se identifica. No obstante, lejos de que el pueblo griego sea homogéneo o idéntico a sí mismo, se trata ante todo de una imagen ideal, de un «querer-ser» aquello que se representa. Esta precaución metodológica es importante: lo que se interroga no es Grecia, sino una determinada construcción ideológica que Atenas hace de sí misma y que la tradición política occidental hereda. De este modo, el objeto de análisis de Loraux es el dispositivo discursivo de la identidad, no una identidad real.

La fraternidad comienza con una creencia, es decir, con la naturalización de una ficción. Esta creencia forma parte de una comunidad regida por leyes específicas que constituyen una nación. Naturalizar la ficción de la fraternidad produce una política específica. La fraternidad necesita una ley, una familia y una lengua. La noción clave para entender la fraternidad, al menos entre los griegos, es la de autoctonía. Dicho esto, no ha de sorprender que Derrida comprenda la autoctonía como la naturalización de una ficción o creencia, o incluso de un fantasma. Al leer el «Menexeno» de Platón, Derrida remite al buen nacimiento, a la eugenesia y a la autoctonía: «El homenaje a la tierra y a la madre va de la mano con el elogio de la fraternización, más precisamente de la democracia fraterna»²⁹. La igualdad de nacimiento (isogonía) requiere necesariamente la igualdad ante la ley (isonomía). En la escena del «Menexeno», el nombre «democracia» se funda en la igualdad de nacimiento. Aquí parece

²⁸ Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 13.

²⁹ *Ibid.*, 115.

jugarse algo importante, a saber, que la democracia ateniense necesita decirse que es igualitaria porque todos descienden de la misma tierra, lo cual es a la vez una ficción y una eficacia política. Un elemento que caracteriza a esta escena es el carácter ficticio del propio discurso: lo que se oye de la boca de Sócrates es la reproducción fidedigna (o no) de un discurso. Una parte de dicho discurso correspondería a la improvisación de Aspasia, mientras que la otra no sería más que el plagio de los restos de una oración fúnebre pronunciada por Pericles. Este contenido ficticio que estructura el «Menexeno» lleva a Derrida a reflexionar sobre la autoctonía en la ficción del propio discurso.

Se ha escrito bastante sobre el carácter irónico³⁰ e incluso inauténtico³¹ del «Menexeno». En la nota a la edición de Flammarion, por ejemplo, Émile Chambry propone dar, como él mismo dice, con «la significación del Menexeno»³². Teniendo en cuenta el estilo literario de Platón y de la tradición estética que se centra en él como autor y no como filósofo, Chambry invita a leer el diálogo como una «broma en la que Platón se permite un humor satírico a costa de la retórica y de los oradores oficiales»³³. Lo que Platón «realmente» quería hacer con este diálogo era ridiculizar a los oradores que mentían para complacer a su público; oradores que no practicaban más que la adulación, sin preocuparse por la verdad. Para Chambry, esto ilustra y continúa el Gorgias, en la medida en que el cuestionamiento de la retórica, llevado a cabo mediante el humor satírico, está siempre presente. Lejos del interminable debate sobre el carácter serio o irónico del texto, o incluso sobre su inautenticidad, la lectura de Derrida presta más bien atención a la puesta en escena del texto. En lugar de discutir las denuncias y las ironías de este diálogo, Derrida se interesa a:

Los axiomas, las nervaduras conceptuales, las oposiciones y asociaciones que estructuran no solo el discurso griego dominante, sino también, por otra parte, en otro lugar, el discurso político menos irónico de Platón, en los lugares más numerosos de su «corpus», particularmente en la República, y precisamente en lo que se refiere al enemigo político, ya se trate de pólemos o stásis³⁴.

Además, el hecho de que la ironía del texto pasara desapercibida durante tanto tiempo se explica, según Derrida, por el hecho de que el contenido del discurso está compuesto de lugares comunes. Uno de estos lugares comunes es

³⁰ Remito a la introducción de Loayza (2006) al *Menexeno*, en la que presenta a un Sócrates irónico que denuncia el *elogio* a través de su elogio. Refiriéndose a la elocuencia verborreica y a las evidentes mentiras del panegírico, el autor considera válido interpretar el *epitaphios logos* de Sócrates como una simple broma.

³¹ Véase en David Engels, «Irony and Plato's Menexenus» en *L'antiquité classique*, n.º 81 (2012), 13-30; y en Goffredo Mameli Latanzi, «Il significato et l'autenticità del Menesseno», *La Parola del passato* 8 (1953), 303-306.

³² Émile Chambry, Notice sur le Ménexène, *Protagoras et autres dialogues* (París: Garnier-Flammarion, 1967), 290.

³³ *Ibid.*, 290.

³⁴ Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 125.

precisamente el parentesco fundado en el relato de haber nacido de la misma tierra. Por muy real que sea la comunidad natal, por muy fáctico que sea el conocimiento de haber nacido de la misma tierra, la fraternidad no escapa a la condición soñada:

Insistimos en esta condición: condición soñada, lo que llamamos aquí un fantasma, pues el lazo genealógico nunca será puramente real; su supuesta realidad nunca puede intuirse, siempre está presupuesta, construida, inducida. Siempre implica un efecto simbólico del discurso, una «ficción legal», como dice Joyce, en *Ulises*, a propósito de la paternidad³⁵.

