



**JACQUES DERRIDA:
LO FEMENINO
EN DECONSTRUCCIÓN**

Tesis Doctoral.

Juana Isabel López Bernal.

Licenciada en Filosofía y CC. De la Educación.

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía

U.N.E.D., 2015

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía.

Jacques Derrida: lo femenino en deconstrucción.

Juana Isabel López Bernal. Lda. en Filosofía y CC. de la Educación.

Directora de la Tesis: Cristina de Peretti Peñaranda.

AGRADECIMIENTOS:

Este proyecto no hubiese podido ver la luz sin el consejo, las orientaciones, y el trabajo de mi directora, Cristina de Peretti, a quien siempre agradeceré la confianza y el trato que durante estos años me ha regalado.

Gracias a mis compañeros del grupo Decontra por aquellos años de trabajo en común, germen de este trabajo.

Este proyecto también tiene una deuda con Pedro, César y Carlos, a los que he les ha robado su tiempo: gracias por vuestra paciencia y comprensión. Gracias a mis padres y a mi familia por el apoyo incondicional recibido.

ÍNDICE

0. Introducción	6
0.1. Jacques Derrida.	6
0.2. Lo femenino	7
0.3. La deconstrucción.....	10
0.4. El repliegue.....	11
1. Cuestión de género	14
1.1. La ley del género	15
1.2. Khôra.....	23
1.3. Geschlecht	31
1.3.1. Geschlecht I: Différence sexuelle, différence ontologique.....	35
1.3.2. Geschlecht II: La main de Heidegger	39
1.3.3. Geschlecht IV: L'oreille de Heidegger. Philopolemología.	43
1.4. Jacques Derrida y el género.....	46
2. El cuerpo femenino de la deconstrucción.....	51
2.1. Disecciones: Entre el himen y la doble invaginación quiasmática.....	56
2.1.1. El himen.....	56
2.1.2. La doble invaginación quiasmática de los bordes.	65
2.1.3. Los labios.	67
2.2. Encarnaciones: figuras de mujer.....	69
2.2.1. La mujer	70
2.2.1.1. Mujeres aguadas.....	71
2.2.1.2. La mujer verdad.....	74
2.2.2. La madre.	84
2.2.2.1. La matriz confesada.....	85
2.2.2.2. Maternidad y matricidio.....	90
2.2.2.3. El resto de la madre.....	93
2.2.3. La amiga/La hermana	97
2.2.3.1. La familia de Hegel: la hermana.....	97
2.2.3.2. Antígona.....	99
2.2.3.3. La amiga.....	101
2.2.3.4. La fraternidad y la hermana.....	106
2.2.3.5. Jacques Derrida y Hélène Cixous: una amistad.....	110

3. La voz femenina de la deconstrucción.....	119
3.1. Polílogos.....	120
3.1.1. Pas	124
3.1.2. Feu la cendre	129
3.1.3. Droit de regards	132
3.1.4. Restitutions de la vérité en peinture	138
3.1.5. Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines.....	150
3.1.6. En ce moment même dans cet ouvrage me voici	156
3.1.7. Voiles	163
3.1.8. Sauf le nom.....	174
3.1.9. Et cetera	181
3.2. Destinaciones	188
3.2.1. Envois.....	188
3.2.2. Donner le temps	197
3.2.3. Voices II.....	203
4. Jacques Derrida y el feminismo.	210
4.1. El género.....	221
4.2. La diferencia sexual.	222
4.3. La identidad personal y colectiva.....	226
5. Conclusiones.....	231
6. Bibliografía.....	234
6.1. Obras de Jacques Derrida.....	234
6.2. Otras fuentes	235

0. Introducción

0.1. Jacques Derrida.

Jacques Derrida es uno de los pensadores más influyentes del pensamiento contemporáneo. Su obra es inmensa en todos los sentidos. Desde que en el año 1967 publicó sus primeros libros, su producción escrita ha sido vertiginosa. Más de 60 títulos, además de artículos, conferencias, entrevistas y participaciones en proyectos de toda índole. Incluso tras su muerte en el año 2004 la publicación de libros firmados por él no ha cesado, publicándose más de una decena de títulos en los diez años posteriores a su muerte. El interés por su obra también se ha acrecentado. Numerosos libros, biografías, artículos, tesis doctorales ha visto la luz en este período.

Desde finales de los sesenta Jacques Derrida ha elaborado compulsiva y pacientemente, con un trabajo incansable, una obra filosófica construida sobre cimientos que él mismo se ha encargado de minar. Esto que parece una contradicción no deja, en principio, de responder a una necesidad, no sólo de eso que llamamos su obra, sino también (como la deconstrucción pondrá al descubierto), del principio de aporético que descansa en el logos que instituye esta filosofía. El inmenso trabajo de Derrida ha sido recibido y situado bajo el abrazo de un término: deconstrucción. Y aunque el éxito de este término no fuese bien acogido por el propio Derrida, con el tiempo, y al convertirse en padre y madre de la deconstrucción, comenzó a sentir cariño por esa hija inesperada. Hasta tal punto que ha tenido que alimentarla y cuidarla, hacerse cargo de sus responsabilidades paterno-maternales. Lo cierto es que la deconstrucción y Jacques Derrida son en la actualidad indisociables. Y aunque la deconstrucción no es un término que se utilice exclusivamente para definir su obra o su tarea filosófica nosotros limitamos su uso a este contexto. Por lo tanto cuando hablamos de deconstrucción nos referimos exclusivamente a la obra de Derrida.¹

Acercarnos a su trabajo desde la estructura definida de una tesis doctoral no deja de ser un difícil ejercicio de equilibrismo. En primer lugar, porque desde la primera línea, hemos forzado, hemos violentado su labor, pues hemos comenzado hablando de su obra. Dos asignaciones impertinentes. La primera, la de obra. La segunda, el reconocimiento, la adscripción a Jacques Derrida de todo lo que ha escrito. Desde el planteamiento académico

¹ No tendremos en cuenta la deconstrucción en la teoría crítica literaria y su expansión en EE.UU. en el ámbito de la lingüística y la literatura.

tradicional nada hay de extraño ni, por otra parte, de ilícito. Es decir, Jacques Derrida ha firmado todo lo que ha escrito, el derecho de autor le reconoce. Y todo lo que ha escrito puede ser considerado su obra. Pero, por otra parte, buena parte de la comprensión de sus trabajos, de eso que llamamos deconstrucción, descansa en la salida de estos límites marcados, en la ruptura de las seguridades conceptuales en las que descansan también buena parte de las seguridades epistemológicas. Este cuestionamiento, que por otra parte no es un gesto nuevo sino que continúa y profundiza el cuestionamiento fenomenológico, convierte las aseveraciones de carácter general que hacemos sobre la deconstrucción, sobre el pensamiento de Derrida, en impertinentes. En cierto modo, esto forma parte de la tesis que sostendremos a lo largo de este trabajo: no podemos aislar el trabajo de Derrida, no podemos leer parcialmente; hemos de tener una visión de conjunto que nos dé cuenta del movimiento, de las idas y venidas que dibujan el mapa de sus intereses, de sus prioridades, de sus propósitos. Y estos son múltiples y multiplicadores pues el pensamiento de Derrida se ha acercado a numerosos temas filosóficos, éticos, sociológicos, antropológicos, psicológicos, políticos, artísticos...

0.2. Lo femenino

El objeto de nuestro trabajo queda definido en el título, enmarcado, por Jacques Derrida y la deconstrucción: lo femenino. Con este trabajo pretendemos acercarnos de forma exhaustiva a eso que hemos denominado femenino y que hemos convertido en motivo central de la deconstrucción de Derrida. Al decir que hemos convertido parece que hubiésemos realizado algún tipo de transformación, que hubiésemos forzado, desplazado de alguna manera lo femenino hacia esa posición centrada, que no central. Lo femenino se encuentra entre Derrida y la deconstrucción en la oración que da título a este trabajo porque lo femenino se encuentra alojado entre los textos de Derrida, en la obra de Derrida, si acordamos así denominarla. Cuando en el año 1991 George Bennington publica junto a Derrida su «Derridabase»² destaca ya en los apartados en los que divide el trabajo de Derrida tres relacionados específicamente con lo *femenino*: la diferencia sexual, la madre y la feminidad. ¿Se agota lo femenino en estos tres temas? Con este trabajo trataremos de demostrar que lo femenino que habita y recorre el trabajo de Derrida no es un elemento secundario o que pueda eliminarse sin afectar al conjunto. El trabajo de lo femenino tiene tal fuerza en la deconstrucción de Derrida que no podría comprenderse su obra sin esa potencia

² Bennington, G. y Derrida, J.: *Jacques Derrida*. Paris, Seuil, 1991.

deconstructiva que incorpora. Y eso es lo que pretendemos mostrar, cómo la estrategia de lo femenino se expande, como un virus, allí donde Derrida la incorpora. Mostrar su forma de hacerlo, sus efectos y sus consecuencias. Para ello hemos de realizar algunas precisiones. Pues lo femenino implica, desde su planteamiento, un principio de reasignación topológico. En primer lugar hemos de definir, o al menos tratar de precisar qué entendemos o podemos entender como lo femenino. No hablamos exclusivamente de la mujer, ni de la feminidad, ni de la madre, aunque, evidentemente tenemos que dirigirnos a ellas. Muchos trabajos se han centrado en el tratamiento específico o fragmentario de alguno de estos temas, señalado aspectos concretos o parciales de este femenino que incorpora la obra de Derrida. La figura de la mujer o de la madre han centrado buena parte de esos trabajos. Pero no hay un planteamiento de conjunto, un tratamiento de las múltiples formas que lo femenino incorpora en su obra y las diferentes maneras en las que funciona como elemento, como estrategia deconstructiva. Por eso nuestro trabajo se propone como un pliegue, como una invaginación de lo femenino en los textos de Derrida. De ahí que recorramos uno a uno los textos en los que lo femenino tiene un papel protagonista. No se trata de una colección de frases o de una taxonomía de términos femeninos. Hemos seleccionado aquellos textos en los que podemos mostrar cómo lo femenino se muestra y muestra una estrategia deconstructiva.

Especifiquemos pues, el objeto de nuestro trabajo: lo femenino en deconstrucción. Un motivo doble: por un lado cómo eso que denominamos femenino funciona como una estrategia deconstructiva y por otro cómo la deconstrucción afecta a eso que se denomina lo femenino, es decir, qué queda de lo femenino una vez que ha sido deconstruido. Para ello hemos de precisar el punto de partida, es decir, lo femenino. Lo femenino. Por una parte el adjetivo: el diccionario nos define como femenino aquello perteneciente o propio a la mujer, lo referido a ella, que posee los rasgos propios de la feminidad. Por otra parte tenemos el artículo neutro *le*, cuyo uso junto a un adjetivo provoca un efecto nominalizador que obliga siempre al uso masculino del adjetivo. Neutro que transforma en masculino. Ese lo femenino nos muestra también todo aquello que ha sido adscrito a la mujer, incluso la adscripción misma, con un efecto neutralizante. Nos muestra el efecto neutralizador del falogocentrismo. La diferencia sexual, la primera fractura, la primera diferencia, que es una diferencia secundaria, una diferencia que se establece necesariamente después del establecimiento de la diferencia misma. De ella surge lo femenino, este femenino que se ha construido en nuestras tradiciones culturales y que tiene también consecuencias éticas y políticas, que instaura y legitima un sistema de dominación y de organización. Derrida ha unido esta reflexión, desde

el comienzo, desde sus primeros trabajos, a la escritura. Al establecimiento de una separación, de una fractura también en el discurso filosófico, en el pensamiento, entre la voz y la grafía, entre el habla y la escritura. El mismo esquema de subordinación significativa para lo femenino y lo escrito frente a esa presencia imponente que garantiza el significado. Es lo que Derrida ha denominado falocentrismo. Los textos de Derrida están recorridos por elementos que podemos denominar femeninos, cuya pertenencia, como propio o referido a la mujer no parece cuestionable, pero también por lo femenino como marca gramatical que no necesariamente tiene que remitir a la mujer. Las palabras tienen género. Y lo femenino en Derrida también nos arrastrará hacia la diferencia gramatical de género. La deconstrucción tiene género femenino, la palabra, así como otras muchas, en francés: *la pensée, la parole, la vie, la mort, la dissémination, la cendre, l'écriture, la différance...* que forman parte de la compleja serie de indecibles en la estrategia conmovedora de la deconstrucción. Señalando lo femenino gramatical desplazamos la cuestión hacia el lenguaje, hacia la estructura textual de eso que denominamos realidad.

El trabajo de Derrida es un trabajo minucioso, que se inscribe y se escribe desde los textos que relee, que comenta, que analiza. Derrida vierte su escritura poblada de una retórica explosiva sobre estos textos, transformando la aparente seguridad conceptual de los mismos en una deriva de sentidos. Su uso del lenguaje y de su lengua, el francés, a la que imprime un ritmo y una sintaxis especial, provocan la necesidad de leer a Derrida en francés. La traducción, los problemas que la traducción genera, lo que se pierde, lo que no puede ser incorporado a otra lengua, lo que no puede ser dicho ni pensado de otra manera forma parte también de la reflexión que provoca la deconstrucción. Derrida trabaja en muchas lenguas, todas desde el francés³. En sus textos veremos continuamente la referencia a otras lenguas (griego, alemán, inglés...). Se dirige a los textos en los que trabaja tratando de situarse en su contexto lingüístico, en la especificidad idiomática propia de cada uno de ellos que nos ofrecerá renovadas posibilidades de interpretación, de lectura. Por eso, para dirigirnos a la obra de Derrida hemos tenido que hacerlo en francés. Cualquier traducción, por buena que sea, limita nuestra lectura. Lo femenino se esconde en los pronombres y los nombres. La traducción cambia el género de las palabras y aquello que en francés tiene una referencia femenina no la mantiene siempre en la traducción. Por ello hemos leído los textos de Derrida en francés y lo hemos citado en francés siempre que ha sido posible.

³ Cfr. Derrida, J.: *Le monolingüisme de l'autre*. Paris, Galilée, 1996.

0.3. La deconstrucción.

Como hemos mencionado, el término deconstrucción viene a aglutinar todo el trabajo de Jacques Derrida. De ahí su dificultad y su imposibilidad. No existe la deconstrucción, la deconstrucción si es algo, es un acontecimiento que sucede, que se da, en un contexto determinado, en una lectura determinada. Ya en el texto « Ponctuations. Le temps d'une thèse »⁴, en 1980, Derrida nos resume buena parte de la trayectoria de su pensamiento desde sus primeras publicaciones, así como su relación con el mundo académico francés y narra la salida de su pensamiento hacia un exterior, no sólo un afuera de las fronteras de Francia sino más bien, un afuera de las fronteras de lo establecido como lo académico. La ruptura de ese marco, el paso de la frontera hacia otras formas de discursividad que siguen, sin embargo, reclamando su solvencia, su encaje y su continuidad con un logos filosófico del que no se reniega. Derrida es heredero de ese logos, y reclama su herencia, la acepta y la transforma, con la responsabilidad de quien guarda, con la aceptación de la herencia, la memoria y el trabajo que esa herencia incorpora. La deconstrucción ha seguido ese camino, tratando de no dejarse apresar en la comodidad académica que ofrecen las instituciones, criticando la institución, del sentido y de la ley, desde dentro y desde fuera.⁵ Y sobre todo, desde dentro de una textualidad, de un contexto. La deconstrucción se da, se ofrece, en la lectura crítica que Derrida elabora de los textos que nos propone. Por eso hemos de remitir a ellos, hemos de dirigirnos a ellos, a los textos de Derrida, para seguir ese movimiento, para mostrar sus mecanismos, sus usos, sus trayectorias, los caminos que traza y los caminos que inunda y hace intransitables.⁶

⁴ Derrida, J. : « Ponctuations: le temps d'une thèse », en *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990.

⁵ « Quand je dis “plus que critique”, je sous-entends “déconstructive” (pourquoi ne pas le dire directement et sans perdre de temps ?). J'en appelle au droit à la déconstruction comme droit inconditionnel de poser des questions critiques non seulement à l'histoire du concept d'homme, mais à l'histoire même de la notion de critique, à la forme et à l'autorité de la question, à la forme interrogative de la pensée. Car cela implique le droit de le faire affirmativement et performativement, c'est-à-dire en produisant des événements, par exemple en écrivant, et en donnant lieu (ce qui jusqu'ici ne relevait pas des Humanités classiques ou modernes) à des œuvres singulières. Il s'agirait, par l'événement de pensée que constitueraient de telles œuvres, de faire arriver, sans nécessairement le trahir, quelque chose à ce concept de vérité ou d'humanité qui forme la charte et la profession de foi de toute université », en Derrida, J.: *L'université sans condition*. Paris, Galilée, 2001, pp. 14-15.

⁶ « [...] (mais la déconstruction n'est pas une opération critique, le critique est son objet ; la déconstruction porte toujours, à un moment ou à un autre, sur la confiance faite à l'instance critique, critico-théorique, c'est-à-dire décidante, à la possibilité ultime du décidable ; la déconstruction est déconstruction de la dogmatique critique », en Derrida, J.: « Ja, ou le faux-bond », en *Points de suspension. Entretien*. Paris, Galilée, 1992, p. 60.

La deconstrucción se nos ofrece también como un análisis⁷, pero como no podemos definir unas reglas (pues es precisamente el concepto de definición, la definición como operación en la que se instituye el sentido, un sentido que se fija en esa operación, lo que está en juego), trataremos de mostrar cómo la deconstrucción trabaja, cómo la deconstrucción se posa en esos textos y los transforma. Derrida ha señalado insistentemente que la deconstrucción no es un método, no es una estructura, no es un sistema de reglas que se pueda fácilmente volcar sobre una obra, sobre un texto, y provoque unos efectos siempre iguales, controlables y asimilables⁸. En ese mismo movimiento la deconstrucción se nos muestra como afirmativa, como podremos leer y comprobar en el desarrollo de nuestro trabajo.