El lazo filial nunca es puramente real en la medida en que hay, cada vez, un componente ficcional o soñado. El nacimiento es también un efecto simbólico del discurso. El interés de Derrida por el «Menexeno» para pensar la autoctonía en la antigua Grecia parece tener una influencia directa de Loraux. Esto se puede apreciar en el pasaje del «Menexeno», invocado en *Políticas de la amistad* a propósito de la autoctonía, a partir del cual Derrida añade una nota al pie para expresar su gratitud y deuda con Loraux, quien reflexiona precisamente sobre estas cuestiones. Retomado en *Políticas de la amistad*, en dicho pasaje Platón indica que «la causa de este régimen político es, para nosotros, la igualdad de nacimiento»³⁶. Un régimen que no provenga de la igualdad de nacimiento, de la igualdad de origen establecida por la naturaleza, será necesariamente un régimen desigual: «Las otras ciudades están constituidas por gente de toda procedencia, y formada por elementos desiguales, de lo que resulta en ellas la desigualdad de los gobiernos, las tiranías y las oligarquías»³⁷.

2.1. Autoctonía y exclusión de las mujeres

Las reflexiones de Loraux son indispensables para la deconstrucción derridiana de la complicidad entre autoctonía y fraternidad. Estas permiten profundizar en el análisis de la configuración familiar y fraternal de la política como una configuración androcéntrica, en la medida en que ponen de relieve el vínculo entre democracia griega y autoctonía al subrayar como decisiva la división sexual: la exclusión de las mujeres de la vida política de la ciudad se basa a su vez en la parentalidad, en la medida en que Atenas es una familia de hermanos ciudadanos. A este respecto, conviene precisar algo sobre lo cual Loraux insiste y que el comentario de Derrida, por la brevedad con la que cita a la helenista, no llega a tematizar suficientemente: no se trata simplemente de una exclusión de las mujeres, sino de una denegación de esa exclusión: se excluye y, simultáneamente, se borra el rastro de esa exclusión, de modo que el régimen excluyente acaba presentándose naturalmente como universal. Es esta doble operación la que sostiene la ficción de la fraternidad cívica. Es, además,

³⁵ *Ibid.*, 114.

³⁶ Platón citado en Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 117.

³⁷ Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 117.

la operación que el cuestionamiento de Derrida al androcentrismo político necesita para alcanzar su radicalidad.

La escena de «Menexeno» que será analizada tanto por Loraux como por Derrida es la siguiente: Menexeno regresa de la sala del consejo del ágora para reunirse con Sócrates. En el Senado se iba a elegir a un orador para pronunciar la oración fúnebre por los soldados que habían muerto durante el año. En respuesta a la observación de Menexeno, a saber, que el orador elegido probablemente tendría que improvisar y, por lo tanto, no estaría cómodo, Sócrates responde que los oradores tienen sus discursos ya preparados y que incluso la improvisación no sería muy difícil. Él mismo, Sócrates, al haber tenido a Aspasia como maestra, sería capaz de pronunciar tal discurso. El día anterior a su encuentro con Menexeno, Sócrates había oído a Aspasia improvisar una oración fúnebre sobre los mismos soldados. Este discurso improvisado se componía también de los restos de la oración fúnebre de Pericles, que Aspasia habría escuchado. De esta manera, la oración fúnebre no parece ser más que un eco de ecos que pasan por la improvisación que habla de los muertos.

Puesto que de lo que se trata es de pronunciar bellos discursos y rendir homenaje, Sócrates comienza su elogio a los soldados muertos evocando la nobleza de su nacimiento: sus antepasados «eran autóctonos y habitaban y vivían realmente en una patria, criados no como los otros por una madrastra, sino por la tierra madre en la que habitaban, y ahora, después de muertos, yacen en los lugares familiares de la que los dio a luz, los crió y los acogió»³⁸. Estas nervaduras conceptuales que, según Derrida, estructuran el discurso griego, inscriben precisamente lo que Loraux notó de la autoctonía griega: el deseo de prescindir de la madre. En este pasaje, el discurso sobre la autoctonía evoca directamente el imaginario de la maternidad, a saber, dar a luz, alimentar y acoger. Pero no son las mujeres³⁹ las que dan a luz, sino la tierra: es esta última la que engendra. A este respecto, el discurso va aún más lejos: «no ha imitado, en efecto, la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra»⁴⁰. Portar el alimento adecuado para el hijo sería prueba de maternidad, pues es lo que distinguiría a una verdadera madre de otra que solo pretendería serlo. Se dice que la tierra ateniense fue la primera y única en dar como alimento humano «el fruto del trigo y la cebada, con la cual se alimenta el género humano de la manera mejor y más bella, por haber engendrado en realidad ella misma este

³⁸ Platón, «Menexeno» en *Diálogos II* (Madrid: Gredos, 1983), 237b.

³⁹ Es importante precisar que el marco conceptual a partir del cual reflexiona Loraux, en concordancia con los diálogos de Platón, se inscribe en lo que hoy podría ser leído o interpretado como cisgénero, en la medida en que tales discursos suponen una relativa consonancia entre el género y el rol social esperado en función del sexo. A diferencia de tal escena, desde una perspectiva que toma en cuenta las complejidades aportadas por los movimientos contemporáneos transgénero, la maternidad puede también tener lugar en hombres transgénero. Para no naturalizar la relación entre maternidad y mujer, cabría entonces comprender estas reflexiones en el campo de fuerzas de una determinada escena, a saber, cisgénero, sin por ello suponer que dicho reparto de sexo-genérico es el único posible.

⁴⁰ Platón, «Menexeno», 238a.

ser»⁴¹. Puesto que es la tierra la que proporciona la mayor parte del alimento a la humanidad, es a ella a quien se le debe rendir homenaje y alabarla. La nobleza de la autoctonía está ligada al engendramiento, de modo que la virtud se entiende en términos de habitar, vivir y nutrirse de la madre tierra. El buen nacimiento de los caídos en la guerra se entiende a través de su linaje: ellos y sus antepasados nacieron de la tierra. Así, este linaje virtuoso, que necesita apelar a una cierta maternidad para explicarse, prescinde de las mujeres.

Aunque en principio se trata de un sistema político entre hermanos cuya fraternidad se basa en compartir la misma madre, puede haber conflictos dentro de tal sistema. A este respecto, Sócrates dice que una vez que la paz habría vuelto a la ciudad, «le llegó lo que suele suceder de parte de los hombres a los que tienen éxito: primero una rivalidad y, después de esta rivalidad, una envidia. Y esto puso en guerra a nuestra ciudad, contra su voluntad, con los griegos»⁴². Según este discurso, hay una diferencia entre una guerra «interna» y una guerra contra pueblos de otras razas (genos): en el primer caso, la ira no conduce a la destrucción de la comunidad; en el segundo, la ira lleva a la destrucción de los «bárbaros».

Como el odio de la ciudad se dirige a todo lo que es de naturaleza diferente⁴³, no es el odio ni la malicia lo que explica la guerra interna, sino más bien la mala suerte o «suerte inmerecida»⁴⁴. Según la oración fúnebre, se trata ante todo de superar esta mala fortuna perdonando y olvidando las desgracias del pasado. Una de las exhortaciones del elogio a los padres y madres de los hijos muertos es que no se lamenten en exceso. Deben ser conscientes de que sus dolientes quejas y lamentos no complacerán a sus hijos caídos: «si los muertos tienen alguna sensación de los vivos, de ningún otro modo nos podrían disgustar más que haciéndose daño y dejándose abrumar por las desgracias, mientras que muchos nos alegrarían si las soportaran con ligereza y mesura»⁴⁵. Puesto que los hijos muertos habrían tenido una muerte gloriosa, conviene rendirles homenaje en lugar de lamentarse en los funerales. Para olvidar las desgracias y rendir homenaje a los muertos, hay que cuidar a las mujeres y a los niños: «si se cuidan de ellos, si los mantienen y aplican a ello su mente, tal vez olviden mejor su infortunio y lleven una vida más bella, más recta y más agradable a nosotros»⁴⁶.

2.2. Homenaje sin lamentaciones: amnistía y stasis

Es interesante señalar que Loraux abordó también la cuestión del duelo y de la reparación de la fractura de la polis, pasando por la *belle mort*. Dichas

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, 242a.

⁴³ *Ibid.*, 245d.

⁴⁴ *Ibid.*, 243e.

⁴⁵ *Ibid.*, 248b-c.

⁴⁶ *Ibid.*

reflexiones, que van desde *Les expériences de Tirésias: Le féminin et l'homme grec* (1990) hasta *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque* (1999), ponen de manifiesto la inscripción de la diferencia sexual en los discursos oficiales de la antigua Grecia cuyo objetivo es administrar el duelo y desestimar el conflicto interno, otro nombre de la amnistía. La amnistía es comprendida por Loraux como un olvido de la política: en la medida en que la *stasis* es estructurante de la política griega, al olvidar el conflicto, se olvida la política como tal. He ahí la ideología cívica que promueve la creencia de una ciudad «una y en paz con ella misma»⁴⁷. A través de la tragedia, como bien comenta Patrice Loraux, Nicole Loraux habría leído los impensados del pensamiento griego, en la medida en que en la tragedia, estos se encuentran a cielo abierto⁴⁸. Es por ello que Nicole Loraux comprenderá la tragedia como lo antipolítico. Por antipolítico entiende «cualquier comportamiento que, conscientemente o no, desvíe, rechace o ponga en peligro los requisitos y las prohibiciones constitutivos de la ideología de la polis, que sustenta y alimenta la ideología cívica»⁴⁹. Existiría, así, otro principio aún más fundamental que el de la unidad y la paz, a saber, el olvido del conflicto. La división sexual, uno de los impensados del discurso oficial, habría introducido una de las divisiones denegadas: es la división de sexos la que inaugura la polis como familia dividida⁵⁰. Subrepticamente, pues a la división no se la nombra en las representaciones oficiales de la oración fúnebre: la historia nacional se cuenta ocultado lo más posible la *stasis*. Es en este punto donde la tesis de Loraux toca de manera más directa la cuestión derridiana de la fraternidad. Si la *stasis*, esto es, la discordia o el conflicto interno, es lo que el discurso cívico se ocupa de olvidar, entonces la fraternidad no es la condición primera de la polis, sino más bien un efecto que resulta del olvido. La fraternidad no precede a la *stasis*: es más bien lo que la eclipsa a través del discurso de la amnistía. Dicho eclipsamiento requiere, por lo demás, el borramiento de la narrativa de la diferencia sexual. Olvidar a las mujeres en el relato del origen autóctono no es entonces simplemente anecdótico o lamentable: es la operación necesaria al funcionamiento del discurso oficial. De esta manera, la ciudad ateniense se funda a partir del olvido de la división. En el «Menexeno», en efecto, se puede observar que la reconciliación, fundada en el nacimiento y la relación de parentalidad, toma un lugar más importante que la disputa interna: el llamado es a evitar las lamentaciones y llantos excesivos.