0.4. El repliegue

Para comenzar a transitar este camino que nos hemos trazado, lo femenino en deconstrucción, hemos de situar un punto de partida. Nuestro punto de partida y de llegada serán siempre los textos de Derrida. No los abandonaremos. Para establecer cómo lo femenino marca y es marcado por la deconstrucción no debemos ir a buscar interpretaciones fuera de sus textos. Nuestro objetivo es mostrar lo que los trabajos de Derrida incorporan. Y para eso no podemos hacer lecturas parciales, saltar de un texto a otro, interrumpiendo de ese modo la lógica, la sintaxis particular que cada uno de ellos nos ofrece y que también pretendemos mostrar como uno más de los recursos que la deconstrucción incorpora. De ahí que nuestra lectura sea como una especie de repliegue de su obra. Una obra con la que estableceremos una especie de diálogo, una conversación, tal vez el mejor de los escenarios para que la deconstrucción pueda hablarnos, por lo que dejaremos que la voz de Derrida a

⁷ « Ce qu'on appelle la "déconstruction" obéit indéniablement à une exigence analytique, à la fois critique et analytique. Il s'agit toujours de défaire, désédimenter, décomposer, déconstituer des sédiments, des artefacta, des présuppositions, des institutions. Et l'insistance sur la déliaison, la disjonction ou la dissociation, l'être "*out of joint*", eût dit Hamlet, sur l'irréductibilité de la différence est trop massive pour qu'il soit nécessaire d'y insister. », en Derrida, J.: *Résistances de la psychanalyse*. Paris, Galilée, 1996, p. 41.

⁸ « Déconstruire, c'est un geste à la fois structuraliste et antistructuraliste: on démontre une édification, un artefact, pour en faire apparaître les structures, les nervures ou le squelette, comme vous disiez, mais aussi, simultanément, la précarité ruineuse d'une structure formelle qui n'expliquait rien, n'étant ni un centre, ni un principe, ni une force, ni même la loi des événements, au sens le plus général de ce mot. La déconstruction comme telle ne se réduit ni à une méthode ni à une analyse (réduction au simple) ; elle va au-delà de la décision critique même. C'est pourquoi elle n'est pas négative, bien qu'on l'ait souvent, malgré tant de précautions, interprétée ainsi. Pour moi, elle accompagne toujours une exigence affirmative, je dirai même qu'elle ne va jamais sans amour... », en Derrida, J.: « Le presque rien de l'imprésentable », en *Points de suspension*, ed. cit. pp. 88-89.

modo de cita se incorpore profusamente a nuestro texto. Hemos seleccionado los textos en los que Derrida ha deslizado lo femenino, como estrategia, como fuerza que disloca el discurso. Pero como nuestro trabajo pretende mostrar la deconstrucción y lo femenino en un mismo gesto necesitamos un planteamiento más general, no reducir nuestra investigación a una mera exposición de apariciones más o menos evidentes de figuras femeninas o que puedan ser reconocidas como tales. Si la deconstrucción y lo femenino tienen una oportunidad para mostrar que forman pareja han de hacerlo acompasadamente, juntos, en un mismo paso, como uno solo, como una sola. Por eso el recorrido de este trabajo a través de distintos textos señalará también la diversidad y la amplitud de los temas en los que Jacques Derrida se ha interesado y de los que nos ha ofrecido su aguda e inteligente reflexión.

En el primer capítulo tratamos de guiar la lectura de la cuestión del género, en un planteamiento amplio que acogerá cualquier tipo de diferencia. El problema de la diferencia, de la posibilidad de clasificación es a la vez lingüístico y ontológico, literario y político. El *telos* que dirige la distinción, la diferenciación, la clasificación ha guiado todo el pensamiento filosófico. Realizamos clasificaciones en el ser, en los valores, en los conceptos, en los juicios... El mundo se define porque podemos clasificar. Por lo que el primer interés de la deconstrucción se dirigirá a ese primer momento, a la posibilidad misma de clasificar, de distinguir, y a las leyes que instituye el logos, el discurso, cuando las distinciones se han realizado. Cuestión ontológica que veremos de la mano de Platón y Heidegger y a la que se unen también la gnoseología, la política, la literatura, la ética y la gramatología.

En un segundo capítulo, sin abandonar el género como cuestión que nos asediará durante todo el trabajo, situamos la diferencia sexual en un cuerpo de mujer, un cuerpo femenino, en su anatomía. Para dibujar la confusión, veremos la transformación que esta anatomía sufre, las operaciones que soporta, hasta acabar convertida en una prótesis de esa anatomía femenina, un suplemento, cuasi-concepto trascendental, alejado entonces de cualquier referencia a lo femenino, e incorporado así al trabajo de la deconstrucción. Aquí también lo femenino tomará cuerpo en distintas figuras de mujer que veremos desfilan ante nuestros ojos y que vendrán a cuestionar la idea de representación. Si la mujer ha sido representada de múltiples formas a lo largo de la historia de la humanidad, al hacer temblar el concepto mismo de representación, de mimesis, en el que el proceso de representación se ha configurado, todas estas representaciones se dispersarán en un marasmo de simbologías y significaciones que se elevan sin ninguna esencia a la que aferrarse. Las figuras de mujer que veremos aparecer comparten la familiaridad de la representación: la madre, la hermana,

la amiga reclamarán también una oportunidad para mostrar su fuerza deconstructiva y asestar un nuevo golpe al fallogocentrismo.

En un tercer capítulo revisaremos la voz de la deconstrucción, el matiz femenino, la diferencia sexual, de género, y gramatical, que acompaña a las voces de la deconstrucción. La deconstrucción es siempre más de una voz, más de una lengua, en la superación de ese discurso monolítico y fijo que se erige frente a otro. La conversación, la pluralidad de voces y de sentidos del discurso que nos ofrece la deconstrucción es el mejor ejemplo posible. Y esta nueva salida del género establecido se produce así bajo la forma de un nuevo dispositivo de lecto-escritura que Derrida nos ofrece: el polílogo. Hemos destacado una serie de trabajos de Derrida que utilizan el polílogo y en los que una voz femenina, reconocible como tal unas veces, insinuada como tal otras, se alza desde ellos. Cada uno de estos polílogos trabaja una temática diferente: la literatura, la representación pictórica, la identidad personal, la verdad, la teología negativa y Dios, la ética como ontología del otro, la ceniza y la huella, *et cetera...* o lo que es lo mismo: la deconstrucción. En este capítulo hemos destacado también otras voces femeninas que si bien no se muestran en forma de polílogo, son reconocibles como voces, llaman y reclaman, desde lo femenino, ser oídas. Estas voces se sitúan en la cuestión del don y el interesante cruce de caminos de la deconstrucción con el psicoanálisis, con Freud y Lacan.

En el último capítulo hemos planteado, en términos generales, la relación entre la deconstrucción y el feminismo. Se trata de leer a Derrida y no las interpretaciones y los caminos que su trabajo haya podido provocar en el seno del feminismo. Si bien es evidente que hay un innegable componente femenino en la deconstrucción de Derrida y una feroz crítica al fallogocentrismo, eso no implica necesariamente que su trabajo se pueda clasificar como feminista. Es nuevamente cuestión de género, de clasificación. Y si algo define al trabajo de Derrida, tal vez sea este adjetivo: inclasificable.

1. Cuestión de género

Todo comienza con el género. Sin generación no hay comienzo. Uno de los primeros retos a los que nos enfrentamos ya desde el planteamiento mismo del tema de esta tesis es el de dar cuenta de los términos, de los conceptos que utilizamos y que estamos tratando de vincular de un modo especial a la tarea deconstructiva de Derrida. El uso que del término femenino hacemos en el título de este trabajo parece dar cuenta de una seguridad conceptual que sin embargo es imposible sostener en deconstrucción. Qué sea lo femenino, lo perteneciente a la mujer, es algo, también, que carece de esa seguridad fuera del ámbito en el que la deconstrucción opera. Sin embargo, femenino es un término muy común, su uso es generalizado en diferentes contextos, pero en todos tiene en común el utilizarse de modo clasificatorio como opuesto a masculino. En ese juego de opuestos la adscripción o pertenencia a uno de estos términos excluye inmediatamente al otro. Serían pares irreconciliables, al tratarse de géneros opuestos, completamente diferentes. Esta distinción hace pertinente el acercamiento a la cuestión del género desde diferentes puntos de vista, desde los distintos usos semánticos del término. Es preciso situar la cuestión del género antes que la cuestión del género femenino o de la diferencia sexual. Para llevar a cabo esta tarea es preciso releer aquellos textos de Derrida en los que se establece esta cuestión, la del género, antes que la de la diferencia sexual. Aunque en algunos de estos textos es inevitable la alternancia temática, es decir, el género y la diferencia sexual se nos muestran en el mismo movimiento, aunque la diferencia sexual siempre es la ilustración del primer motivo, de la reflexión sobre el género, o bien, la incongruencia, la aporía, lo que resiste a esa clasificación inicial. Derrida, al igual que trabaja con otros conceptos filosóficos, no pretende establecer una nueva descripción del mismo, ni una reelaboración. El concepto es trabajado desde el interior, desde la aproximación etimológica, historiográfica, filosófica. Para trabajar así, la deconstrucción tiene que sumergirse en el océano contextual que estos contextos surcan, trazando nuevas huellas, adoptando nuevos matices.

Trabajaremos en este capítulo fundamentalmente tres textos en los que podemos realizar esa prospección del término género: *La loi du genre*, *Khôra* y el conjunto de trabajos dedicados a Heidegger y que llevan por título unificador *Geschlecht*. Nos interesa destacar en qué sentido Derrida abre un nuevo enfoque sobre la cuestión del género, un enfoque que se puede definir más bien como un desenfoque, ese *out of joint* que es preciso para salvar la

cuestión de un enfoque especular. La cuestión del género vendrá a ser una salida del género y en esa salida de género es donde podemos posteriormente situar la diferencia sexual y lo femenino que, al mismo tiempo, habrán servido para forzar esa salida.

1.1. La ley del género

El uso que del término género hace Jacques Derrida en numerosos escritos está ligado de manera inequívoca tanto a la operación deconstructiva (de la que es una más de sus estrategias) como a la cuestión de la diferencia sexual. Para observar cómo trabaja la deconstrucción el género vamos a realizar un recorrido por *La loi du genre* tratando de seguir este movimiento. Comienza Derrida esta conferencia con una especie de exergo:

NE PAS MÉLER les genres.
Je ne mêlerai pas les genres.
Je répète: ne pas mêler les genres. Je ne le ferai pas.⁹

No mezclar los géneros. Una sugerencia, una orden, una petición, un ruego, tal vez un ejemplo. No mezclar los géneros. ¿Es posible hacerlo? Para ello hemos de saber, hemos de poder delimitar, definir, qué es un género. Y para ello además hemos de delimitar a qué género de proposición, a qué tipo de frase corresponde este aserto inicial. Derrida nos propone dos hipótesis: entender esta frase como un constatativo, una proposición de género descriptivo, o bien como una orden. En esta segunda hipótesis está implicada de lleno la definición más tradicional de género pues toda orden implica ya la cuestión del límite y la cuestión de la ley. El imperativo alude a la autoridad, a la institución de la ley y la norma:

Et cela peut se dire du genre en tous genres, qu'il s'agisse d'une détermination générique ou générale de ce qu'on appelle la « nature » ou la physis (par exemple un genre vivant ou le genre humain, un genre de ce que est en général) ou qu'il s'agisse d'une typologie dite non naturelle et relevant d'ordres ou de lois qu'on a cru, à un moment donné, opposer à la physis selon les valeurs de *technè*, de *thésis*, de *nomos* (par exemple un genre artistique, poétique ou littéraire).¹⁰

Si hemos de situar la ley del género, es decir, la ley que establece cómo establecer géneros, tendríamos que hacerlo en un espacio intermedio entre estos dos géneros de género que no serían totalmente separables pero tampoco inseparables. Estaría en el origen de la primera distinción genérica, aquella que diferencia las cosas naturales de las que no lo son. Si

⁹ Derrida, J.: « La loi du genre », en *Parages*. Paris, Galilée, 1986, p. 251.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 253.

podemos generalizar, clasificar, distinguir, es en virtud de un estricta norma que obliga a evitar la confusión. Una norma que responde siempre a una necesidad ontológica y lingüística al mismo tiempo. Y es en ese imperativo, verbal y ontológico, en el que la frase « no mezclar los géneros » estaría sujeta a una prescripción de pureza: no se debe mezclar los géneros, los géneros no deben mezclarse.

Ainsi, dès que du genre s'annonce, il faut respecter une norme, il ne faut pas risquer l'impureté, l'anomalie ou la monstruosité. [...] Cette pureté appartient à l'axiome typique, c'est une loi de la loi du genre, qu'elle soit ou non comme on croit pouvoir dire, « naturelle ». Cette position normative et cette évaluation sont inscrites et prescrites à même la « chose même », si on peut ainsi nommer quelque chose du genre « genre ».¹¹

Entre los diversos géneros de género, Derrida desliza una pregunta, una sospecha que funciona también entre las dos interpretaciones que nos propone y que hace que todo gire nuevamente en torno a las posibilidades de delimitar, de definir, de interpretar el género de un discurso, de un texto.

Et si c'était impossible, de ne pas mêler les genres? Et s'il y avait, logée au cœur de la loi même, une loi d'impureté ou un principe de contamination? Et si la condition de possibilité de la loi était l'a priori d'une contre-loi, un axiome d'impossibilité que en affoleraient le sens, l'ordre et la raison?¹²

De este modo, según este principio de contaminación, esta « economía del parásito » que parece subyacer a la ley del género, el género será analizado como una ejemplificación. Para ello Derrida va a situarse en el contexto de un ensayo de Genette a propósito del género literario¹³. Destaca el hecho de que Genette, en su análisis general del concepto literario de « género », señala también la oposición naturaleza/historia, la pretensión (no de Genette, que ofrece una visión crítica) de que en los distintos géneros literarios pueda subyacer un esquema o sistema natural. Sin embargo esta oposición naturaleza/historia no es pensable desde la lógica de la contaminación que se ha destacado. Derrida insiste: el *género* es inclasificable, a pesar de ser un concepto que permite precisamente la clasificación. Incluso si remitimos a su etimología, *genos*, nos hace entrar en un laberinto de posibilidades: nacimiento, engendramiento, generación, raza, pertenencia familiar, genealogía clasificatoria y, por lo tanto, también clase. No agotamos aquí las múltiples significaciones del término género. Más

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Op. cit.*, p. 254.

¹³ Genette, G.: « Genre, "types", modes en "Genre" », en *Poétique. Revue de Théorie et d'Analyse Littéraires*. Paris, 1977, n° 32, pp. 389-421.

adelante remitiremos de nuevo a él cuando hablemos del término alemán *Geschlecht*, tanto en relación al uso feminista del término género como al análisis que Derrida realiza del mismo en el contexto de la obra de Heidegger. Tengamos en cuenta que el término género no pertenecería más a una clasificación natural que a una histórica. La posibilidad misma de clasificar es lo que está en juego. El concepto de género moviliza las clasificaciones, pero él mismo no puede estar regido por la lógica que propone. De hecho, es inclasificable. No hay una definición unívoca de género. Por ello la pertenencia del género a un ámbito natural o a un ámbito histórico es en cualquier caso posible. Pero se trata de una pertenencia muy especial. Desde el punto de vista de esta ley de la contaminación, de la ley del género, el papel que desempeñaría el concepto de género en el análisis del mismo vendría a ser para Derrida una suerte « de participation sans appartenance »¹⁴. Esta ley no estará limitada al concepto de género, sino que se extenderá a todo gesto clasificatorio, a cualquier rasgo delimitador de la pertenencia a una clase.

Je ne sais donc pas nommer le champ ou l'objet soumis à cette loi. C'est peut-être le champ sans limites d'une textualité générale.¹⁵

Por lo tanto, no estamos en el ámbito reducido de una reflexión sobre el género literario, ni siquiera en aquél más general de una reflexión sobre el concepto de género. La cuestión del género sobrepasa estos límites para hacernos ingresar de repente, casi sin darnos cuenta, en ese campo sin límites de una textualidad general. Una textualidad ésta que no está restringida exclusivamente a la escritura en cualquiera de sus géneros, ya que cuando Derrida habla de textualidad general está haciendo circular la estructura textual en otros ámbitos, o más bien, está deshaciendo la ilusoria frontera entre la escritura y el pensamiento, entre las estructuras que conforman un texto escrito y las mismas que conforman, a veces sin saberlo, la palabra, la voz, las ideas, etc., aquellos elementos que sustentan lo que Derrida ha llamado « metafísica de la presencia » y que parecerían estar ligados a una inmediatez del sentido que los privilegiaría frente al texto escrito, frente a la secundaria e innecesaria escritura.

Retengamos la cuestión del género como cuestión que excede a sus propios planteamientos y que nos revela una amplitud de ámbitos que parecía constreñida en su propia definición, y la textualidad general a la que nos abre. Y, por otra parte, recordemos que el término género remite siempre a un rasgo, un rasgo distintivo que hace que un texto, por ejemplo, sea una novela y no una obra poética. Este rasgo distintivo, sin el cual no hay

¹⁴ Derrida, J : « La loi du genre », ed. cit., p. 256.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 262.

posibilidad de diferenciación genérica (esta señal de pertenencia no pertenece) se encuentra instalado en el tiempo de un parpadeo. El tiempo de un parpadeo, tiempo suficiente para provocar la diferencia sin dejarse atrapar en ella. Un parpadeo: un instante en el que el ojo se cierra y se abre, permitiendo ver. Imposibilidad de discernir, casi, cuando está abierto, cuando cerrado. El parpadeo se produce sin darnos cuenta. Y así también, casi sin darnos cuenta, Derrida nos desliza su hipótesis:

[...] un texte ne aurait appartenir à aucun genre. Tout texte participe d'un ou de plusieurs genres, il n'y a pas de texte sans genre, il y a toujours du genre et des genres mais cette participation n'est jamais une appartenance. Et cela non pas à cause d'un débordement de richesse ou de productivité libre, anarchique et inclassable, mais à cause du trait de participation lui-même, de l'effet de code et de la marque générique. En se marquant du genre, un texte s'en démarque. Si la remarque d'appartenance appartient sans appartenir, participe sans appartenir, la mention de genre ne fit pas simplement partie du corpus.¹⁶

Esto formaría lo que Derrida denomina la « cláusula de género », haciendo mención también a la ley, a la forma jurídica, remitiendo nuevamente a esa ley del género. Esta cláusula hace posible el género mismo, hace posible la literatura como género, así como cualquier género literario o no, pero esta cláusula que se nos presenta como un parpadeo integra también la posibilidad contraria, un instante en el que la aporía, el principio paradójico de la ley del género reclama también su lugar. Y para no perder el hilo, para encarnar este discurso, Derrida nos ofrece un ejemplo, la lectura de una obra (publicada en forma de folleto) de Maurice Blanchot: *La folie du jour*.¹⁷ Derrida atiende tanto a los aspectos formales de su presentación como al contenido de esta pequeña obra de 32 páginas, calificando de « no finitas » el número de posibles lecturas que de ella podrían realizarse. Esto no responde a ninguna particularidad de este texto. Cualquier texto para Derrida tiene un número infinito de posibles lecturas. En lo que respecta a la cuestión del género, literario en este caso, señala Derrida que Blanchot no realiza ninguna mención de género. En otros textos el propio Blanchot ha clasificado sus textos situando, bajo el título, el calificativo de novela o relato. A pesar de que no hay mención de género expresa, la palabra relato aparece en unas cuatro ocasiones hacia el final del texto.

La cuestión del género se inscribe de lleno en este texto, pues él mismo trata sobre la posibilidad de contar una historia, de relatar una serie de acontecimientos, de ordenar, situar, organizar temporal y gramaticalmente. Enfrenta a un posible narrador con la necesidad de

¹⁶ *Op. cit.*, p. 264.

¹⁷ Blanchot, M.: *La folie du jour*. Montpellier, Fata Morgana, 1973 (Reed., Paris, Gallimard, 2002).

un relato exigido por los que representan la ley¹⁸. Un relato, el relato de una vida, la historia de un día o de lo ocurrido en las últimas horas. Da lo mismo. La posibilidad de estructurar bajo la forma textural, oral o escrita, una serie de acontecimientos, eso es lo que se cuestiona. Y al mismo tiempo, la posibilidad de incluir este posible o imposible relato dentro del espacio delimitado, normativo, que exigen al narrador los médicos que le asisten. De este modo hace que ingrese en una cuestión más amplia, en la estructura más general del género, nos sitúa en la frontera, en las líneas que delimitan unas cuestiones de otras,

[...] ligne de bordure et de débordement qui ne vont pas sans pli.¹⁹

Este pliegue se produce por la estructura misma del texto de Blanchot, que acaba igual que empieza, desdibujando el contorno definible del final y del comienzo, inscribiendo todo el texto dentro de un repliegue, que Derrida denomina con el nombre de invaginación:

Il vient prendre la forme d'une invagination par laquelle le trait de la première ligne, la « *border-line* » si vous voulez, se divise en restant la même et traverse le corpus que pourtant elle borde.²⁰

A esta primera invaginación le sucedería una segunda, una invaginación del borde inferior que haría imposible, bajo la misma estructura, decidir sobre si el relato ha tenido lugar o no, si el relato, como acontecimiento, ha sucedido, pues quien nos cuenta el relato nos dice que no ha podido contarnos un relato. El juego oscilante entre estas líneas, primera y última, nos sitúa ante lo que Derrida denomina « double invagination quiasmatische des bords »²¹. Este término complejo nos muestra en qué forma el texto envuelve al posible narrador, al yo que se ve obligado a relatar un suceso. Este yo quedaría fuera de las líneas trazadas, al mismo tiempo que incluido entre ellas, repitiendo una vez más esa ley de pertenencia sin pertenecer, haciendo imposible la decisión genérica.

¹⁸ En *La folie du jour*, el protagonista, tras haber perdido la vista, es recogido en una institución médico-social, bajo la autoridad de los especialistas médicos. Estos médicos representan también la ley exigen de él un relato de los acontecimientos que le han llevado hasta allí. Esta demanda se hace tanto en nombre de la ley como en su propio interés. Supone por tanto la necesidad del relato, la necesidad de un sujeto narrador que debe contar una historia, una exigencia que no viene de él mismo, sino de la ley que la institución médica, en este caso, representa.

¹⁹ Derrida, J.: « La loi du genre », ed. cit., p. 269.

²⁰ *Op. cit.*, p. 271.

²¹ *Op. cit.*, p. 272. La doble invaginación quiasmática de los bordes nos introduce no sólo en una estructura estilística, literaria o lingüística, sino también, en el tropo de la anatomía del cuerpo de mujer, que a veces dibuja y desdibuja los límites del mismo. Este trazar límites que se deshacen lo analizaremos con detalle en el capítulo que dedicamos al cuerpo femenino de la deconstrucción (Cfr. Capítulo 2).

Tout es récit, rien ne l'est, et le rapport de ces deux propositions, l'étrange conjunction du récit au sans-récit, nous ne aurons pas si elle appartient à l'ordre du récit.²²

Ha sido un largo recorrido para mostrarnos ese ejemplo del que hablamos al iniciar la lectura del texto de Blanchot. Un ejemplo, sí, porque en este juego contradictorio en que nos envuelve, nos muestra la ley del acontecimiento textual. La ley que determina la posibilidad o imposibilidad de un texto, en este caso, de un relato, como tal relato. El ejemplo está así aludiendo al texto mismo de la ley, y de este modo señala que la ley no es ajena al contexto del texto, no es exterior al contenido. Pero tampoco es reductible a él, pues perdería su carácter normativo. Si nos interesa dejar claro cómo se muestra esa ley, cómo es ejemplificada y cómo funciona, es porque el esquema que subyace a la misma es transportable a todo acontecimiento textual. Desde esa perspectiva, la ley del género vinculará también al discurso sobre la diferencia sexual, a la determinación genérica entre masculino y femenino, tanto en el contexto gramatical, como en el sexual.

La question du genre littéraire n'est pas une question formelle: elle traverse de part en part le motif de la loi en général, de la génération, au sens naturel et symbolique, de la naissance, au sens naturel et symbolique, de la différence de génération, de la différence sexuelle entre le genre masculin et le genre féminin, d'hymen entre les deux, d'un rapport sans rapport entre les deux, d'une identité et d'une différence entre le féminin et le masculin.²³

Analicemos ahora el texto de Blanchot desde esta diferencia entre masculino y femenino. El personaje protagonista se nos presenta bajo la forma gramatical masculina, se nos presenta, aventuremos esta lectura, como un hombre. En el texto podemos observar también cierta conceptualización de lo femenino, pero ésta no nos interesa tanto ahora como el hecho de que, en su forma de aparecer, lo femenino parece llevarnos hacia un tercer género, un género aparentemente neutro, cuya « neutralidad » estaría conformada por un gesto « doblemente afirmativo ». Este género neutro, que más adelante veremos aparecer en *Khôra* a propósito de una lectura del *Timeo* platónico, no sería un género de carácter negativo ni dialéctico. Fuera de estas posibles determinaciones, un tal « género » neutro, vendría determinado por una especie de exceso de género, por un carácter afirmado y reafirmado (sí, sí) mediante el que Blanchot parece oponer lo femenino a lo masculino:

²² *Op. cit.*, p. 274.

²³ *Op. cit.*, p. 277.

[...] j'ai pourtant rencontré des êtres qui n'ont jamais dit à la vie, tais-toi, et jamais à la mort, va-t'en. Presque toujours des femmes, des belles créatures. Les hommes, la terreur les assiège...²⁴

Estos seres que dicen sí a la vida y a la muerte, esta potencia doblemente afirmativa que incorpora la aporía en su seno no es un rasgo genérico (ese « *presque toujours* » lo imposibilita), sin embargo, la diferencia sexual se afirma respecto a ella. Pero una vez adscrita esa potencia afirmativa a lo femenino, a la mujer, encontramos en el texto de Blanchot un yo que se presenta bajo los rasgos de esto descrito como femenino:

[...] j'éprouve à vivre un plaisir sans limites et j'aurai à mourir une satisfaction sans limites.²⁵

Este yo puede decir, yo soy mujer, yo soy bella. Este yo es el que comenzó marcado gramaticalmente con el masculino y ahora, al finalizar el relato, parece convertirse en femenino, al estar marcado con las características de lo adscrito a las mujeres (casi siempre).

No mezclar los géneros, recordamos. « ¿Y si fuera imposible no hacerlo? » No sólo en este punto respecto a la diferencia sexual, anatómica, o gramatical, sino también respecto a los géneros literarios y la diferencia sexual. Esta mezcolanza de géneros permite al yo que narra cambiar de género (sexual y literario). Y esta transexualidad permite engendrar, generar, dar a luz, parir. Este yo se metamorfosea en madre. Y de modo peculiar engendra y da a luz a la ley y a sus representantes, el yo que detenta el derecho de autor. La ley no es una mujer, pero la condición de posibilidad de la ley se presenta bajo la forma, la figura de lo femenino: género femenino de la palabra ley, así como del pensamiento, *la pensée* en francés. Una ley que seduce sexualmente también, el elemento femenino de la ley atrae, se presenta como un juego:

La loi, dans son élément féminin, c'est une silhouette qui joue. A quoi? A naïtre, à naïtre comme personne.²⁶

Este nacimiento, este ver la luz de la ley es una locura, una locura, la locura que provoca la luz, la ley, la ley de la ley. Una locura que nace de la luz, una madre que nos presenta a su hija, la ley, cuya locura es asimismo su propio nacimiento, su querer nacer como persona. Una madre que hablaría así:

²⁴ Blanchot, M.: *La folie du jour*. Paris, Gallimard, 2002, p. 12.

²⁵ *Op. cit.*, p. 9.

²⁶ Derrida, J.: « La loi du genre », ed. cit., p. 284.

Je suis femme, et belle, ma fille la loi est folle de moi. Je spécule sur ma fille.
Ma fille est folle de moi, c'est la loi.

La loi est folle, elle est folle de « moi ». Et à travers la folie de ce jour, ça me regarde. Voilà, cela aura été mon autoportrait du genre.²⁷

Finalmente la descripción de la ley del género se realiza a partir del elemento femenino destacado por Blanchot. Esta madre tan especial no es el origen de la ley, da a luz la ley pero no la engendra. La ley está loca, y es la locura de la luz la que pone en movimiento la ley, la ley del género. La figura femenina que cobija, que alumbra esta ley, se sitúa en el ámbito indecible entre lo masculino y lo femenino.²⁸ Esta figura es previa a esa posible determinación. La ley de la ley del género queda fuera de lo determinable por el género. La figura femenina que aparece no puede por tanto ser clasificada como femenina genéricamente, no es femenina. A esta madre, que no es mujer, quizá podamos llamarla, como veremos *kbóra*.

Podemos señalar en esta reconstrucción algunos pasajes que son importantes para nuestra lectura. En primer lugar, la aparición del *himen*, un entre, que surgirá en la lectura que realicemos de *La double séance*²⁹, y que Derrida desliza también aquí entre los géneros masculino y femenino. Un himen, elemento anatómico femenino (o no), que viene a dar la mano al término invaginación, del que, como veremos tampoco podremos realizar una referencia directa e inequívoca al cuerpo femenino. El uso, por tanto, de estos términos que aluden a una cierta feminización del discurso, a una resexualización del mismo en forma femenina, es un uso que confunde. Confunde los géneros, mezclándolos, y confunde los géneros delimitándolos. Ahora bien, esta es una lectura, un punto de vista, un acercamiento al texto de Blanchot de entre las infinitas posibilidades de hacerlo que ya nos refirió Derrida. Por lo tanto, la ejemplaridad del texto a la que aludimos anteriormente se deshace. Este texto no habrá sido finalmente tan ejemplar, ni con relación a la cuestión de la ley del género, ni con relación a la cuestión que nos ocupa. Pero, al mismo tiempo, nos habrá dado ejemplo, pues en él podemos observar que la cuestión de la diferencia sexual es privilegiada por Derrida como estrategia deconstructiva. No una diferencia sexual clásica en la que los

²⁷ *Op. cit.* p. 286.

²⁸ En lo que respecta a la forma femenina de la ley, no es una cuestión que suponga que lo relativo a la ley tiene características exclusivamente femeninas o que la ley, por su género gramatical pueda adscribirse a una serie de categorías que hagan alusión a la mujer. La referencia a la ley como femenina se inscribe en el contexto del texto propuesto. «Pour ce que concerne la loi, si dans tel ou tel texte je lui ai reconnu une figure féminine, je pense en particulier à un texte sur *La folie du jour* de Blanchot, cela n'est pas constant, la figure masculine lui est aussi appropriée.» Derrida, J.: *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Paris, Editions de l'Aube, 1999, p. 28.

²⁹ Derrida, J.: «La double séance», en *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972, pp. 215-347.

géneros masculino y femenino se oponen. Ya hemos visto que la ley del género nos impone una confusión, un himen o matrimonio de los géneros. Y en esta ceremonia de la confusión, el oficiante es ella, la figura de la mujer o lo femenino que Derrida destaca del texto de Blanchot, y que responde a una nueva manifestación de género: lo femenino deviene neutro (previo a las determinaciones) y hace que lo masculino devenga femenino, reiniciándose el proceso, como en el texto de Blanchot, sin principio ni final.

Esa cláusula del género y la hipótesis planteada se han dibujado con este ejemplo. Pero esa cláusula es también una esclusa.

La clause ou l'écluse du genre déclassé ce qu'elle permet de classer. Elle sonne le glas³⁰ de la généalogie ou de la généricité auxquelles elle donne pourtant le jour. Mettant à mort cela même qu'elle engendre, elle forme une étrange figure, une forme sans forme, elle reste à peu près invisible, elle ne voit pas le jour ou ne se donne pas le jour. Sans elle il n'y a ni genre ni littérature mais dès qu'il y a ce clin d'œil, cette clause ou cette écluse de genre, à l'instant même où s'y entament un genre ou une littérature, la dégénérescence aura commencé, la fin commence.³¹

1.2. Khôra

Ya en « La loi du genre » hemos visto aparecer la posibilidad de un género inclasificable, un género situado fuera de las oposiciones clásicas del género, por un exceso, por una demasía de género, por el deslizamiento de una confusión, de una fuerza afirmadora que provocaría una ruptura en la línea divisoria entre los géneros masculino y femenino. Podemos situar la cuestión del género en un contexto diferente, en la lectura que Derrida realiza del *Timeo* platónico, para encontrar en ella algunas similitudes en la estrategia deconstructiva que sacaría a la luz nuevamente las dificultades que el pensamiento sobre la cuestión del género plantea. En la lectura que Derrida nos ofrece del *Timeo* «*khôra*» ocupa un lugar privilegiado pues es la astilla aporética que hace saltar el texto platónico. Nos interesa aquí porque

[...] le discours sur la *khôra* est aussi un discours sur le genre (*genos*) et sur différents genres de genre(...) La *khôra* est un *triton genos* au regard de deux genres d'être (immuable et intelligible/corruptible, en devenir et sensible), mais elle semble

³⁰ Cfr. Derrida, J.: *Glas*. Paris, Galilée, 1974. En este trabajo señalaremos el carácter inclasificable de muchos de los textos de Derrida, que responden a esa hipótesis que planteamos de salida o exceso de género de la obra de Derrida. *Glas* es probablemente el más inclasificable de estos textos: es un resto, un detrito, la esclusa del género. Y en este « glas de la généalogie ou de la généricité » resuena la dimensión de ese inmenso trabajo.

³¹ Derrida, J. : « La loi du genre », ed. cit., p. 265.

aussi déterminée au regard du genre sexuel: Timée parle à son sujet de « mère » et de « nourrice ».³²

Khôra viene a situarse en la misma problemática que la ley del género, en ese espacio previo a la determinación del género del discurso (entre el mito y el logos), pues de ello vamos a tratar también aquí, con un matiz también más ontológico, pues no se tratará de establecer solo las condiciones de posibilidad de discriminación discursiva sino también de las condiciones de posibilidad de las diferencias ontológicas, de las diferencias del ser, entre los distintos tipos de entes. En la lectura que Derrida nos propone *khôra* escapa a las oposiciones categoriales y las determinaciones que Platón establece y es tan problemática que desafía la posibilidad de una traducción, por ello, permanece inmutable. Ninguna de las posibles traducciones (lugar, sitio, emplazamiento, región, comarca) recogería la complejidad semántica del término. Ni siquiera quedarían éstas agotadas en las metáforas que sugiere el *Timeo*: « madre », « nodriza », « receptáculo », « porta-impronta ». No es problema exclusivo de la traducción, de su necesaria interpretación o adecuación, no se trata de poder encontrar la palabra justa para *khôra*, sino de la imposibilidad misma que porta esta palabra de nombrarse:

Son nom n'est pas un *mot juste*. Il est promis à l'ineffaçable même si ce qu'il nomme, *khôra*, ne se réduit pas, surtout pas, à son nom. La tropique et l'anachronisme sont inévitables. Et tout ce que nous voudrions montrer, c'est la structure qui, les rendant ainsi inévitables, en fait autre chose que des accidents, des faiblesses ou des moments provisoires. Cette loi structurale paraît ne pas avoir été approchée *comme telle* par toute l'histoire des interprétations du *Timée*. Il s'agirait bien d'une structure et non de quelque essence de la *khôra*, la question de l'essence n'ayant plus de sens à son sujet. Comment, n'ayant pas d'essence, la *khôra* se tiendrait-elle au-delà de son nom? La *khôra* est *anachronique*, elle «est» l'anachronie dans l'être, mieux, l'anachronie de l'être. Elle anachronise l'être.³³

Esta relación imposible de una palabra con su propia definición, la referencia autorreferencial de la misma a un movimiento trópico inevitable, al anacronismo consigo misma, pone en cuestión la posibilidad de una sincronía del sentido al ser. Es la estructura de este acontecimiento, la ley estructural que lo desencadena, la que hace que no podamos remitir a alguna esencia de la *khôra*. Lo que podemos decir de la *khôra* es que vuelve anacrónico el ser. Los problemas de traducción no vienen solamente dados por una posible anacronía de las interpretaciones del término *khôra*. Es más, aunque todas estas posibles

³² Jacques Derrida: *Khôra*. Paris, Galilée, 1993, pp. 20-21.