⁴⁷ Nicole Loraux, *La voix endeuillée : Essai sur la tragédie grecque*, Coll. NFR essais (París: Gallimard: 1999),

⁴⁸ Patrice Loraux, «Polemos/logos. Autour de l'oeuvre de Nicole Loraux», en *La guerre en performance dans la création littéraire*, coloquio internacional organizado por Martin Mégevand (París, 2014), <https://www.youtube.com/watch?v=hUUF254PccI>.

⁴⁹ Loraux, *La voix endeuillée : Essai sur la tragédie grecque...* 45-46.

⁵⁰ Loraux, *La cité divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Coll. Critique de la politique (París: Payot: 1997),

Además de ocuparse de los padres y madres de los difuntos y de los hijos huérfanos de padres muertos, la polis rinde homenaje a los difuntos mediante ceremonias anuales. Así, mientras la polis asume el papel de padre para los hijos huérfanos, asume el papel de heredero y de hijo para los muertos. En esta escena, una vez más, la transmisión y la herencia, así como cualquier relación filial, pasan entre padre e hijo. En el marco de la filiación y del homenaje que la acompaña, cuando aparece la madre, lo hace encarnándose en la tierra, por lo que se prescinde de la mujer. Cuando llega el momento de hablar de las madres como mujeres, la exhortación de la oración fúnebre es que estas eviten las lamentaciones; que guarden silencio, porque se trata ante todo de un homenaje y una celebración, no de una pérdida y un lamento. Es la celebración y el olvido de las desgracias lo que nos permite dar y recibir cuidados a los que se quedan. Así, las últimas palabras del discurso corresponden al mandamiento de seguir la ley en lo que esta proscribió respecto a las lamentaciones: «Y ahora que ya vosotros y los demás todos habéis llorado a los muertos según la ley, retiraos»⁵¹. Es posible lamentarse, pero de forma limitada, sin excesos. Luego hay que partir. Y olvidar.

3. ERICTONIO, PANDORA Y EL SUEÑO DE LA REPRODUCCIÓN

La importancia que Derrida concede al «Menexeno» reposa en varias razones. Este diálogo contiene axiomas conceptuales que estructuran tanto el discurso griego dominante como el discurso político de Platón. Como ha sido mencionado, para Derrida la ironía del discurso no impide que los aspectos que este aborda estructuren también el discurso político de Platón, en particular el de la *República*, que establece la figura del enemigo político a través de la cuestión del *polemos* y la *stasis*.

Una segunda razón es la cuestión del epitafio. La oración fúnebre que se despliega en este diálogo aborda temas que asedian el pensamiento de Derrida, como lo son el duelo y la herencia. No hay discurso sobre la amistad, es decir, sobre la fraternidad, que no incluya la cuestión de la muerte y la herencia: «El discurso de Aspasia llama a comparecer ante los muertos. Hay que responder ante los muertos, hay que responderles [...] En cierto modo, se les hace renacer, se les convoca evocando de nuevo su nacimiento. El juramento de este compromiso conjunto también se asemeja a un conjuro fraternal»⁵². El principio que está a la base de este compromiso es la autoctonía. La democracia (fraterna) evocada en la oración fúnebre recitada por Sócrates tiene sus raíces en el homenaje a la tierra y en el elogio de la confraternización. Esto lleva a Derrida a profundizar su reflexión sobre el viejo nombre [*le vieux nom*]

⁵¹ Platón, «Menexeno», 249c.

⁵² Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 115.

de democracia, y sobre la posibilidad de su reinscripción en otro campo de conceptos.

Sin Loraux no se habría escrito, tal vez, *Políticas de la amistad*. No, al menos, siguiendo las mismas pistas argumentativas. Como señala Derrida, con gran gratitud, aunque en una nota a pie de página sin mayor desarrollo, la obra de Loraux es indispensable⁵³. No solo por sus reflexiones sobre el vínculo entre democracia y autoctonía, sino también por sus análisis de los fundamentos de la división de los sexos en la política griega. En *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Loraux realiza un «viaje al país de los autóctonos»⁵⁴ a través de los mitos. Contrariamente a las y los historiadores de la Grecia antigua, que se afanan en excluir el mito de la polis para mantenerse fieles a lo «real», pero también contrariamente a las y los lectores de mitos que proclaman una especie de autonomía soberana del discurso mítico, Loraux inicia su reflexión partiendo del principio de que «el mito está siempre ya presente en la polis, entretejido en la multitud de sus manifestaciones y discursos, hasta tal punto que ni el historiador ni el lector de mitos debería, frente a este entretejido, poder elegir o excluir»⁵⁵. Así, leer los mitos griegos en su anclaje cívico implica pensar que es la polis la que habla allí donde el mito cuenta historias. La apuesta consiste en leer un mito ateniense ortodoxo, pero susceptible de ser descentrado, a saber, el mito de la autoctonía. Lejos del punto de vista que apunta a «lo real» para comprender la ciudad griega, se trata aquí de un «deseo de instalar el mito en la polis. La elección de Atenas: la ciudad que, en los estudios griegos, representa la patria del Mismo»⁵⁶.