³³ *Op. cit.*, p. 25.

interpretaciones trópicas o analogías vengan a conformar una significación para ella, la estructura misma de la *kbóra* la hace sustraerse a todas ellas también,

[...] semble ne jamais se laisser même atteindre ou toucher, encore moins entamer, surtout pas épuiser par ces types de traduction tropique ou interprétative. On ne peut même pas dire qu'elle leur fournisse le support d'un substrat ou d'une substance stable. *Kbóra* n'est pas un sujet. Ce ne pas le sujet. Ni le *subjectile*.³⁴

A pesar de recibir todas esas posibles interpretaciones, éstas no se incorporan a ningún cuerpo o sustrato estable: *kbóra* es un receptáculo que no incorpora, no asume, no guarda lo que recibe (pero lo recibe), porque no pertenece a ninguno de los dos género de ser reconocidos (ni sensible ni inteligible, según la descripción platónica). *Kbóra* no *es*, hay *kbóra*³⁵. Esto es lo que anuncia, pues no puede dejarse apresar bajo ninguno de los tipos de entes conocidos. Y aunque no sea un ente, *kbóra*, al menos se deja nombrar, mediante una palabra, bajo la forma de un nombre propio³⁶. Derrida nos llama la atención sobre su uso de la palabra *kbóra*. Desprovista ahora de su artículo, *kbóra* nombra una singularidad y por tanto, responde a la función del nombre propio. No se nombra *la kbóra*, como en otras interpretaciones, pues *kbóra* es única. Este nombre propio parece en principio asociado a una figura femenina, a pesar de querer evitar cualquier antropomorfismo de la interpretación que nos alejaría de la impropiedad necesaria que *kbóra* comporta. Este riesgo es asumido en primer lugar por Platón al utilizar la figura de la madre o de la nodriza en su descripción de eso que sea *kbóra*. Sin embargo esta adscripción a lo femenino no es más legítima que cualquier otra posible determinación de *kbóra*, pues ésta puede recibir cualquiera. A pesar de

³⁴ *Op. cit.*, p. 28. En relación al término *subjectile* : « La notion appartient au code de la peinture et désigne ce qui est en quelque sorte couché dessous (*sub-jectum*) comme une substance, un sujet ou un succube. Entre le dessous et le dessus, c'est à la fois un support et une surface, parfois aussi la matière d'une peinture ou d'une sculpture, tout ce qui en elle se distinguerait de la forme, autant que du sens et de la représentation, ce qui n'est pas représentable. Sa profondeur ou son épaisseur présumées ne donnent à voir qu'une superficie, celle du mur ou du bois, mais déjà celle du papier, du textile, du panneau. Une sorte de peau trouée de pores.» En « Forcener le subjectile », en Thévenin, P. y Derrida, J.: *Artaud. Dessins et portraits*. Paris, Gallimard, 1986, p. 56.

³⁵ Sin embargo hay que tomar precauciones y no identificar este darse con el darse fenomenológico del *es gibt* :

« Il y a *kbóra*, on peut même s'interroger sur sa *physis* et sa *dynamis*, au moins s'interroger provisoirement à leur égard, mais ce qu'*il y a* là n'est pas; et nous reviendrons plus loin sur ce que peut donner à penser cet *il y a* qui d'ailleurs ne *donne* rien en donnant lieu ou en donnant à penser, en quoi il sera risqué d'y voir l'équivalent d'un *es gibt*, de ce *es gibt* qui reste sans doute impliqué dans toute théologie négative à moins qu'il ne l'appelle toujours, en son histoire chrétienne. », Derrida, J. : *Kbóra*, ed. cit., p. 30.

³⁶ «Tratando las palabras como nombres propios desorganizamos el orden usual del discurso, la autoridad de la discursividad». Derrida, J.: *No escribo sin luz artificial*. Valladolid, Cuatro Ediciones, 1999, p. 165. Siempre que ha sido posible hemos citado a Derrida en francés. No obstante, citaremos en castellano aquellos textos que, por diversos motivos, no hemos podido trabajar en francés.

recibir múltiples significaciones, de poder atribuirse las propiedades de diversos entes, *kbôra* mantendrá la univocidad de su nombre, se denominará siempre igual, recogiendo la multiplicidad en una amorfa unicidad que no indicará ninguna presencia, ningún sujeto, ningún soporte, ninguna esencia:

Cette absence de support, qu'on ne peut traduire en support absent ou en absence comme support, provoque et résiste à toute détermination binaire ou dialectique, à toute arraisonnement de type philosophique, disons plus rigoureusement du type ontologique.³⁷

Esta incapacidad que *kbôra* introduce en el interior mismo del discurso, pues no podemos determinarla, no podemos hablar de *la kbôra* en el sentido de un ente, ni definirla desde una forma de pensamiento lógico u ontológico, viene a resituar el problema que plantea *kbôra* en el contexto inicial. ¿A qué género de discurso, de textualidad, pertenece el pensamiento de *kbôra*, al mítico o al filosófico? En este punto Derrida nos propone pensar esta cuestión desde Hegel, según Hegel:

La philosophie ne devient sérieuse, d'après Hegel, et nous pensons aussi après Hegel et d'après lui, qu'à partir du moment où elle entre dans la voie sûre de la logique: c'est-à-dire après avoir abandonné, disons plutôt relevé, sa *forme* mythique –après Platon, avec Platon. La logique philosophique vient à elle-même quand le concept se réveille de son sommeil mythologique. (...) Le mythe n'aura été qu'un pré-philosophème offert et promis à son *Aufhebung* dialectique. Ce futur antérieur téléologique ressemble au temps d'un récit mais c'est un récit de la sortie hors du récit. Il marque la fin de la fiction narrative.³⁸

En la posibilidad de distinción entre el discurso serio, lógico, y el discurso mitológico, es donde el pensamiento filosófico comienza a andar. No obstante, incluso en estos primeros textos filosóficos, el mito se encuentra insertado, al parecer, debido a la impotencia, a la incapacidad que en algunos casos tiene el filósofo para poder expresar de forma seria, *lógica*, el contenido del pensamiento. Pero este recurso al mito es un mero recurso discursivo, un tropo que como se observa en el mismo Platón, es una forma de ejemplificar, de mostrar los conceptos. Un ejemplo que puede transformarse en una potencia dialéctica cuando el mito se encuentra subordinado, como *forma discursiva*, al contenido conceptual que se pretende mostrar. Por lo tanto el discurso mítico estaría subordinado como ilustración, como imagen, como forma ejemplificante, recurso trópico. Pero en este esquema *kbôra* también resiste. No es un filosofema, no es un concepto, ni un relato mítico transportable al discurso lógico-

³⁷ Derrida, J.: *Kbôra*, ed. cit., p. 37.

³⁸ *Op. cit.*, p. 39.

filosófico. *Khóra* ocupa un lugar sin lugar entre los dos tipos de discurso sin convertirse en el opuesto de ninguno de ellos. Para ahondar más en la trópica de *khóra* Derrida contextualiza aún más la reflexión, resituando el surgimiento de *khóra* en el diálogo platónico, como un precipicio, un abismo en medio del libro, en medio de ese *logos enciclopédico* que describe, de ese recorrido por la ontología, fisiología, psicología, zoología, teología, cosmogonía... que propone *Timeo*. Y como no, también por la política:

Mise en abyme du discours sur *khóra*, lieu de la politique, politique des lieux, telle serait donc la structure d'une sur-impression sans fond.³⁹

Porque este abismo que *Khóra* desata en medio del *Timeo* platónico vuelve a situar la cuestión del lugar, ahora del dar lugar y de todos los lugares asignados, incluso los lugares asignados socialmente, y por tanto, los lugares asignados en la polis, por lo que el precipicio que emerge de la posición no-posición de *khóra*, arrastra el discurso también hacia la política, el lugar de la política y la política de los lugares. Volvamos a revisar la metáfora de la *madre-khóra*, de la *nodriza-khóra*, ahora a la luz de la organización social que propone el texto platónico para la ciudad. En esa concepción teleológica de la política, donde cada uno debe ocupar su lugar, Platón trata de encontrar el modo en que los nuevos miembros de esta sociedad no pertenezcan de modo individual a ninguna familia. En este sentido se trataría de evitar el *genos*, la pertenencia a la familia en sentido de descendencia, de generación. Sin un elemento de unión psicológico a la estirpe, sin ninguna posibilidad de filiación de origen, la sociedad se organizaría en función del *logos*, de la razón, de las inclinaciones o aptitudes que cada miembro de la misma manifiesta. Ni padre ni madre identificables, sin adscripción posible nada más que a la polis, a la sociedad, a la cultura que se edifica para la mejor convivencia. La ordenación genérica, taxonómica, que propone Sócrates en el *Timeo* se asemeja al modo de receptividad de *Khóra*. La metáfora de la nodriza, madre suplementaria, que asegura la imposibilidad de la filiación, madre que no engendra, a la que no pertenecen los hijos y que está desvinculada incluso de la oposición al padre. En la estructura social que nos propone el *Timeo* la educación de estos niños y niñas arrancados de su origen, de su procedencia familiar para pertenecer por entero a la comunidad, al lugar común, pertenencia de todos y de nadie, ha de ser una educación, sorprendentemente, igualitaria. Hombres y mujeres educados y formados en las mismas materias y para las mismas funciones. Solo su capacidad marcará la distinta formación, no la diferencia sexual. Nadie, en este esquema, podrá reconocer su descendencia, ningún lugar adscribible más allá de la polis, ninguna

³⁹ *Op. cit.*, p. 49.

propiedad sobre los futuros ciudadanos. Solo el bienestar de la comunidad, de la *polis*. La estructura de *Khôra* parece extenderse sobre la política de la familia y la educación. Estos niños y niñas son, en el discurso de Sócrates en el que va a aparecer *khôra*, arrancados de su entorno familiar en una primera selección, en la cual « los buenos » permanecen en la comunidad, mientras que el resto son trasladados a otro país, observados y asignados con posterioridad en una segunda selección o criba, cada uno a su lugar (*khôran*). Sin embargo, esa primera selección continuaría anclada en el *genos*, pues se realiza únicamente en base a la genética. Los hijos de los buenos ciudadanos, los que han demostrado aptitudes válidas para el estado y la sociedad son los que pasan la primera criba. Luego, el establecimiento de la primera selección viene marcado por el género, por la filiación familiar. Las analogías que propone el *Timeo*, sus dificultades, eso es lo que parece hacer surgir la estructura programática de esta lógica propuesta.

...l'être-programme du programme, sa structure de pré-inscription et prescription typographique forme le thème explicite du discours *en abyme* sur *khôra*. Celle-ci figure le lieu d'inscription de *tout ce que au monde se marque*. Du même l'être logique de la logique, son logos essentiel, qu'il soit vrai, vraisemblable ou mythique, forme le thème explicite du *Timée*... (...) Cette précaution prise au sujet d'analogies qui pourraient paraître imprudentes, rappelons le trait le plus général qui rassemble et autorise à la fois ces déplacements, d'un lieu à l'autre « dans » le « même » lieu. Il est évident, trop évident même pour qu'on le remarque, et sa généralité n'a pour ainsi dire d'autre limite qu'elle-même : c'est précisément celle du *genos*, du genre en tous genre, de la différence sexuelle, de la génération des enfants, des genres d'être et de ce *triton genos* qu'est *khôra* (ni sensible ni intelligible, « comme une mère ou une nourrice, etc.).⁴⁰

El análisis del discurso sobre *Khôra* nos ofrece también un cuestionamiento del relato, de la propia discursividad, y no sólo del tipo de relato. La narración de unos acontecimientos, la oposición de un discurso oral a un discurso escrito que en el *Timeo* refiere Critias cuando rememora aquello que contaron a su antepasado y que le han transmitido.

Récit sur la possibilité du récit, propos sur l'origine, l'enfance, la mémoire et l'écriture.⁴¹

La posibilidad misma del relato de Critias descansa en otro relato, en otra memoria de la memoria, en otro « receptáculo narrativo »⁴² en ese lugar no-lugar, en ese tercer género, en *khôra*. Sin embargo, ella no puede ser objeto de ningún relato, de ningún tipo de relato.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 52.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 73.

⁴² *Op. cit.*, p. 75.

Derrida nos hace reflexionar también sobre la estructura del discurso socrático, sobre su forma de argumentar y la posición que ocupa en el diálogo. El discurso de Sócrates acerca de *khôra* se establece desde un lugar neutral, se sitúa fuera del discurso serio y riguroso de los filósofos-políticos tanto como del discurso de los sofistas, poetas y otros análogos. Sócrates identifica el *género* de los sofistas como aquél que está desprovisto de lugar propio, caracterizado por un discurso errante, sin domicilio propio, sin residencia ni economía doméstica. Frente a ellos el discurso de aquellos que *tienen lugar propio, genos*, los filósofos y los políticos.

C'est l'appartenance d'un *genos* à un lieu propre qui garantit la vérité de son *logos* (rapport effectif du discours à la chose même, à l'affaire, *pragma*) et de son action (*praxis, ergon*).⁴³

El discurso de Sócrates se sitúa fuera de esas determinaciones, pues no es el discurso errático y carente de verdad de los sofistas ni el discurso verdadero de los filósofos o políticos. La posibilidad del discurso, el establecimiento mismo, de la discursividad en general, la operación que hace posible cualquier discurso, sea verdadero o falso, se sitúa fuera de esta oposición. El discurso de Sócrates se ofrece, se da, desde un lugar no-lugar. Por tanto, fuera también de la posible determinación del mismo como verdadero o falso. El discurso de Sócrates se encuentra investido de neutralidad, se nos ofrece con un exceso de neutralidad. Discurso ofrecido que genera deuda, don y contra don, hospitalidad de un discurso que se esconde bajo la neutralidad para hacer surgir nuevos discursos de esos interlocutores a los que es ofrecido. El lugar o no-lugar que ocupa Sócrates en este intercambio discursivo, en esta conversación, como generador del *logos*, generador del intercambio de palabras, generador del espacio que hace posible la acción discursiva, la *praxis*, se asemeja mucho a *khôra*.

Et comme il n'est pas sûr que Socrate lui-même, celui-ci, soit quelqu'un ou quelque chose, le jeu des noms propres devient plus abyssal que jamais : qu'est-ce que le lieu ? À quoi et à qui donne-t-il lieu ? Qu'est-ce qui a lieu sous ces noms ? Qui es-tu, *Khôra* ?⁴⁴

La cadena de posibles analogías o sustituciones hace que la pregunta pueda ser igualmente: *Qui es-tu, Socrate?* Es el nombre propio el que ocupa el lugar propio, o dicho de otro modo, el que ocupa propiamente el lugar. Un lugar inubicable, un lugar que nunca está

⁴³ *Op. cit.*, p. 57.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 63.

vacío, el lugar de las sustituciones, el lugar que da lugar, pero que no puede ser pensado bajo las categorías de la extensión.

Derrida destaca un doble motivo en el tratamiento del mito en el relato platónico del *Timeo*. Por una parte, el mito es asociado con el juego, con la falta de seriedad y rigurosidad. Pero por otra parte, cuando nos referimos al devenir del mundo sensible el *logos* no puede adoptar una postura firme y segura en las cuestiones planteadas, y ahí el relato mitológico se nos presenta como el mejor recurso a la verosimilitud, ya que la verdad no es abordable, descansa del lado de lo inteligible inmutable.

Le discours mythique *joue* avec l'image vraisemblable parce que le monde sensible lui-même appartient à l'image. Le devenir sensible est une image, une semblance, et le mythe une image de cette image. Le demiurge a formé le cosmos à l'image du paradigme éternel qu'il contemple. Le *logos* qui se rapporte à ces images, à ces êtres icôniques, doit être de même nature : seulement vraisemblable (29b-c-d).⁴⁵

En la estructura del *Timeo* los relatos, orales y escritos (pero finalmente todos escritos) se encadenan unos a otros, insertándose unos en otros, como si cada uno fuera el *receptáculo* del siguiente. La estructura de *khôra* parece dar lugar a todos los relatos posibles. Tras realizar toda una demostración de esta estructura del *Timeo* y una bella reflexión sobre el platonismo y el origen de la filosofía, Derrida vuelve a retomar la analogía femenina de *khôra*. Este receptáculo viene a adoptar la figura de una madre, una madre muy peculiar, pues no permite la pertinencia de la oposición al padre, el modelo paradigmático.

Troisième genre (48e), elle n'appartient pas à un couple d'opposition, par exemple à celui que le paradigme intelligible forme avec le devenir sensible et que ressemble plutôt à un couple père/fils. La « mère » serait à part. Et comme ce n'est qu'une figure, un schème, donc une de ces déterminations que reçoit *khôra*, celle-ci n'est pas plus une mère qu'une nourrice, et pas plus qu'une femme. C'est *triton genos* n'est pas un *genos*, et d'abord parce que c'est un individu unique. Elle n'appartient pas à la « race des femmes » (*genos gynaikôn*). *Khôra* marque une place à part, l'espacement qui garde un rapport dissymétrique avec tout ce qui, « en elle », à côté ou en plus d'elle, semble faire couple avec elle. Dans le couple hors du couple, cette mère étrange qui donne lieu sans engendrer nous ne pouvons plus la considérer comme une origine. Elle échappe à tout schème anthropo-théologique, à toute histoire, à toute révélation, à toute vérité. Pré-originare, *avant* et hors de toute génération, elle n'a même plus le sens d'un passé, d'un présent passé. *Avant* ne signifie aucune antériorité temporelle. Le rapport d'indépendance, le non-rapport ressemble davantage à celui de l'intervalle ou de l'espacement au regard de ce qui s'y loge pour être reçu.⁴⁶

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 67.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 91-92.

Un tercer género que al extenderse sobre el proceder filosófico, sobre la filosofía, marca un espacio de inseguridad y provoca un temblor en el origen, pues *kbóra* nos sitúa en un pre-origen en un discurso filosófico contaminado, impuro, donde la verdad, que descansa del lado del padre y lo paradigmático, es opuesta a la necesidad y no a lo falso. Necesidad filosófica del origen del paradigma. Una madre para el padre generador, pero una madre que no genere ni engendre. Las figuras femeninas que sirven de imagen a *kbóra* ni siquiera son auténticas figuras. Para la filosofía, a pesar del uso del tropo, de la imagen femenina, de la imagen de la madre como portadora del origen, ese origen es un origen bastardo, ilegítimo. Y aunque *kbóra* no sea más mujer que cualquier otra figura, aunque *kbóra* pueda recibir cualquier determinación, en el discurso platónico, y en la lectura deconstructiva de Derrida del *Timeo*, *kbóra*, *Kbóra*, sigue siendo *ella*.

1.3. Geschlecht

¿Cómo interrogar en el contexto amplio de la obra de Heidegger la cuestión del género? ¿De qué género hablamos si nos aventuramos a trasladar una traducción para *Geschlecht* que ni el propio Derrida se atreve a realizar? Hasta aquí hemos perseguido en las distintas lecturas propuestas el tratamiento que las cuestiones de género, y por tanto, también un cierto cuestionamiento de la cuestión, es decir, de cómo entender, cómo preguntar, cómo acercarnos a la necesaria diferencia que la pregunta por el género conlleva. En este capítulo dedicado a las cuestiones de género, tenemos que situar la serie de trabajos de Derrida que llevan por título *Geschlecht*. Esta serie de trabajos nos hacen continuar inmersos en esa cuestión de género, que ahora nos arrastra hacia la lectura de la obra de Heidegger. Cuestión de género que nos introduce de lleno en la pregunta por el género del ser humano, en las características que lo distinguen frente a los demás seres y que lo configuran como el particularísimo ente que es. Y también en cómo establecer esas características genéricas y generales que permiten un acercamiento, un conocimiento, un concepto o una idea de eso que sea el ser humano. Nos situamos en el centro sin centro de la cuestión sobre el género y sobre cómo establecer los géneros, como hemos venido viendo hasta ahora, cuestión nada desdeñable desde el punto de vista filosófico y que puede abordarse desde diversos ámbitos. La operación deconstructiva que Derrida nos ofrece con esta serie de trabajos nos sitúa, sin duda, en una perspectiva privilegiada al permitirnos observar las líneas de fuga del planteamiento heideggeriano, sus trazos más delicados y sutiles, aquellos que no son observables desde una perspectiva de conjunto. Nos situamos de este modo en el contexto

amplio de la obra heideggeriana, así como en el de la clasificación genérica más laxa: de la metafísica a la ontología, de la dialéctica a la fenomenología, de la fenomenología a la hermenéutica... es también una cuestión de género, de clasificación, de discriminación, de especificación del método o del camino, del objeto o del sujeto, etc... Se trata, por tanto, de establecer diferencias genéricas, aquello que tienen en común los seres humanos como entes respecto a los demás entes, a los demás seres; pero también dentro de las distintas disciplinas que tratan de explicar qué es este ser, especificar el método y el objeto de esta peculiar forma de acercarse a la realidad del ser, desde la fenomenología, desde la ontología fundamental que propone Heidegger, fundamentalmente en su obra *Ser y Tiempo*. Diferenciar, en este contexto, entre las distintas aproximaciones metafísicas al Ser del pensamiento filosófico tradicional, distinguir al ser del ente, y, en la ontología fenomenológica que nos propone Heidegger, dar cabida al *Dasein*, y por lo tanto, al ser humano, al ente que se da al mundo en la existencia que abre el tiempo, en un análisis complejo y denso, donde la temporalidad, la historicidad y la autenticidad son algunos de sus rasgos más destacados. Es nuevamente cuestión de clasificación, cuestión de situar también, como veremos, la cuestión del género sexual (*Geschlecht, sexo*), y por tanto la diferencia sexual, en la perspectiva de la cuestión del género (*Geschlecht, especie*) del *Dasein* y llevar a cabo una lectura de la analítica del *Dasein* heideggeriano como categoría ontológica, como ontología frente a otras disciplinas. Distinguir, por tanto, las estructuras fundamentales del ser humano desde la concepción fenomenológica de Heidegger, como *Dasein*, de otras aproximaciones. La ontología heideggeriana ha de ser distinguida necesariamente de una metafísica, de una psicología, o de una filosofía natural o de la existencia. Al menos, como veremos, parece ser uno de los objetivos que Heidegger no deja de plantear en su obra. Y todo ello desde la perspectiva abisal y diseminal que introduce la *différance*, la ley del género y su contaminación, la indecidibilidad...

La importancia y la influencia de la obra de Heidegger en la filosofía contemporánea son innegables. En el contexto de la filosofía francesa del siglo pasado, Heidegger ha sido una importante referencia que ha marcado, tanto en su adhesión como en su rechazo, la filosofía francesa contemporánea.⁴⁷ La lectura de la obra de Heidegger ha dejado una impronta, una marca reseñable también en el contexto de la deconstrucción de Jacques Derrida. Ha dejado incluso el nombre que utilizamos para tratar de describir o de generalizar el pensamiento de Jacques Derrida, *deconstrucción*, que es, en un primer momento, la

⁴⁷ Cfr. Janicaud, D.: *Heidegger en France*. Paris, Éditions Albin Michen, 2001.

traducción de la *Destruktion* heideggeriana propuesta por Derrida. Sin embargo no caeremos en la ingenuidad de considerar a Heidegger una influencia decisiva en la obra de Derrida, en el sentido clásico de concebir a Derrida como un discípulo o un continuador de una disciplina o línea de pensamiento. Derrida ha reflexionado sobre la obra de Heidegger de forma crítica, contribuyendo a desvelar las propias contradicciones y déficits que entraña, así como sus posibilidades no transitadas, desde su planteamiento como un método fenomenológico a su desarrollo como ontología fundamental. Ya en el año 1968 Derrida había publicado el texto « Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit »⁴⁸, que apareció al año siguiente en *Marges de la philosophie*⁴⁹. En 1978, a propósito de un par de zapatos, Derrida analiza la correspondencia entre Schapiro y Heidegger en *Restitutions de la vérité en peinture*⁵⁰. En 1983 publica *Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique*⁵¹, con el que se inaugura esta serie de trabajos sobre Heidegger que tienen en común el título *Geschlecht*, y el análisis de las principales características que posee este *Dasein*. En 1985 pronuncia en Chicago la conferencia que lleva por título *Geschlecht II: La main de Heidegger*⁵². *Geschlecht III* es el título de un trabajo no publicado, tal vez no realizado de forma definitiva, pues bajo ese título se nombra al conjunto de 33 páginas mecanografiadas que Jacques Derrida distribuyó entre los asistentes a la conferencia *La main de Heidegger*, y que versan en torno a los poemas de Trakl, objeto de lectura por Heidegger en diversos trabajos.⁵³ El último de los trabajos publicados y que lleva por título *Geschlecht IV* es *L'oreille de Heidegger. Philopolémologie*, publicado en *Politiques de l'amitié*⁵⁴. Aunque la referencia a Heidegger y a su obra no se agota en este recorrido, pues habita muchos otros pasajes de los trabajos de Derrida en los cuales, aunque no sea explícitamente el objeto del análisis o de la lectura que nos propone, Heidegger aparece de forma explícita o implícita, de forma espectral, dejando ver así su enorme influencia en el pensamiento contemporáneo.

La traducción habitual que encontramos en cualquier diccionario para la palabra alemana *Geschlecht* es sexo, género, familia. ¿Por qué situar en el análisis de la fenomenología

⁴⁸ La primera versión de este texto fue publicada en la obra colectiva *L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*. Paris, Plon, 1968.

⁴⁹ Derrida, J.: *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972.

⁵⁰ En Derrida, J.: *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion, 1978.

⁵¹ En *Cahier d'Herne: Heidegger*, n°45, bajo la dirección de Michel Haar, Edition d'Herne, 1983.

⁵² Publicado posteriormente junto a « *Geschlecht I* » en Derrida, J.: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Galilée, 1987.

⁵³ Respecto a « *Geschlecht III* », cfr. David Farrell Krell: *Marginalia to Geschlecht III. Derrida on Heidegger on Trakl*, *The New Centennial Review*, vol.7, n°2, 2007, pp. 175-199. Para el resto de los trabajos de la serie, del mismo autor: *Phantom of the Other: Four Generations of Derrida's Geschlecht*. New York, Sunny Press, 2015.

⁵⁴ Derrida, J.: *Politiques de l'amitié*. Suivi de « *L'oreille de Heidegger* ». Paris, Galilée, 1994.

heideggeriana, sobre todo en relación a la analítica del *Dasein*, el término *Geschlecht* como ariete de la crítica? ¿Por qué situar los distintos planteamientos que desde su polisemia se esparcen como banderas identificables de estas lecturas? La cuestión de la intraducibilidad, no ya de un idioma a otro, sino incluso de la intraducibilidad de determinados conceptos en el interior de la idiomática propia de una lengua sobrevuela todos los textos que vamos a analizar.

Por otra parte, nos interesa señalar que la interrogación de la analítica del *Dasein* desde la perspectiva amplia de género, de la ley del género que hemos visto (no en un uso feminista), así como desde la perspectiva de la diferencia sexual, hace surgir en el interior de la ontología heideggeriana, una vez que se lleva al extremo aporético, la mostración de su insuficiencia, las carencias o las caídas en aquello de lo que pretende distinguirse: de la metafísica tradicional, de la hermenéutica, de la dialéctica, de la psicología, de la antropología... ¿Hasta qué punto las inconsistencias que la lectura detallada, paciente, minuciosa y densa de Derrida nos desvela, forman ya parte de la ley del género? ¿Y si, siendo imposible no mezclar los géneros, Heidegger se hubiese propuesto otro imposible tratando de distinguir en su analítica existencial del *Dasein* a éste, en primer lugar del resto de entes, para después generalizar las características de este *Dasein* destacando lo que lo identifica y pone en común con otros entes como él?

En el recorrido por los textos de esta serie, además de adentrarnos en la complejidad de la ontología fundamental heideggeriana, Derrida nos señala los nudos que atan a este pensamiento aún con el logocentrismo y el falogocentrismo, ataduras que la deconstrucción ya ha denunciado en otros textos y obras fundamentales del pensamiento occidental.⁵⁵

El camino que Derrida inicia con las lecturas que nos ofrece en estos textos atraviesa distintas etapas de la ontología heideggeriana, destacando algunos elementos de la analítica existencial del *Dasein* que resultarán verdaderamente problemáticos una vez que esta lectura deconstructiva ha tenido lugar. No es anecdótico que Derrida elija este título, *Geschlecht*, como tampoco lo es que la diferencia sexual sea el detonante de la reflexión en la primera lectura propuesta, haciendo estallar la compleja y trabada arquitectura de la ontología heideggeriana. La lectura de la analítica del *Dasein* desde la perspectiva de la diferencia sexual y sobre todo desde la maraña de la polisemia del término *Geschlecht*, nos devuelve una ontología menos coherente en sus relaciones mereológicas. Nuestro trabajo se interesa fundamentalmente en la lectura que hace Derrida sobre todo en el primero de ellos, el que inaugura la serie y que

⁵⁵ Derrida ha señalado desde sus primeros trabajos esta unión del logocentrismo, el fonocentrismo y el falocentrismo, cfr. Derrida, J.: *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972; *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972.

lleva por título « Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique », aunque realizaremos también la lectura de los otros dos trabajos publicados, relacionando aquellos aspectos que coinciden en el planteamiento de la cuestión del género que venimos trabajando. La lectura de estos textos nos obliga a sumergirnos también necesariamente en la analítica existencial del *Dasein*, en la fenomenología de Heidegger, de la mano de Derrida.

1.3.1. Geschlecht I: Différence sexuelle, différence ontologique

Derrida comienza este pequeño ensayo haciendo notar que Heidegger nunca ha hablado de sexo, de la diferencia sexual, de la diferenciación del género del *Dasein* como hombre o mujer. Pareciera, viene a decirnos, que la diferencia sexual no se encontrase a la altura de la diferencia ontológica. Se interroga sobre este mutismo de Heidegger y sobre cómo puede ser interpretado, desde la perspectiva del pensamiento moderno, pensamiento que ha situado en un lugar relevante la diferencia sexual, o al menos, la mención a la sexualidad. De un primer acercamiento a la analítica existencial del *Dasein* como ser-ahí (*être-là*), como ese ente que somos nosotros mismos, parece deducirse que la diferencia sexual no puede ser considerada como una característica esencial del mismo. Para acercarnos con más profundidad a esta investigación Derrida nos propone la lectura del *Curso de Marburgo* (1928) en el que Heidegger expone algunos de los rasgos esenciales del *Dasein*. El primer rasgo que destaca Derrida del *Dasein* es la neutralidad. El *Dasein* no se puede categorizar bajo el genérico humano « hombre », Heidegger precisa que este *Dasein* no se reduce:

[...] ni à l'être-humain, ni au moi, ni à la conscience ou à l'inconscient, ni au sujet ni à l'individu, ni même à l'animal rationnelle, on pouvait croire que la question de la différence sexuelle n'avait aucune chance d'être mesurée à la question du sens de l'être ou de la différence ontologique et que son congé même ne méritait aucun traitement privilégié.⁵⁶

La neutralidad, el efecto de esta neutralización previa a cualquier tipo de concreción o determinación, ya sea antropológica, ética o metafísica, forma parte de la estructura existencial del *Dasein*. Este ente que somos no está determinado ontológicamente por la diferencia sexual, sino que ésta se convierte en una determinación posterior, en un ejemplo de concreción de ese *Dasein*. El *Dasein* no es ni hombre ni mujer. Sin embargo, la diferencia sexual está marcando, previamente, a su vez, el campo de desarrollo de esas determinaciones

⁵⁶ Derrida, J.: « Geschlecht : différence sexuelle, différence ontologique », en *Psyché. Invention de l'autre*, ed. cit., p. 401.

o concreciones del *Dasein*, pues esa neutralidad se opone a la binariedad de la diferencia sexual. Que el *Dasein* no sea en su estructura ontológica existencial ni hombre ni mujer está dibujando el marco de posibilidad en que posteriormente se puede plasmar la concreción: como diferencia binaria. Ese *Dasein* que somos se dibuja necesariamente en un marco de negatividad surgida de esa oposición sexual binaria (ni...ni...). La neutralidad en un primer momento tendría ese carácter negativo que, tratando de dejar a un lado la cuestión de la diferencia sexual, anularía la diferencia sexual en relación a la analítica existencial del *Dasein*, ya que éste no estaría determinado estructuralmente por la pertenencia a uno u otro sexo. El *Dasein* no es hombre, no es mujer. Pero la referencia a uno u otro sexo, la necesaria concreción posterior como hombre o mujer, remite la cuestión nuevamente al punto de salida de la diferencia binaria. Esta operación de neutralización se complica, pues,

[...] par une sorte d'étrange et de très nécessaire déplacement, c'est la division sexuelle elle-même qui porte à la négativité, et la neutralisation est à la fois l'effet de cette négativité et l'effacement auquel une pensée doit la soumettre pour laisser paraître une positivité originaire.⁵⁷

Este ocultamiento se produce no sólo remitiendo a esta característica, la neutralidad, sino también ocultando la diferencia sexual, la sexualidad con el uso de *Geschlecht*, cuya polisemia (sexo, raza, especie, género, estirpe, familia, generación o genealogía, comunidad) desplaza la cuestión de la diferencia sexual hacia otros campos semánticos. En lugar de usar el adjetivo *sexuell*, que centraría la cuestión, remitiendo de modo inequívoco a la corporeidad de la diferencia sexual, Heidegger opta por *Geschlecht*, y limita, restringe, omite el uso del adjetivo *sexuell*. Derrida incide en esta cuestión, enfatizando el hecho de que el adjetivo « sexual » (*sexuell*) no sea utilizado para dar cuenta de la diferencia sexual. Es sustituido por los términos *Geschlecht* o *Geschlechtlichkeit* lo que, además del desplazamiento semántico ya mencionado, tiene dos consecuencias inmediatas. En primer lugar sirve de pantalla para ocultar los signos de negatividad asociados a la neutralidad. Y en un segundo momento transforma esa negatividad en una potencia positiva asociada a lo más originario. De este modo, nos alerta Heidegger, la neutralidad del *Dasein* no se debe confundir con lo existente. La neutralidad del *Dasein* no puede ser abordada desde una filosofía de la existencia o cualquier saber metafísico, ni desde una filosofía de la vida. La neutralidad es previa a la categorización. Derrida nos recuerda que en este contexto (la caracterización de la neutralidad como rasgo originario del *Dasein*) la sexualidad tampoco es nombrada por

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 402.

Heidegger. Así como tampoco lo es en *Von Wesen des Grundes* (1928)⁵⁸ cuando nos ofrece otra característica de este *Dasein*, cierto aislamiento, la *ipseidad* del *Dasein*. Esta característica es también neutra en relación a la diferencia sexual, si bien Derrida deja caer nuevamente la sospecha de que esta ipseidad neutra estaría previamente marcada, como la misma neutralidad, por la diferencia sexual. Así se pregunta Derrida,

[...] et si la « sexualité » marquait déjà la *Selbstheit* la plus originaire ? si c'était une structure ontologique de l'ipséité ? si le *Da* du *Dasein* était déjà « sexuel » ? et si la différence sexuelle était déjà marquée dans l'ouverture à la question du sens de l'être et à la différence ontologique ? et si, n'allant pas d'elle-même, la neutralisation était une opération violente ?⁵⁹

La neutralidad como operación violenta. Como violentadora de un *Dasein* que se da y en su darse se ofrece ya diferenciado sexualmente. No obstante, el *Dasein* es neutro sexualmente (en su estructura existencial pre-originaria) según la descripción heideggeriana. Olvidemos aquí la binariedad de la diferencia sexual clásica, o fruto del pensamiento clásico, ya sea de carácter biológico, existencial, metafísico e incluso psicoanalítico. Derrida nos propone una lectura arriesgada que llevaría a esta neutralidad pre-originaria más allá de las oposiciones tradicionales, que haría multiplicarse la diferencia sexual:

Au contraire, on peut penser ici à une sexualité pré-différentielle, ou plutôt, pré-duelle, qui ne signifie pas nécessairement unitaire, homogène et indifférenciée, comme nous pourrions le vérifier plus tard.⁶⁰

La negatividad que parecía surgir de la diferencia sexual binaria puede tener otra lectura cuando deja de ser interpretada como una determinación binaria. Esta negatividad puede ser aparente y transformarse en una potencia positiva siempre y cuando esa diferencia anterior a la diferencia binaria se transforme en una diferencia sexual que multiplique las diferencias haciendo estallar las categorías binarias de la sexualidad. Esta interpretación de las posibilidades de una auténtica neutralidad, que no sería tal neutralidad, sino la categorización previa de las diferencias en una estructura no determinable, abriría las concreciones posteriores de ese *Dasein* a la multiplicidad sexual. Pero esta interpretación, esta posible lectura de la neutralidad, no es asumida ni reconocida por un Heidegger que, a pesar de la potencialidad positiva de esta lectura que nos propone Derrida, no puede sino mantener

⁵⁸ Heidegger, M.: «Von Wesen des Grundes », en *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.

⁵⁹ Derrida, J.: « Différence sexuelle, différence ontologique », ed. cit., p. 404.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 402.

como sustrato de esa neutralidad y asexualidad la oposición binaria de la diferencia sexual. Sin embargo esta neutralidad no se podría equiparar a una asexualidad. Es decir, que la determinación ontológica de la estructura del *Dasein* no esté marcada por la diferencia sexual no significa necesariamente que éste sea asexual, que esté privado de sexo. A pesar de tratar de salvaguardar la estructura del *Dasein* de la concreción, ésta no puede ser evitada, pues el *Dasein* no puede existir si no es en un cuerpo y este cuerpo propio del *Dasein* es siempre un cuerpo sexuado.