La autoctonía en la cual se sumergen los análisis de Loraux es la que la ortodoxia entiende como el modo de aparición del primer ateniense. La agudeza de tales análisis la lleva a afirmar que las reflexiones sobre la ciudadanía hablan más de la división de los sexos o del parentesco que de política: «en esta historia del origen ateniense, donde los hombres salen de la tierra para entregarse a la diosa virgen, ¿qué lugar queda para las mujeres?»⁵⁷. A través de la oración fúnebre, Loraux analiza cómo las mujeres de Atenas fueron desposeídas de la función reproductora. Según la proclamación de la oración fúnebre, los hombres nacieron de la tierra, no así las mujeres. Esta desposesión, sin embargo, solo es imaginaria. En lugar de entender esta desposesión como una teoría ateniense de la reproducción, Loraux la toma como la negación de lo real, o la expresión de un sueño, a partir de la cual es posible explicar o relatar el origen sin pasar por las mujeres. Para explicar la autoctonía, el discurso ateniense remite a Erictonio, el primer ateniense autóctono. De las mujeres, nada se dice.

⁵³ Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 42.

⁵⁴ Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Coll. Textes à l'appui/histoire classique París: La découverte, 1981), 7.

⁵⁵ *Ibid.*, 10.

⁵⁶ *Ibid.*, 11.

⁵⁷ *Ibid.*, 12-13.

Aunque la adopción del mito de Pandora permitió a la ciudad de Atenas aclimatar «la raza [genos] de las mujeres», la existencia de la primera ateniense se encuentra sistemáticamente negada: «No hay primera ateniense, no hay, nunca ha habido, una ateniense: la práctica política no conoce ciudadana, la lengua no tiene nombre para la mujer de Atenas, hay incluso un mito para hacer de la exclusión de las mujeres el corolario de la invención del nombre ateniense»⁵⁸. Así, con la introducción de Pandora, se puede decir que existen «los autóctonos y la raza de las mujeres; los atenienses y las mujeres»⁵⁹. Pandora, en efecto, no procede de ninguna ciudad.

Loraux cuenta la historia del primer ateniense nativo, Erictonio, de la siguiente manera a partir del mito de Hefesto: Atenea logra huir del intento de violación de Hefesto. Al limpiar con un trozo de lana el esperma de Hefesto que se derramó en su pierna, lo arroja al suelo. Dicho gesto habría sido suficiente «para fecundar a Gè, la Tierra, que produjo un niño. Atenea lo acoge (lo levanta de la tierra) y supervisa su educación»⁶⁰. El mito de Erictonio narra que el nacimiento cívico ocurre mediante un desvío de un deseo truncado: lo que no penetró el cuerpo de la diosa acabó fecundando la tierra. La autoctonía es, así, producto de una violación fallida. Esta lamentable escena originaria no figura en los discursos cívicos oficiales que celebran la autoctonía, sino más bien en el mito que aquellos presuponen.

Es a través de la lectura de los mitos que la helenista e historiadora da cuenta de la imbricación ateniense de lo mítico y lo político. Sin mayor preámbulo, enuncia el objetivo, al que llama incluso «deseo», de su investigación: instalar el mito en la polis. La elección de Atenas se explica por el hecho de que Atenas es la patria de lo Mismo. Así, la hipótesis que guía sus reflexiones es que el mito «siempre está ya ahí, en la polis, entretejido en la multitud de sus manifestaciones y discursos»⁶¹. De esta manera, su proyecto consiste en leer los mitos en su anclaje cívico. Este anclaje hace imposible elegir o excluir el mito en nombre de lo político y de una historiografía más «razonable». También hace inviable el punto de vista que cree en la autonomía del discurso mítico, al defender un modelo de polis inmóvil, es decir, una idealidad. Mito y logos «comparten la escena teatral, en la confrontación, pero también en la complicidad»⁶². El mito de Erictonio encarna esta imbricación: por un lado, el deseo de contar la historia del origen sin recurrir a las mujeres; por otro, el hecho de que «la tierra tiene, bajo el nombre de patris, tanto que ver con los padres como con la madre»⁶³.

El primer aspecto del mito de Erictonio que Loraux analiza es su complejidad: por un lado, Atenea preside, pero también condensa, las tres funciones

⁵⁸ *Ibid.*, 14.

⁵⁹ *Ibid.*, 23.

⁶⁰ *Ibid.*, 28-29.

⁶¹ *Ibid.*, 10.

⁶² *Ibid.*, 72.

⁶³ *Ibid.*, 14.

que acompañan al nacimiento de un niño griego, a saber, las de madre, padre y nodriza. Cuando Ge y Atenea intercambiaron sus funciones, Atenea asumió el rol materno. Al reconocer y legitimar a Erictonio, después de que Ge se lo hubiera ofrecido, asumió también el papel paterno, al menos si se entiende paternidad en términos de estatus social y no biológico⁶⁴. Del mismo modo, al alimentarlo y cuidarlo, asumió también el rol de criadora. Loraux escribe:

A la vez trophos, padre y madre, la diosa asume estos tres roles y los supera a todos. Más allá de la oposición entre lo masculino y lo femenino, a la vez lo uno y lo otro y ni lo uno ni lo otro, Parthenos realiza a su manera el sueño masculino de los griegos: tener un hijo al margen de la actividad procreadora⁶⁵.

La complejidad del mito ya se instala aquí: en vez de una única narración unificada que fija una identidad para Erictonio, este asume varias: hijo de Ge, pero también hijo de Ge y Hefesto; incluso, hijo de Hefesto y Atenea. Si se consideran los tres roles asumidos por Atenea, también es posible añadir: hijo de Atenea. Sin embargo, si Atenea puede asumir tanto el papel de padre como el de nodriza o madre, esta complejidad o estos pliegues de un mismo personaje confirman una vez más el deseo androcéntrico de filiación sin reproducción, lo que para los griegos significaba: sin mujeres. El interés de este mito es que condensa el parentesco bilateral, por un lado, y la negación de la madre, por otro⁶⁶.

El sueño de la reproducción no sexuada está, sin embargo, contradicho por la ley y los hechos: el parentesco bilateral como condición de la ciudadanía griega. La definición de ciudadano implica, por un lado, la afirmación de la propia condición de aner y, por otro, la filiación biparental ateniense. Esta doble modalidad significa la enunciación de un valor (uno de los sexos es portador de todo valor) y de un hecho, del que el matrimonio es la condición necesaria. La autoctonía comporta, entonces, la siguiente contradicción: la polis se construye sobre la exclusión de las mujeres. Al mismo tiempo, estas mujeres reproductoras son integradas en la polis. La afirmación de la autoctonía se confronta constantemente a esta contradicción: «lo ideal, en el discurso de la andreia, sería olvidar que las mujeres existen; la referencia al parentesco nos devuelve constantemente a lo real»⁶⁷.

⁶⁴ Para ello, Loraux se remite al *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, en el cual Benveniste muestra que *pater* no designa al padre físico, sino a una paternidad clasificatoria, es decir, al nombre del padre. Véase en Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 1 (*économie, parenté, société*), Coll. Le sens commun (París: Minuit, 1969), 210-211.

⁶⁵ Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes...* 65.

⁶⁶ A propósito de la exclusión de la madre y del deseo mimético en filosofía de la experiencia del parto, véase Adriana Cavarero, *A pesar de Platón. Figuras femeninas en la filosofía antigua* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2024).

⁶⁷ Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes...* 21.

A pesar del contraste constante con la realidad, el deseo de una sociedad en la que la mayor parte de la acción se desarrolla entre hombres tiene una ventaja: «al contar el origen autóctono, nos deshacemos del otro sexo y excluimos del discurso cualquier referencia a la feminidad, que es un requisito previo para pensar en el estatus de aner más allá de la oposición entre hombres y mujeres»⁶⁸. En otras palabras, cuando se cuenta un mito sobre el origen de la autoctonía, como el del hijo del suelo cívico, Erictonio, se ponen en juego dos operaciones: por un lado, la exclusión de las mujeres; por otro, la negación y neutralización de la oposición sexual que opera, sin embargo, como fundamento de la polis. La exclusión de las mujeres es precisamente lo que permite la denegación inscrita en la reflexión, que prescinde de la oposición de los sexos, sobre el estatuto del aner. En este estadio de la reflexión, Loraux introduce otra complejidad a la tesis según la cual la exclusión de las mujeres fundamenta la vida política de las ciudades griegas. Sin negar esta tesis, ni minimizar su importancia, hay una invitación a reflexionar sobre las dificultades por las que atraviesa un discurso cívico al «pensar hasta las últimas consecuencias la exclusión de las mujeres»⁶⁹. No se trata solo de la exclusión de las mujeres, se trata sobre todo de la denegación de esta exclusión y de los beneficios que esta reporta. Dicho lacónicamente, no es la exclusión de las mujeres lo que funda la vida política de la polis, sino la denegación de esa exclusión. Es esta denegación la que da lugar al discurso y a la reflexión sobre el estatuto de aner. Esta distinción entre exclusión y denegación nos parece ser el aporte teórico crucial que Loraux hace a cualquier crítica de la fraternidad cívica. No basta con decir que las mujeres han sido excluidas de la polis; hay que mostrar cómo esa unidad, ese «adentro», se construye sobre un olvido fundamental. La fraternidad democrática no es un régimen que excluya casualmente a las mujeres, sino más bien un régimen que necesita excluirlas y necesita además olvidar que las excluye para así poder presentarse como universal.