Assigné à un corps, le *Dasein* est, dans sa facticité, séparé, soumis à la dispersion et au morcellement (*zersplittert*), et par là même (*ineins damit*) toujours désuni, désaccordé, clivé, divisé (*zwiespältig*) par la sexualité, vers un sexe déterminé (*in eine bestimmte Geschlechtlichkeit*).⁶¹

De este modo Derrida nos señala la estructura originariamente diseminal del *Dasein*, una estructura en la que la multiplicidad es entendida como una pluralidad formal de determinación o determinaciones que pertenecen al ser mismo del ente. Si la fenomenología nos sitúa en la cuestión del acontecimiento, de lo que se da, (el fenómeno en su radicalidad conceptual más amplia) la estructura originaria de este ente, cómo se da y qué da en su darse, no puede obviar la diferencia sexual, pues en el darse sexuado de este ente que es el ser humano, el *Dasein* heideggeriano, ¿la sexualidad puede ser considerada una determinación o concreción posterior? Es a partir del análisis del capítulo quinto de *Sein und Zeit*, con la definición de la historicidad del *Dasein* y su espacialidad, su « être-jeté », como vuelve Derrida a plantearnos la cuestión de la diferenciación sexual del *Dasein*:

[...] la différence sexuelle ou l'appartenance au genre doivent être élucidées à partir de l'être-avec, autrement dit de la jetée disséminale, et non l'inverse.⁶²

El discurso sobre la sexualidad en todo caso estaría integrado en el discurso general sobre las estructuras generales del *Dasein*, unido a las características o rasgos del *Dasein* que Derrida va destacando en este trabajo. Varias consecuencias se pueden extraer de esta lectura, pero nos interesa particularmente aquella que se deriva de la neutralización originaria del *Dasein*. Esa neutralidad estructural del *Dasein*, o mejor dicho, la lectura positiva que se puede extraer de esa neutralidad, como multiplicidad factual de la sexualidad en el ser concreto, en la factualidad del cuerpo que es todo *Dasein*, superando así la oposición binaria tradicional de la diferenciación sexual, es particularmente destacable. Pues esta lectura de la neutralización,

⁶¹ *Op. cit.*, p. 406.

⁶² *Op. cit.*, p. 410.

la indeterminación genérica o sexual, va a tomar la forma de una estrategia deconstructiva en algunos trabajos de Derrida. Lo veremos con más detalle en el análisis que realizamos de los polílogos. Por otra parte, es destacable también la multiplicidad, entendida como una pluralidad formal de determinación o determinaciones que pertenecen al ser mismo. Esta multiplicidad es consecuencia de la estructura originaria del *Dasein* que es una estructura diseminal. A la que habría que unir la autenticidad también como rasgo característico unido a la historicidad. La complejidad de este análisis, viene a decirnos Derrida, tiene que ver con la carencia en la obra de Heidegger de una ontología de la vida que complete la analítica del *Dasein*, que sitúe al *Dasein* en el contexto de una estructura ontológica apriorística del ser existente.

1.3.2. Geschlecht II: La main de Heidegger

En « La main de Heidegger. Geschlecht II » nos encontramos nuevamente con una reflexión en torno a la obra de Heidegger. Si en el primer texto Derrida se interroga acerca del mutismo de Heidegger en relación a la diferencia sexual, en relación con las estructuras generales de la analítica del *Dasein*, en este segundo texto el acento se sitúa en el ser humano, en las características que lo distinguen de otros tipos de seres. Hablamos por tanto también de un cierto humanismo. Y para ello Derrida va a trabajar ahora de un modo más específico sobre el uso de la palabra *Geschlecht*,

Nous allons parler du mot « *Geschlecht* »⁶³

De ella Derrida nos ofrece toda una serie de acepciones posibles:

[...] sexe, race, espèce, genre, souche, famille, génération ou généalogie, communauté.⁶⁴

Aunque la reflexión va a situarse en el contexto de la obra de Heidegger, Derrida comienza analizando un texto de Fichte, « *Séptimo discurso a la nación alemana* »⁶⁵, para centrar sobre todo el análisis de la palabra « *Geschlecht* » en el contexto de la lengua alemana, y también en el contexto de la cultura, el modo de vida y de entender la vida, la comunidad, el concepto de sociedad que se desprende de este término, de esta palabra intraducible, que deriva la reflexión también hacia la política. Por lo tanto, este texto también es una reflexión sobre la

⁶³ « La main de Heidegger. Geschlecht II », en *Psyché. Inventions de l'autre*, ed. cit., p. 416.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Fichte, J.G.: *Discursos a la nación alemana*. Madrid, Tecnos, 1988.

traducción, o más bien, sobre la intraducibilidad. Fichte ha distinguido entre *Humanität* y *Menschlichkeit*. Este último término no deja de ser la generalización tradicional, recogida en muchos idiomas, que implica la identidad de lo masculino con la humanidad, lo que viene a situar la reflexión sobre el ser humano, en el marco ya viciado de esa identificación. Derrida es consciente de este desplazamiento semántico, de que la historia misma de la metafísica incorpora, de facto, ese desplazamiento que deja fuera del ser, del ser humano, a la mujer, a la diferencia sexual. Por lo tanto, la cuestión de la diferencia sexual planteada en el primer texto, en el contexto de la analítica del *Dasein* no es sólo la cuestión de una no distinción, de una no discriminación en el *Dasein* de una concreción, sino la cuestión de que ese *Dasein*, a pesar de no ser marcado sexualmente, permanece, precisamente también por esa sustracción, marcado de forma masculina. *Geschlecht*, como genérico, incorpora la *Menschlichkeit*, la humanidad del hombre, el hombre como ser humano, y por tanto, el ser humano en su ser hombre como modelo de la humanidad, como la humanidad misma. En ese sentido, un cambio de género siempre es revelador. Así, en el análisis en este texto en concreto, de la mano del hombre como definitoria de aquello que el hombre es, de aquello que distingue al hombre, ser humano, de otros tipos de seres, la cuestión se plantea sobre quienes somos ese nosotros:

[...] les hommes? Il y a un humanisme?

[...] il s'agit de la main, de la main de l'homme, du rapport de la main à la parole et à la pensée [...] Il s'agit aussi d'un discours qui dit tout de la main, en tant qu'elle donne et se donne, sauf, apparemment du moins, de la main ou don comme lieu du désir sexuel, comme on dit, du *Geschlecht* dans la différence sexuelle.⁶⁶

Un discurso que dice todo de la mano en cuanto que la mano se da y da. La mano se ofrece y ofrece su labor, su trabajo y en ese ofrecerse configura el mundo, su mundo, y la esencia del ser que es el ser humano. La cuestión del don, el *es gibt*, también heideggeriano, que es uno de los indecibles de la deconstrucción derridiana, ocupa un lugar destacado en la reflexión. Y todo ello como hemos comentado, en el marco más amplio de la cuestión de la intraducibilidad, o de la posibilidad incluso de interpretación, que en el texto se nos muestra también como apertura a una hermenéutica de lo dado en la intuición, como lectura del acto creador más elevado, la poesía, como acto de creación que une la intuición pre-originaria con la palabra. Por ello es interesante también, y está insertado en el texto, el análisis

⁶⁶ Derrida, J.: « La main de Heidegger », ed. cit., p. 422.

heideggeriano de los poemas de Trakl y de Hölderlin, que nos sitúan en la cuestión de qué somos, qué es el hombre.

Una de las principales características del hombre, nos viene a señalar Derrida en esta lectura de Heidegger, es la mano. No las manos, la mano. Derrida señala de este modo una especie de monstruosidad que está presente desde el inicio de la reflexión, cuando él mismo transforma la palabra « *monstre* », convirtiéndola en femenina, *la monstre*, desplazando e incorporando nuevos significados. Volvamos a Heidegger. La mano es aquello que distingue al hombre de cualquier otro género de ser (especie, *Geschlecht*). Heidegger destaca la función de la mano para el hombre: la mano está relacionada con el saber, con la adquisición de conocimientos, con la transformación y la incorporación que el hombre realiza del mundo. La mano está relacionada con el pensamiento. El pensar es también una obra de la mano, un trabajo manual. No se puede obviar la relación de este pensamiento de la mano, de este pensar que tiene que ver con lo manual, con la manipulación del mundo, con la relación con el concepto de técnica y con la relación que Heidegger establece entre lo auténtico y el trabajo artesano, el trabajo realizado manualmente que enfrenta a la automatización mecanicista moderna que representa la técnica. Pero este pensamiento de la mano del hombre también nos sitúa en el contexto del cuerpo, del ser humano como cuerpo, lo que nos lleva a la cuestión de la diferencia sexual planteada en *Geschlecht I*: ¿La mano del hombre y la mano de la mujer, trabajan igual el pensamiento? ¿Hay manos sexuadas? ¿Cómo afecta la diferencia sexual al trabajo de la mano?

A pesar de situarnos en este contexto del cuerpo, Derrida señala cierta independencia o carácter propio de esta mano que nos situaría en una caracterización no corporal, que nos llevaría a pensar la mano, esta mano, como algo distinto del cuerpo mismo, como una parte que tiene su singularidad, sus características particulares. La esencia de la mano no consistiría en ser un órgano de prensión. Su esencia está en relación con el pensamiento, pertenece a la esencia del don, que es una cuestión previa

[...] cette pensée du don, du donner et du *es gibt* qui déborde sans la renverser la formation antérieure de la question du sens de l'être.⁶⁷

Heidegger distingue entre el *Geschlecht* humano y el *Geschlecht* animal, lo que a ojos de Derrida supone una caída en el determinismo biológico del que en todo momento ha querido preservar al *Dasein*. Supone una caída en la lógica oposicional de la tradición metafísico-dialéctica, un discurso que Derrida tacha de dogmático. En ese sentido el *Geschlecht* del

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 423.

hombre, del ser humano, es problematizado al permanecer unido a la esencia de la mano, que es también trabajo del pensamiento, y por tanto, la esencia del hombre está unida también a la palabra, a la lengua y sobre todo al don, en el contexto fenomenológico del *es gibt* heideggeriano, el ser, como lo que se da.

Cet abîme [de l'être], c'est la parole et la pensée. « Seul un être qui parle, c'est-à-dire pense, peut avoir la main et accomplir dans le maniement (*in der Handhabung*) des œuvres de la main.»⁶⁸

La mano como reflejo de la esencia del ser humano, como lo que distingue al ser humano, al género humano, a la especie humana, del resto de seres. La mano da y la mano toma, oposición problemática entre *prendre* y *donner*.⁶⁹ Doble gesto de una parte del cuerpo que configura el todo transcendente del ser humano, que configura, con su movimiento, con su maniobra, la esencia del ser humano. Trabajo, praxis y prágmata, de la mano en la escritura manual que une al hombre con su origen, con el pensamiento, con la palabra. La palabra escrita a mano, dibujada, la palabra como resultado del trabajo manual une la palabra escrita al cuerpo de la voz, a la voz, fruto del cuerpo del que el trabajo de la mano es esencia. El trabajo de la mano frente a la mecanización, también de la escritura, que amenaza esa relación, que destruye y aleja el cuerpo de la escritura del cuerpo de la voz. Sin embargo, la valorización de la escritura manual no supone una valorización de la escritura. Frente a la *phoné*, la escritura sigue siendo secundaria. Fonocentrismo y logocentrismo se mantienen vigentes en el pensamiento de Heidegger, en el pensamiento como esencia del hombre y como fruto del trabajo manual. Falogocentrismo también, a pesar de la pretendida positividad originaria del *Dasein* como neutralidad.

La singularidad de la mano, de esta mano de Heidegger, vuelve a ser destacable. Singularidad en varios aspectos. Singular porque es una. Sólo una. Derrida nos señala que Heidegger sólo habla de las dos manos, de la unión de las manos, en el acto de rezar, en la plegaria (*rière*). También destaca que no hace alusión a la mano, ni en singular, en una faceta obviada u olvidada, omitida, nuevamente, como la diferencia sexual o la sexualidad: la caricia. Nada que sitúe a la mano en un contexto erótico, nada que la mano de Heidegger pueda erotizar, acariciar, desear. La mano de Heidegger no hace el amor.

⁶⁸ Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*, p. 90, cit. por Derrida, J.: « La main de Heidegger », ed. cit., p. 430.

⁶⁹ Cfr. Derrida, J: *Donner la mort*. Paris, Galilée, 1999.

Fait-on l'amour, l'homme fait-il l'amour avec la main ou avec des mains? Et quoi de la différence sexuelle à cet égard?⁷⁰

¿Qué sucede con la diferencia sexual? No ya sólo con la distinción hombre/mujer que, incluso limitando la diferencia sexual a la diferencia binaria, resulta problemática. Cuestiona no sólo la esencia del hombre, léase humanidad, ser humano, *Dasein*... *Geschlecht* traducido como especie, como género, palabra inseparable ya de la propia descomposición del humano, de la descomposición del ser humano, de la deconstrucción del concepto de humanidad.

El acontecimiento de la diferencia sexual no debería ser entendido como un desgarramiento de la neutralidad del *Dasein*, como una violentación del ser de este ente que es arrojado a la diferencia sexual abruptamente, como no siendo parte de su ser mismo. La diferencia sexual no forma parte de la estructura existencial del *Dasein*.

Ce qui arrive au *Geschlecht* comme sa décomposition (*Verwesung*), sa corruption, c'est un *deuxième coup* qui vient frapper la différence sexuelle et la transformer en dissension, en guerre, en opposition sauvage. La différence sexuelle originaire est tendre, douce, paisible.⁷¹

1.3.3. *Gechlecht* IV: L'oreille de Heidegger. Philopolemología.⁷²

Continuando con las características del *Dasein*, en esta ocasión Derrida sitúa su reflexión en un elemento que parece también secundario o poco relevante, pero que hace temblar la consistencia del discurso heideggeriano sobre el *Dasein*: la voz del amigo que el *Dasein* porta junto a sí,

[...] *als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*⁷³

Esta breve frase que encabeza el inicio de este trabajo de Derrida, es el motivo que desencadena una nueva reflexión en torno a la analítica existencial del *Dasein*, en esta ocasión en torno a la posibilidad del otro, del otro como amigo, otro *Dasein* sin características definibles: ni rostro, ni sexo, ni nombre. Ninguna característica que identifique a este *Dasein*. Derrida nos previene: este amigo no es ni un amigo singular, ni un concepto general del amigo. Se trata tan sólo de una breve frase que porta junto a sí, como el *Dasein*, una evocación.

⁷⁰ Derrida, J.: « La main de Heidegger », ed. cit., p. 439.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 451.

⁷² Esta conferencia, pronunciada en septiembre de 1989 en la Universidad Loyola de Chicago, fue posteriormente publicada en Derrida, J.: *Politiques de l'amitié*. Paris, Galilée, 1994. Se nos ofrece como una lectura que completa la reflexión sobre la amistad que Derrida realiza en esta obra.

⁷³ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, § 34, p.163, cit. por Derrida en « L'oreille de Heidegger. Philopolemologie », p. 341.

El amigo no es nombrado, su voz es nombrada. Por el efecto de la metonimia es como la figura del amigo parece situarse junto al *Dasein*, lo que desplazará hacia el habla la cuestión planteada. Derrida nos ofrece un recorrido por los diferentes términos que Heidegger utiliza para leer esa voz, para situar esa voz del amigo que el *Dasein* porta junto a sí, de la que al menos podemos llegar a concluir que

[...] nous savons déjà qu'il faut éviter de parler de proximité ou de distance, de relation ou de distinction, de dedans et de dehors, d'objectivité et de subjectivité.⁷⁴

La reflexión en torno a esta escucha de la voz del amigo que surge de la lectura de Heidegger nos sitúa en un espacio originario, en un lugar no situable topológicamente. Nos encontramos en la necesidad de aclarar qué significa oír (*bören*) y portar junto a sí (*bei sich tragen*), para entender qué es lo que Heidegger nos hace oír de esa voz, de esa llamada, de esa vocación que acompaña al *Dasein*. Por lo tanto el análisis de esta voz que acompaña al *Dasein* nos sitúa nuevamente en los textos de Heidegger en la cuestión de la intraducibilidad.⁷⁵ Derrida no traduce estos términos, nos ofrece fragmentos de textos en los que podemos leer esa especificidad del sentido de los términos que Heidegger utiliza para explicar la escucha y el portar. En un amplio rodeo que nos llevará por la interioridad de la lengua alemana intentando comprender (y no olvidemos que en todo este periplo se tratará también de comprender qué es comprender) el significado que estos términos tienen también en el interior del complejo desarrollo del pensamiento heideggeriano sobre el habla.

En un contexto, el del *Dasein*, que ha de configurarse para permitir « portar en sí », incorporar, una voz que no es la suya, pero que tampoco pertenece a nadie, a ningún *Dasein* concreto ni a la estructura existencial del mismo. Esta evocación que es la voz del amigo en el *Dasein*, en el ente existente, pertenece sin duda al análisis del *Mitsein*. Pero este análisis debe quedar fuera del ámbito psicológico, de cualquier ciencia social o antropología.

C'est le *Dasein* qui porte l'ami dans sa voix ou plutôt dans l'écoute de cette voix, et non la *psukhē*, ni l'homme ni le moi, ni le sujet, conscient ou inconscient.⁷⁶

⁷⁴ Derrida, J.: « L'oreille de Heidegger. Philopolémologie », en *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p.352.

⁷⁵ Derrida analiza con detalle aquellos textos en los que Heidegger explicita la significación de los términos que utiliza en esta descripción. Analiza la lectura del seminario sobre Heráclito y *La proposición del Fundamento*, así como « El habla » (en *De camino al habla*). En un largo rodeo que nos acerca a la cuestión del *philein* aristotélico, Derrida, que no traduce los términos ni los textos alemanes que nos ofrece, los relaciona con los términos griegos que destaca Heidegger en su desarrollo fenomenológico.

⁷⁶ Derrida, J.: « L'oreille de Heidegger », ed. cit., p. 353.

Aunque la cuestión del amigo parece relacionar al *Dasein* con el afecto, con el sentimiento que el amigo, el otro, despierta en el *Dasein*, en realidad este *pathos* queda fuera de la estructura existencial del *Dasein* que describe Heidegger. Derrida trata de relacionar esta cuestión con el planteamiento aristotélico de la amistad.

La différence entre l'animal et le *Dasein* passe là encore par la possibilité du «comme tel» (*als*) et de l'entendre ou du comprendre (*Verstehen*). J'ai ailleurs tenté de problématiser les analyses de Heidegger en ce lieu. Je soulignerai et généraliserai seulement ici ce propos : qu'il s'agisse de la main, des pieds, de l'œil, du sexe ou de l'oreille, la phénoménologie (heideggérienne) du corps du *Dasein*, dans ce qu'elle a de plus original et de plus nécessaire, suppose précisément le phénoménologique *comme tel* ou le *comme tel* phénoménologique. La différence structurelle entre le *Dasein* et le non-*Dasein*, par exemple l'animal, c'est la différence entre un étant ouvert au *comme tel* et un étant qui ne l'est pas, et de ce fait est « *weltarm* » pauvre en monde. Du coup, la voix de l'ami, et par suite l'amitié en général, ne se donne à entendre que dans l'espace phénoménologique du «comme tel». Pas d'amitié hors d'un monde où le « *Verstehen* » et la phénoménologie sont possibles. Et l'animal, si quelque chose de tel existait qui eût quelque unité, n'aurait pas d'oreille. D'oreille capable d'écouter.⁷⁷

Volvemos por tanto a la temática que ya hemos revisado en los anteriores textos que llevan en el título *Geschlecht*. ¿La amistad forma parte de la esencia, de la estructura de este *Dasein*? Y si es así, como hemos observado, sólo puede darse en aquel ente que tiene posibilidad de comprensión, por lo tanto, de escucha, de discurso, de habla... de logos. Pero la comprensión de este logos que nos propone Heidegger es una comprensión, una concepción, anterior a la concepción platónico-aristotélica del logos y también de la *philia*. Esta voz del amigo que nos describe Heidegger forma parte del *Dasein* en el sentido en que le proporciona la apertura al lenguaje, y a través del lenguaje, a la relación con el otro, y con la comunidad. La lengua incorpora ya en el *Dasein* la interioridad del idioma que le une con una comunidad de hablantes. La comprensión de esta lengua, del lenguaje, es ya una transmisión de la estirpe, de la nacionalidad. Esta voz del amigo que porta el *Dasein* no implica amistad, ni es necesariamente amistosa ni neutra. Nada hay en esta voz que indique que pueda ser amistosa, ni que deba serlo necesariamente. La voz del amigo es tan sólo la manifestación del logos en el *Dasein*. La manifestación de un compartir, el del lenguaje, que circunscribe al *Dasein* en el interior de una comunidad, de una estirpe, de una familia, de una sociedad. Un *Dasein* que hace comprensible el mundo, en su darse fenomenológico, en el logos, en el habla.

La voix de l'ami ne se réduit pas au phonème ou au phénomène acoustique, elle ne se confond pas avec le bruit perçu par une oreille animale ou un organe de

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 355.

l'audition. Elle est une voix essentiellement compréhensible, possibilité de parole ou de discours.⁷⁸

Es precisamente esta dimensión de la evocación, de la escucha de la voz del amigo, la que sitúa el análisis del *Dasein* en el contexto del *Mitsein*. Y la apertura del *Dasein* mediante esa voz del amigo tiene una dimensión originaria. El *Dasein* se abre al mundo y esa apertura se produce mediante la comprensión, mediante el compartir, significado y mundo, en un logos, en la escucha de un logos que hace posible el aparecer del otro y de los otros, del *MitDasein* y del *Miteinandersein*.

Mais pourquoi une « voix de l'ami » ? Pourquoi pas l'ennemi ? l'amant ? le père, la mère, le frère, ou la sœur, le fils ou la fille ou tant d'autres figures encore, tout aussi « parlantes » ? Tout se passe comme si l'ami n'était pas une figure parmi d'autres, et de ce fait, pouvait jouer un rôle exemplaire pour être le sans-figure ou comme on dit en français, le figurant, ce personnage qui, n'étant personne, peut être n'importe qui, la configuration exemplaire, donc à la fois singulière et générale de tout autre possible, de toute figure possible ou plutôt de toute voix possible de l'autre. Toute voix de l'autre est en quelque sorte voix de l'ami, figurée par la voix de l'ami pour le *Dasein*. Car seul le *Dasein* peut et doit avoir un ami qui parle. Seul il a une oreille pour l'ami qui parle.⁷⁹

Surge así la cuestión de la ejemplaridad, el amigo como ejemplo de ese portar junto a sí del *Dasein* que abre paso al *Mitsein*. El mejor ejemplo, tal vez, pero no el único. Derrida señala que, a continuación del fragmento que guía esta lectura, Heidegger señala otros modos negativos de la escucha que configura el *Mitsein*, modos que incluyen la oposición y la lucha, pero que no excluirían la evocación del amigo. A partir de aquí comienza la reflexión sobre la relación entre *phileîn* y *polemos* en la configuración del *Mitsein*, y sobre todo del *Miteinandersein*, una relación no excluyente, pues la lucha (*Kampf*) forma parte de esa forma negativa de la escucha que también puede ejemplificar el ser-con de este ente que es el ser humano.

1.4. Jacques Derrida y el género

La cuestión del género en Derrida no se agota en los textos en los que ha trabajado específicamente esta temática. Hemos intentando hacer ver que la cuestión más general del género está sin duda relacionada con cuestiones fundamentales de la filosofía. Desde la lingüística a la ontología, la filiación del género remite a la posibilidad misma de nombrar y de clasificar, por lo que podríamos afirmar, y es parte de nuestra tesis, que el género, en todas

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 357.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 359.

sus acepciones y derivaciones, es uno de los puntales de la deconstrucción. Sin la cuestión del género como elemento aporético, como aguijón de la reflexión y la crítica de los textos en los cuales se inserta la estrategia deconstructiva, ésta, la deconstrucción, al menos la de Derrida, no tendría el alcance ni la profundidad que muestra. La cuestión del género es la cuestión del límite, del margen. Al clasificar estamos necesariamente trazando fronteras, marcando espacios de definición y reconocimiento, de identificación y generalización. Intentemos enfocar la deconstrucción desde la perspectiva del género, desde la propia Ley del género con la que hemos abierto esta lectura de lo femenino, una vez hechas las reservas semánticas y terminológicas que la comprensión de la misma deconstrucción nos exige desde el punto de vista del género. Eso nos impele, en primer lugar, en aras de una comprensión generalizada, aunque específica, a tratar la cuestión de la clasificación de la obra de Jacques Derrida. Si la deconstrucción es definida de algún modo más que otro como la posibilidad de lo imposible, esta tarea, la de pretender clasificar, e incluso hacer caer bajo la definición de obra o de pensamiento la labor deconstructiva de Derrida, es la imposibilidad de un imposible. La deconstrucción, si acordamos denominar bajo ese nombre a todo el trabajo filosófico llevado a cabo por Jacques Derrida (aunque deberíamos hablar en plural de ella: deconstrucciones), resiste a la clasificación. La deconstrucción es inclasificable. Por lo tanto, incluso la definición de la deconstrucción como una corriente filosófica sería problemática, no para la filosofía, para la que sería incluso cómoda, sino para la misma deconstrucción de Derrida. Sin embargo, frente a aquellos que pretenden excluir a la deconstrucción del ámbito filosófico alegando cierta inconsistencia formal o de contenido, nada más propio a la deconstrucción que la filosofía, nada más propio a la filosofía que el cuestionamiento de la cuestión, del preguntar, de la posibilidad misma de establecimiento del logos y de las condiciones de posibilidad y de desarrollo del pensamiento que surge en la antigua Grecia. No obstante, la labor de Derrida somete a prueba toda la consistencia o inconsistencia de este pensamiento, realizando una crítica feroz de la metafísica tradicional y de los conceptos que ha instituido y que de forma ingenua, a veces incluso desde la misma filosofía, se dan por supuestos, se admiten sin cuestionarlos, bien por motivos de autoridad, bien por desidia, por tradición, o tal vez por desconocimiento. La deconstrucción asume una posición filosófica plena, desde el momento en que cuestiona, pone en cuestión, la asunción, la recepción e incluso la lectura e interpretación de los textos filosóficos en los que trabaja, con una densidad conceptual que a veces sus detractores confunden con una especie de apófasis, tal vez por ser incapaces de seguirla, de pensar el límite mismo del pensamiento, de cuestionar los límites. La deconstrucción amplía los límites de lo filosófico, demasiadas veces

constreñido a densos tratados, y encuentra los motivos para la reflexión en otros contextos, insaturables, otros contextos en los que las cuestiones filosóficas planteadas se encarnan, se ejemplifican, se muestran o se desgarran. En cualquiera de esos contextos en los que Derrida ha emprendido un camino no transitado, aunque un camino que estaba ya trazado en el interior mismo del texto en el que la lectura deconstructiva muestra la aporía, no hay sino exacerbación del logos filosófico, sometimiento de éste a la prueba más dura de todas: a él mismo.

La dispersión y diseminación de temáticas y formas hacen que un acercamiento a la deconstrucción desde planteamientos clásicos de género deje de ser pertinente. Podemos sin duda preguntar a qué género pertenece la deconstrucción, a qué corriente filosófica, a qué época incluso. Pero el planteamiento mismo de la cuestión es lo que la hace imposible. Derrida es encuadrado, enmarcado, su trabajo, su obra, es inscrita en diferentes corrientes filosóficas: desde el estructuralismo, fenomenología, psicoanálisis, postmodernidad, lingüística... Volvemos a la imposible clasificación. Recordemos una vez más ese imperativo de la ley del género: no mezclar los géneros...y ese...« y si fuera imposible no hacerlo ». Si la ley del género de la que hemos derivado toda esta reflexión, nos advierte de la imposibilidad de la pureza, de la imposibilidad de discriminar, de diferenciar, de clasificar de forma exhaustiva, segura y cierta, ¿cómo enfocar los trabajos de Jacques Derrida desde esta lógica, desde este enunciado constatativo? En primer lugar, desde la coherencia. Tanto desde un punto de vista formal, como de contenido, los trabajos de Derrida han sido coherentes con esa máxima: si es imposible no mezclar los géneros, si nunca encontramos la pureza, ni conceptual ni metodológica, ni estructural ni argumental, ni lógica, la deconstrucción de Derrida mantiene esa máxima, llevándola hasta el extremo. Derrida ha realizado una búsqueda del límite, de los límites del pensamiento, de los límites de la escritura, de la significación y del logos que lo sustenta. Y en esa búsqueda ha mantenido la coherencia, haciendo descansar en el elemento formal de su obra, de sus trabajos una parte importante de la labor deconstructiva. Si analizamos formalmente los distintos trabajos de Derrida encontramos, desde sus primeras publicaciones una ruptura con el concepto tradicional de libro. El formato de impresión y el tamaño de sus publicaciones es en muchas ocasiones difícil de manejar. El libro se vuelve incómodo, incómoda la lectura, difícil el acceso al libro y difícil también el contenido. Pensar nunca ha sido fácil.

No sólo el formato de impresión, sino también la disposición interna del libro, la maquetación que rompe con la forma tradicional: columnas injertadas, citas sin referencias, doble texto separado por una línea, páginas en blanco, espacios en blanco, rutinas generadas

de forma aleatoria... experimentación con la escritura que provocan un terremoto en el acercamiento al texto, una sensación de falta de seguridad que previene al lector acerca de lo que contiene. Ojo, no es una advertencia vana. Muchos de sus libros vienen precedidos de advertencias al lector o del « Prière d'insérer », como un aviso, una orientación a la lectura, un sepa usted a lo que se enfrenta... Este juego formal no es un mero adorno, una llamada de atención o una atracción publicitaria. Las distintas y nuevas formas con las que Derrida se enfrenta a la forma tradicional en la que se ha venido plasmando el pensamiento forman parte de la labor deconstructiva y especialmente de esa ley del género con la que hemos querido comenzar este trabajo y que orientará y guiará buena parte de él. De ahí la dificultad también de encorsetar el trabajo de Derrida, con esos márgenes desdibujados, esbozos de límites, perspectivas difuminadas que se entrelazan con los robustos trazos del pensamiento y de la metafísica tradicional. Dificultad para expresar ese fuera del límite, ese pensamiento del margen, en la estructura académica hiper-delimitada de una tesis. Una tesis sobre Derrida tendría que escribirse, al menos, a doble columna. O no escribirse, tal vez... O quizá el gesto más difícil sea este, el hacer descansar el inmenso legado de Derrida en este formato, como descansa un faquir sobre una cama de clavos. Y estamos hablando sólo del aspecto formal de los textos de Derrida. La relevancia de estos elementos no gramaticales, de los límites externos del texto, del marco, del formato, de la forma en que se nos ofrecen y se nos presentan en el trabajo deconstructivo forma parte de la cuestión del género. Por su forma, el trabajo deconstructivo de Derrida es clasificable. Por supuesto, no toda la obra de Derrida está dotada de esta característica formal. Si volvemos a preguntar en qué género, ahora literario, se nos ofrece el trabajo de Derrida, tendremos nuevamente una multiplicidad de géneros: la entrevista, el comentario filosófico, la conferencia, el tratado, el diálogo (polílogo, un diálogo muy especial como veremos), los seminarios, cursos, la tesis, el diario, el cuaderno de viaje... además de aquellos completamente clasificables, aquellos que inauguran o son inaugurados por la escritura original, singular y desmesurada de Jacques Derrida.

Adscribir a un género determinado los trabajos de Derrida, tratar de buscar la pureza de la ley del género que propone no mezclar los géneros, hace imposible que el género, en sí mismo, sea una categoría aplicable. La contaminación, la mescolanza, no es un defecto, una falta, una transgresión de la ley. La falta es el tratar de conformar una pureza esencial allí donde no hay tal pureza ni tal esencia. Gesto necesario el de la clasificación genérica para el pensamiento, la lógica, la ciencia. Pero gesto que incorpora necesariamente ese principio de contaminación que no puede ser excluido como un elemento extraño al mismo proceso de

clasificación genérica. La posibilidad del género (en todas sus acepciones) descansa en la posibilidad de la diferencia, en la posibilidad de distinguir, en la posibilidad de un logos discriminador y discriminante. Un logos cuyos límites se encuentran también en esa misma posibilidad. No hay un elemento más general, una generalización más amplia que aquella a la que es sometida el cosmos, el mundo, la realidad que construimos con palabras, que la generalización que hace posible el lenguaje. Sin esa primera discriminación genérica, sin ese primer gesto discriminante, no sería posible ninguna otra distinción. La diferencia, si es posible, solo lo es en el interior del lenguaje, del lenguaje como escritura.

2. El cuerpo femenino de la deconstrucción.

El cuerpo femenino de la deconstrucción. En sí mismo este título suspende la problemática de una cuestión difícil de abordar. No sólo qué sea ese cuerpo/*corpus* femenino, qué sea ese femenino, sino sobre todo cómo se da eso que llamamos deconstrucción.

Lo que me interesa en la lectura que hago de un texto no es criticarlo desde fuera o dar cuenta de él, sino instalarme en la estructura heterogénea del texto y encontrar tensiones o contradicciones en el interior de dicho texto, de forma que se lea y se deconstruya a sí mismo. Que se deconstruya no quiere decir que haya una operación reflexiva o autorreferencial sino que en el texto existen fuerzas heterogéneas que lo dislocan...⁸⁰

Una de esas fuerzas que dislocan el texto será ese elemento femenino que Derrida, como hemos podido destacar en el primer capítulo, ha privilegiado como estrategia deconstructiva en algunos de sus textos. Lo femenino está presente en la labor ya sea como estrategia, como tema, o bien ambos a la vez: tema y estrategia deconstructiva. Dentro de las estrategias deconstructivas que hacen uso de lo femenino trataremos de destacar, en este análisis, aquellas que utilizan el cuerpo de la mujer, elementos de la anatomía femenina, para trabajar a partir de ellas, para desbordar los contextos en los que aparecen.

Para ello nos dejaremos arrastrar por el título propuesto para este capítulo. Un título que incorpora la figura de la anfibología, el juego de palabras, disemia o doble sentido, que frecuentemente podemos encontrar en los textos de Derrida. Si desdoblamos los tres elementos que lo componen nos encontramos, por una parte, con el cuerpo, haciendo referencia a lo natural, al cuerpo físico, pero también al artificio conceptual de un « corpus » u obra, ya sea literaria o filosófica. En referencia al cuerpo hemos de precisar que no se puede hablar con propiedad del cuerpo de la deconstrucción.

⁸⁰ Derrida, J.: « Del materialismo no dialéctico ». Entrevista con Kadhim Jihad, *Culturas*, 69, 3 de agosto de 1986, pp. 3-5. Publicado en Derrida, J.: *No escribo sin luz artificial*, ed. cit.

El cuerpo forma parte del discurso filosófico. Prácticamente ningún autor clásico ha dejado de tratar la cuestión del cuerpo, sobre todo en el par de opuestos cuerpo/alma.⁸¹ No podemos reproducir esas reflexiones de forma pormenorizada, pero tampoco podemos dejar de mencionar aquellos aspectos que son relevantes para nuestra reflexión en torno al concepto de cuerpo. Por ello optamos por hacer circular, en primer lugar, las definiciones que el diccionario nos ofrece del término cuerpo.

Cuerpo es una palabra mediante la cual se nombra de forma genérica la materia, (porción, fragmento), que ocupa un espacio. El cuerpo siempre es una sustancia material, ya sea orgánica o inorgánica. En ese sentido llamamos cuerpo a cualquier objeto material, a la parte material de un ser animado, por ejemplo cuando nos referimos al cadáver como cuerpo. Esto incorpora la división que hemos ya mencionado entre alma y cuerpo.

El cuerpo es el tronco de una persona o animal, en oposición a las extremidades y la cabeza. En ese sentido también es la parte principal de cualquier cosa, y así decimos también que algo tiene cuerpo cuando es grueso, tiene densidad, solidez. Un cuerpo es también un conjunto de reglas o principios así como el nombre que damos a elementos anatómicos u órganos.

Aún podríamos incorporar algunas definiciones más. Como vemos, aunque cuerpo sea una palabra muy común, sus definiciones nos revelan las dificultades que este concepto ha suscitado en el contexto filosófico a lo largo de la historia. Para remitirnos a este contexto, leamos la definición de cuerpo que aparece en el Diccionario filosófico de Ferrater Mora:

(1) Un objeto físico que posee propiedades sensibles, o que posee propiedades tales que causan en los seres humanos y, en general, en los organismos biológicos, impresiones o estímulos, o ambas cosas. Se supone que un cuerpo tiene una determinada extensión.