En los epitafios de los siglos V y IV, el vocabulario del parentesco es el que triunfa, de tal manera que el discurso sobre la propiedad legítima de la tierra se desplaza en nombre de los valores familiares. No obstante, aunque estos valores ocupan un lugar central, la denegación de la maternidad persiste. Loraux remite al epitafio de Demóstenes, que dota a los atenienses de un doble origen, refiriéndose no a una madre y a un padre, sino a un padre y a la patria:

La tierra de los padres ocupa el lugar de la madre, hasta el punto de destituir incluso el signifiante: en lugar del binomio metro kai patris, la pareja pater/patris asume en adelante la función de una pareja parental, pero una pareja parental totalmente masculinizada⁷⁰.

Por último, la ley de Pericles del parentesco bilateral muestra que la autoctonía se refiere a la virtud de tener solo padres. Esto confirma que el rechazo

⁶⁸ *Ibid.*, 21.

⁶⁹ *Ibid.*, 25.

⁷⁰ *Ibid.*, 66.

en el mito no significa que el mito no esté, por ello, anclado en la polis. Según Loraux, los esquemas míticos, incluso reprimidos, dan pistas sobre la forma ateniense de pensar la polis, así como los deseos (y, por ende, las represiones) que la acompañan.

4. DECONSTRUCCIÓN GENEALÓGICA DE LA POLÍTICA: DEL FEDRO A LA DEMOCRACIA POR VENIR

El gesto de Loraux de prestar importancia a la operación de silenciamiento a la hora de leer la economía de un texto parece sintonizar con la premisa deconstructiva que abre «La farmacia de Platón», a saber, «un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado, la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece además siempre imperceptible»⁷¹. Siguiendo a Derrida, Sarah Kofman escribe que es imposible abordar un texto de frente «la lectura debe hacerse desde un ángulo»⁷². Si bien para Kofman es posible escribir sobre cualquier texto, incluyendo los de Derrida, dicha apuesta escritural debe hacerse «sin intentar comprender lo que quería decir o lo que sugieren sus textos»⁷³. Respecto del Fedro, pareció ser preciso el paso de veinticinco siglos para leer la textura de su composición, la economía de su escena, al menos como lo hizo Derrida. Concretamente, esto implicó dejar de considerar el Fedro como un diálogo mal compuesto, y mostrar que uno de los elementos que está en juego es una escena de familia cuya expulsión de la escritura, hijo huérfano, se hace en defensa de la palabra viva, del logos que tiene un padre que se hace presente. Ello no implica creer que la ley de composición de un texto se revelará un día a la percepción. Se trata más bien de una apuesta que se hace a sabiendas del riesgo y de la parcialidad de su jugada; de una lectura cada vez única, siempre por rehacer, en la medida en que el tejido de la textura se regenera indefinidamente. Se trata, pues, de «dar a leer»⁷⁴, de proponer una lectura que inscriba, a su vez, otras reglas de juego por leer, esto es, una vía de interpretación que no pretende ser definitiva. A sabiendas de la cripta alojada en cada texto y del parricidio que acompaña a cada inscripción textual, se trata entonces de abrir un campo de reflexión sobre cuestiones que no se dejan leer a primera vista, sin por ello pretender resolverlas definitivamente. Intentar leer deconstructivamente la economía de un texto, las fuerzas que operan en una o varias escenas, implica asumir un riesgo y la inscripción del resto.

⁷¹ Derrida, «La pharmacie de Platon» en *La dissémination*, Coll. Tel Quel (París: Seuil, 1968), 71.

⁷² Kofman, «Un philosophe “Unheimlich”» en Lucette Finas et al., *Écart. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Coll. Digraphe (París: Fayard, 1973), 148.

⁷³ Kofman, «Un philosophe “unheimlich”» en *Lectures de Derrida*, Coll. Débats (París: Galilée, 1984), 25.

⁷⁴ Derrida, «La pharmacie de Platon» en *La Dissémination...* 71.

La lectura que se ofrece en *Políticas de la amistad* apuesta por leer discursos políticos de la tradición en los que pareciera, a primera vista, que la diferencia sexual no desempeña ningún papel: «la mujer nunca aparece»⁷⁵. La sentencia, respecto de los textos de Carl Schmitt, es implacable: «el sujeto de la política no tiene sexo, y además siempre ha sido, de hecho, y en cuanto tal, un hombre, un grupo de hombres que determinan a su enemigo, y está determinado a “darle muerte físicamente”»⁷⁶. La invitación es, así, a considerar la cuestión de la diferencia sexual como estructurante del reparto político. En un gesto que acoge dicha invitación, propongo leer las reflexiones de Derrida sobre la noción de democracia, que se remontan a la antigua Grecia (y que la inscriben en una escena de fraternidad entre hermanos) como una prolongación y desarrollo de los análisis de Loraux del concepto de autoctonía, pensado por la helenista e historiadora desde la problemática de la división de los sexos. Así, dicho concepto, además de operar como un mito fundador de la ciudadanía, se vuelve crucial para comprender el pensamiento ateniense sobre la democracia, basado en la exclusión de las mujeres, de la cual la política occidental moderna y contemporánea será deudora.

La deconstrucción genealógica de las figuras políticas muestra que uno de los elementos subyacentes a las diferentes figuras de lo político es la autoctonía. Es por ello que los textos de Loraux son indispensables para las reflexiones de Derrida sobre la política griega. No solo porque la autoctonía ha sido un elemento esencial para pensar la política como un asunto de familia donde lo que cuenta es la legitimidad genealógica o la confraternidad sin bastardía, sino también porque la operación de exclusión de las mujeres (Loraux dirá denegación), que urge ser leída, se esconde en tal operación. Teniendo en cuenta esta puesta en escena de lo político, Derrida cuestiona la democracia fratocéntrica intentando pensar una amistad o una fraternidad sin lazos, entre individuos solitarios, más allá de la filiación o de la comunidad viva de la familia, de la cual es deudor el concepto dominante de democracia⁷⁷. No solo más allá de la operación de neutralización de la diferencia sexual, sino también de la noción de vida como presencia, que ha de ser sacudida: «La cuestión de la comunidad. ¿Cabría preguntarse lo que todavía quiere decir “común”, desde que la amistad lleva más allá de cualquier comunidad viviente?»⁷⁸.

A modo de conclusión, hemos sostenido que la deconstrucción derridiana de la fraternidad cívica es deudora, en un sentido más fuerte que anecdótico, del trabajo de Loraux sobre la autoctonía y la división de los sexos en la Atenas clásica. Esta deuda, reconocida por Derrida en una breve nota al pie, organiza

⁷⁵ Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 182.

⁷⁶ *Ibid.*, 182.

⁷⁷ Es en nombre de la «democracia por venir» que la deconstrucción genealógica del concepto dominante de democracia tendrá lugar. El propósito es «pensar, interpretar, poner en obra, otra política, otra democracia», que no remita a una nación, un país o a una creencia familiar. Véase en Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 128.

⁷⁸ Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger...* 329.

sin embargo aspectos decisivos: la lectura del «Menexeno», la articulación entre democracia e igualdad de nacimiento, la operación de denegación que sostiene el ideal cívico, la imposibilidad de pensar la fraternidad sin pensar al mismo tiempo la *stasis* que la fraternidad oblitera.

BIBLIOGRAFÍA

- Benveniste, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européens, tome 1 (économie, parenté, société)*. París: Minuit, 1969.
- Campos Salvaterra, Valeria. *Comenzar con el terror: ensayos sobre filosofía y violencia*. Buenos Aires: Prometeo, 2022.
- Cavarero, Adriana. *A pesar de Platón. Figuras femeninas en la filosofía antigua*. Tr. David Parada. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2024.
- Chambry, Émile. «Notice sur le Ménexène». En *Protagoras et autres dialogues*, de Platón, traducido por Émile Chambry, 285-292. París: Garnier-Flammarion, 1967.
- Derrida, Jacques. «La pharmacie de Platon». En *La dissémination*, 69-198. París: Seuil, 1972.
- Derrida, Jacques. *Glas*. París: Galilée, 1974.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger*. París: Galilée, 1994.
- Engels, David. *Irony and Plato's Menexenus*. *L'antiquité classique*, 81, (2012), 13-30.
- Häggglund, Martin. *Radical atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford Univ. Press, 2008.
- Kofman, Sarah. «Un philosophe Unheimlich». En *Écarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, de Lucette Finas, Sarah Kofman, Roger Laporte y Jean-Michel Rey, 107-204. París: Fayard, 1973.
- Kofman, Sarah. *Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte*. París: Auber/Flammarion, 1978.
- Kofman, Sarah. *Lectures de Derrida*. París: Galilée, 1984.
- Latanzi, G. M. *Il significato e l'autenticità del Menesseno*. *La Parola del passato*, 8, (1953), 303-306.
- Loayza, Daniel. «Introduction». En *Ménexène*, de Platón, traducido por Daniel Loayza, 7-58. París: Flammarion, 2006.
- Loraux, Nicole. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. París: La Découverte, 1981.
- Loraux, Nicole. *La cité divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. París: Payot, 1997.
- Loraux, Nicole. *La voix endeuillée : Essai sur la tragédie grecque*. París: Gallimard, 1999.
- Loraux, Patrice. «Polemos/logos. Autour de l'oeuvre de Nicole Loraux». Conferencia pronunciada en *La guerre en performance dans la création littéraire*, organizado por Martin Mégevand, París, 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=hUUF254PccI>.
- Nancy, Jean-Luc. «The Different Life [La vie différante]». CR: *The New Centennial Review* 10, n.º 3 (2010): 55-63.
- Pavez, Javier. «Jacques Derrida: la política de la sobrevida». Tesis de magíster. Universidad de Chile, 2013.
- Pavez, Javier. «Sobrevida y politicidad. Jacques Derrida y la promesa del presente viviente». *Enrahonar*, n.º 66 (2021): 115-142.

- Platón. «Menéxeno». En *Diálogos II*, traducido por Julio Calonge Ruiz, Eduardo Acosta Méndez, Francisco J. Olivieri y José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1983.
- Ruiz Bustamante, Carmen. «Le père au coeur de la vie. Vie, filiation, différence sexuelle». Tesis de doctorado. Universidad París Nanterre, 2023.
- Senatore, Mauro. *Germes of Death: The Problem of Genesis in Jacques Derrida*. Albany: State University of New York Press, 2018.
- Vitale, Francesco. *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*. Albany: State University of New York Press, 2018.

Institut Catholique de Paris
carmen.ruiz.bu@gmail.com

CARMEN RUIZ BUSTAMANTE

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2025]