(2) La materia orgánica que constituye el hombre y los animales.

(3) Específicamente, la materia orgánica que constituye el hombre, el llamado « cuerpo humano »⁸²

Sobre esta polisemia del término cuerpo podemos deslizar subrepticamente la cuestión de la diferencia sexual. El cuerpo, la anatomía, es, precisamente, aquello sobre lo

⁸¹ Cfr. Derrida, J.: *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris, Galilée, 2000. En esta obra, en conjunción con los trabajos de Nancy, Derrida revisará buena parte del discurso filosófico sobre la materialidad del cuerpo frente a la espiritualidad en esa dicotomía tradicional.

⁸² Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1991, Tomo I, voz « Cuerpo ».

que la diferencia se establece. Diferente anatomía, diferente sexo, diferente género. Siempre, por supuesto, dentro de la oposición hombre/mujer, masculino/femenino. El pretendido « cuerpo humano » sólo sería tal en cuanto que cuerpo sexuado, bien masculino, bien femenino. La oposición anatómica reside en el interior de la pretendida neutralidad del concepto « cuerpo humano ». Pero el hecho mismo de que, para ofrecernos esta definición, Ferrater Mora tenga que recurrir a este genérico « cuerpo humano » para precisar su significado es signo evidente de la dificultad que entraña el uso de la palabra « hombre » para designar al conjunto de la humanidad. El uso de este « hombre » como genérico que constituye la materia orgánica del cuerpo no es suficiente para dar cuenta del término, ya que éste está cargado a su vez genéricamente, sexualmente, de forma masculina. A pesar de que en nuestro idioma poseemos la palabra varón, que sería la opuesta a mujer, y no hombre, que vendría a designar al conjunto de varones y mujeres.⁸³ Si bien a pocas mujeres, en su uso habitual, se les ocurriría designarse como hombres.

Deslicemos ahora una nueva oposición, también de gran tradición y recorrido filosófico: la oposición cuerpo/alma. Gran parte del significado filosófico que se recoge en la primera acepción propuesta para el término proviene de esta oposición clásica. Una oposición que desde Platón no ha dejado de funcionar y trabajar y que tras el tamiz del pensamiento cristiano provoca, respecto de la diferencia sexual, una interesante dicotomía: lo masculino recibe un plus del lado de las facultades intelectivas (más alma, más pensamiento, más razón que cuerpo) mientras que lo femenino recoge el débito (menos alma, menos pensamiento, menos razón que cuerpo). El cuerpo sexuado que es el « cuerpo humano » va tomando forma de mujer, hasta llegar a identificar a la mujer con el cuerpo o con el sexo. Volveremos sobre esta temática cuando nos adentremos en el contexto feminista y en su relación con la deconstrucción. Allí veremos nuevamente, desde la perspectiva de los estudios feministas, los problemas que una concepción así plantea en la articulación del concepto feminista de género y el uso que de él se hace. Quedémonos por el momento con la idea de que en el patriarcado, en cuya estructura debemos situar gran parte del pensamiento filosófico occidental, la mujer es fundamentalmente cuerpo. Ello provoca un pliegue que dobla sobre el « cuerpo femenino de la deconstrucción » el efecto de lo femenino. El cuerpo, si es femenino, es aún más cuerpo.

El término femenino, como hemos visto respecto de la cuestión del género, posee en el trabajo textual deconstructivo una radicalidad que excede la definición del mismo en

⁸³ Cfr. Valcárcel, A.: *Feminismo en el mundo global*. Madrid, Cátedra, 2009, pp. 209-212.

un contexto clásico, anatómico, de la diferencia sexual. Lo femenino deja así de tener relación con la mujer, ya no será lo que le pertenezca en el sentido tradicional de la pertenencia. Con el término cuerpo sucederá algo similar. Cuando hablamos de cuerpo estamos haciendo aquí alusión a varias de esas posibles definiciones del término. Aludimos a los elementos anatómicos u órganos, que en un primer momento podemos llamar femeninos (pertenecientes a la anatomía de la mujer), que Derrida va a destacar en algunos trabajos. Pero cuando hablamos del cuerpo de la deconstrucción también hacemos mención a una parte principal de la misma, a una parte principal del trabajo deconstructivo, que, como veremos, destaca lo femenino como potencia deconstructiva, como estrategia que se inserta en el cuerpo de un texto o que se encarna en el cuerpo de una palabra, pues la deconstrucción funciona

[...] a través del cuerpo de un leguaje.[...] Así que me explico a mí mismo con los cuerpos de las palabras; y creo que sólo se puede hablar verdaderamente del « cuerpo de una palabra » teniendo en cuenta las reservas ya mencionadas de que hablamos de un cuerpo que no está presente a sí mismo. Me interesa el cuerpo de una palabra en la medida en que no pertenece al discurso⁸⁴.

Parafraseando a Derrida diríamos que nos interesa el cuerpo femenino de la deconstrucción en la medida en que no pertenece al discurso. En la medida en que escapa y hace estallar el discurso que la tradición filosófica ha elaborado sobre la mujer y sobre lo femenino. Este cuerpo « no presente a sí mismo », el cuerpo femenino que la deconstrucción construye deshaciendo la temporalidad y la referencialidad del concepto metafísico de presencia, este « corpus » deconstruido nunca puede ser contemporáneo de sí mismo. La deconstrucción, pensamiento intempestivo, pone en juego la anacronía, una temporalidad *out of joint*, que impide la apropiación y reapropiación por parte del discurso, de aquello que ese mismo discurso ha pretendido identificar como femenino, como perteneciente al cuerpo de la mujer, como característica, marca, definición o signo de aquello que la mujer es en el discurso falocéntrico. Nuestro interés por el término cuerpo se centra en las posibilidades que, como *palabra-cuerpo*, tiene para escapar al discurso tradicional (filosófico o no) sobre el cuerpo, en la virtualidad que posee también para movilizar y hacer estallar el discurso cuando su polisemia lo trabaja.

El término cuerpo nos conduce a una confusión de significaciones, nos introduce en un laberinto entre cuyas paredes carnosas la deconstrucción se mueve a gusto. A la deconstrucción le gustan los cuerpos, no puede trabajar, no puede funcionar si no es

⁸⁴ Derrida, J.: *No escribo sin luz artificial*, ed. cit., pp. 165-166.

mediante esa « economía del parásito », mediante esa ocupación de textos. La deconstrucción es un fantasma que toma prestado el cuerpo de los diferentes textos sobre los que trabaja. El cuerpo de la deconstrucción no sería más femenino que masculino, simplemente no sería, porque la deconstrucción no *es*. La deconstrucción acontece, sucede, ocurre, surge... y en muchas ocasiones, desde lo que la tradición ha denominado como femenino y ha sido atribuido a la mujer. Y esto es también lo que el trabajo deconstructivo pondrá en cuestión, además de la cuestión misma. No nos preguntamos qué es lo femenino, qué es la mujer. Hay un cuestionamiento inicial, más radical, como hemos visto en el capítulo anterior. Para Derrida,

On dit aujourd'hui « corps », bien souvent, avec la même crédulité ou le même dogmatisme, la même foi dans le meilleur des cas qu'auparavant quand on disait « âme » et cela revient à peu près au même.⁸⁵

La cuestión del cuerpo, o el cuestionamiento del cuerpo, se realiza desde el cuerpo mismo del texto, desde la misma *palabra-cuerpo* que habita el texto. Un texto *se deconstruye*.

Pero también queremos deslizar aquí la definición de « *corpus* » en el sentido de recopilación, de obra, conjunto de escritos atribuible a un mismo autor. En ese sentido, hablamos del cuerpo femenino de la deconstrucción también en relación al conjunto de textos, de trabajos de Jacques Derrida que han abordado desde lo femenino, desde la impropiedad del término, la deconstrucción de otros textos.

El cuerpo, por lo tanto, refleja la problemática que Derrida aborda en los textos en los que aparecen estos términos cargados de diferencia sexual. Por un lado, el uso de estos términos parece remitir a lo físico, a lo natural, a la anatomía. Una anatomía cuya seguridad decidible entra en juego cuando la deconstrucción opera: ¿quién sabe qué es un cuerpo masculino o femenino? Como veremos en relación a la lógica del himen, pero también en *Éperons*, la propiedad, lo propio, como esencia o lugar definido es uno de los conceptos que la deconstrucción deshace. Sin embargo el uso del término himen (pues invaginación aparece siempre como doble invaginación quiasmática de los bordes y no es tan evidente su relación con el cuerpo de la mujer) sí introduce una cierta resexualización femenina en un discurso cuya aparente neutralidad descansa en el uso del genérico masculino. Pero esa resexualización será, como veremos, sólo un momento en la operación deconstructiva. Sin embargo, esta momentánea adscripción del cuerpo femenino o del himen como escritura supone ya una salida del discurso falogocéntrico al introducir este término relacionado siempre con lo físico

⁸⁵ Derrida, J.: « Voice II », en *Points de suspension*, ed. cit., p. 174.

o natural dentro del espacio de lo cultural: el himen ya no pertenece al cuerpo de la mujer, pertenece al cuerpo del texto de Mallarmé en el que marcará una peculiar sintaxis.

La deconstrucción, cuya labor nos propone una mirada hacia este cuerpo femenino, al mismo tiempo también se nos muestra, nos ofrece el camino de una posible reflexión hacia sí misma. Así pues, el título de este capítulo muestra la complejidad que está ya presente en la deconstrucción, pues ésta utiliza la metáfora del cuerpo femenino (bajo la forma de himen o invaginación) que incorpora a su amplia lista de indecibles. Este uso deconstructivo tendría dos momentos: el primero señala que desde el lugar de la mujer, desde lo femenino o lo adscrito como tal a la mujer en la estructura del falogocentrismo, se puede comenzar a dismantlar esta misma estructura. Por ello la oposición hombre/mujer deja de tener pertinencia. Y al hacerlo, la figura de la mujer, la anatomía de la mujer, deja de ser, en un segundo momento, una buena metáfora de la indecibilidad. Para mostrar las complejas relaciones y reacciones del cuerpo femenino de la deconstrucción comenzamos realizando disecciones en el mismo, para después observar cómo esos cuerpos toman forma bajo diferentes figuras de mujer.

2.1. Disecciones: Entre el himen y la doble invaginación quiasmática.

2.1.1. El himen.

¿Cómo leer « La double séance »? Si toda lectura supone ya una cierta mirada, y por lo tanto una cierta interpretación, la lectura de « La double séance » nos introduce en ese laberinto, en esa espiral de sentidos y significados que la operación deconstructiva provoca. El texto, jalonado de otros textos, de otras lecturas, representa él mismo la posibilidad de la literatura, se inscribe en el espacio mismo de la escritura. La primera versión de « La double séance » fue publicada en *Tel Quel*, n°41 y 42, en 1970. El texto se elabora sobre las actas de dos sesiones del Groupe d'Etudes Théoriques, que se desarrollaron el 26 de febrero y el 5 de marzo de 1969. Su publicación en la revista estaba precedida por una nota de los editores que se reproduce también en *La dissémination* y que viene a contextualizar la lectura del mismo.

« Le titre est proposé par la rédaction de la revue. Pour des raisons qui apparaîtront à la lecture, ce texte ne s'annonçait sous aucun titre. Il donna lieu aux deux séances des 26 février et 5 mars 1969 du Groupe d'Études théoriques. A cette

date, il sera aussi nécessaire de le savoir, seule la première partie de *La Dissémination* avait été publiée (*Critique*, février 1969, n° 261).»

« Chaque participant pouvait disposer d'une feuille reproduisant un extrait du *Philèbe* de Platon (38e – 39e, tr. Diès) et *Mimique* de Mallarmé (éd. De la Pléiade, p. 310). Nous en conservons ici la typographie et la topographie. Est-il inutile de rappeler qu'un tableau noir était couvert de citations encadrées et numérotées ? puis que la salle recevait sa lumière d'un lustre spacieux et démodé ? (*N.D.L.R.*)»⁸⁶

Esta doble sesión es más que una doble sesión, pues ella se ha edificado, ha tenido lugar, sobre los cimientos de un texto, que, a su vez, ha sido elaborado para estas sesiones. Hemos de deslizar sobre este texto, y sobre los textos que han dado lugar al mismo, el espaciamiento que supone la diseminación y que proporciona la particular sintaxis y disposición de los elementos de la escritura. El texto, como ya hemos mencionado, se presenta sin título y se interroga, de la mano de Mallarmé, acerca del título. Esta suspensión del título supone la quebradura del primer marco de referencia que puede inducir, orientar o conducir a una determinada lectura. Sin título y sin capítulos, el texto se nos ofrece descarnado, sin límites.

L'intitulé n'assigne donc pas la capitale d'une écriture, il en assure le suspens ; et le contour, la bordure, le cadrage. Il donne un premier pli et dessine autour du texte une sorte de blancheur matricielle.⁸⁷

Todo el texto parece estar girado hacia el término *himen* que adopta un papel protagonista y que parece ser una directa referencia anatómica al cuerpo de mujer. Si bien en castellano este término no posee ninguna otra acepción, en francés tiene, al menos, una doble acepción que, aunque no elude la referencia anatómica mencionada, deshace la referencia singular. *Hymen*, al igual que en castellano, designa el repliegue membranoso que está situado en la parte externa de la vagina y que reduce el orificio « mientras mantiene su integridad ».⁸⁸ La segunda acepción del francés nos remite a matrimonio, casamiento⁸⁹. La

⁸⁶ Derrida, J.: « La double séance », en *La dissémination*, ed. cit., p.215.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 221. La blancura del mimo y la blancura del papel, espacio en el que se imprime, como una matriz, el texto.

⁸⁸ RAE, voz himen: Repliegue membranoso que reduce el orificio externo de la vagina mientras conserva su integridad. <http://dle.rae.es/?w=himen&m=form&o=h>

⁸⁹ *Littre*: [1] <http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/hymen>

1. Nom de la divinité païenne qui présidait aux noces.

2. Par extension et dans le langage poétique ou élevé, mariage, union conjugale.

3. Jeu de l'hymen, jeu analogue au jeu de l'oie.

[2] [http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/hymen \[2\]/38707](http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/hymen [2]/38707)

1. Terme d'anatomie. Repli membraneux qui, chez les vierges, se trouve ordinairement à l'entrée du vagin.

polisemia de la palabra francesa facilitará la disposición de los recursos retóricos que el discurso muestra. Este *hymen* no surge de la escritura de Mallarmé, para que este *hymen* tenga lugar, hemos de leer junto al fragmento de *Mimique* el fragmento propuesto del *Filebo* de Platón, que se dispone como el tablero en el que se juega la posibilidad misma del texto. El fragmento de *Mimique* se encuentra injertado, rodeado por el texto de Platón, en la esquina inferior derecha de la página, como asediado por el fragmento del *Filebo*. Del mismo modo la cuestión de la verdad, de la representación, el concepto platónico de mimesis se extiende sobre el *himen* que nos muestra « La double séance », que es, al mismo tiempo, el de Mallarmé y el de Derrida. La lógica que veremos emerger de este himen se desarrolla a lo largo de todo el texto, un texto que carece de referencias a pesar de estar plagado de ellas. En la deriva del sentido, a través de múltiples significados, el himen es un recurso que vendría a mostrar que la literatura, la escritura literaria, se sitúa en el margen de eso llamado realidad, es el lugar de la ficción pura. Derrida anuncia un título que vendría a recoger en la multiplicidad de esas significaciones, las posibilidades de la voz y la escritura en un mismo gesto. Todo se juega **entre** el texto de Platón y el de Mallarmé.

La primera sesión comienza con un extenso análisis del concepto tradicional de mimesis, de representación, cuya reflexión viene enmarcada por el fragmento propuesto del *Filebo*⁹⁰ platónico a modo de introducción o exergo. Ya sea como proceso de duplicación como en cuanto a lo imitado, la mimesis platónica está ordenada en relación a la verdad, a la posibilidad de su representación, la posibilidad de la representación verdadera. El *logos*, habla viva, es el patrón de la verdad y es imitado por la escritura. El valor de la escritura, del libro, depende únicamente de su relación con lo representado, de su relación con la verdad:

Le *logos* doit en effet se régler sur le modèle de *l'eidos*, le livre reproduit le *logos* et tout s'organise selon ce rapport de répétition, de ressemblance (*homoiosis*), de redoublement, de duplication, par cette sorte de miroitement et de procès spéculaire où les choses (*onta*), la parole et l'écriture viennent se réfléchir les unes les autres.⁹¹

Esta idea de la mimesis ordena también la estructura temporal. Lo imitado es antes que lo imitante. El tiempo vuelve a ordenarlo todo en relación a la verdad: no puede

2. Terme de botanique. Petite peau qui enveloppe le bouton des fleurs et qui se sépare lors de l'épanouissement.

⁹⁰ « L'histoire vraie, l'histoire du sens est racontée dans le *Philèbe*. A relire la scène que vous avez sous les yeux, vous aurez remarqué quatre traits. », Derrida, J.: « La double séance », ed. cit., p. 226. Estos cuatro trazos que señala Derrida consisten en entender: el libro como diálogo o dialéctica, que la verdad del libro es decidible, que el valor del libro no le es intrínseco y, por último, el carácter imaginario (relativo a la imagen).

⁹¹ *Op. cit.*, p. 231.

haber un acto de imitación anterior temporalmente a la cosa misma que es imitada. En esta precedencia de lo imitado encuentra Derrida

[...] la pré-séance de l'imité, qui règle l'interprétation philosophique et critique de la «littérature», sinon l'opération de l'écriture littéraire. Cet ordre d'apparition est l'ordre de l'apparition, le processus de l'apparaître lui-même en général. C'est l'ordre de la vérité.⁹²

Veremos entrar en juego, de la mano del análisis de mimesis y de su inseparable «verdad», conceptos tradicionales de la metafísica como el ser y la presencia, ya que la ley que rige esta relación mimesis/verdad es la presencia del presente⁹³. La mimesis es juzgada únicamente en relación a la verdad de la presencia, ésta es su única referencia, la referencia. ¿Cómo leer la *mimesis* en Mallarmé? Una interpretación clásica, aferrada a este concepto platónico de mimesis, puede realizarse, podríamos caer en esa trampa. Pero Derrida no nos lo permite. Leamos con él *Mimique* desde la lógica del himen que emerge del mismo texto mallarmeano. Si la verdad de la presencia era la referencia en la interpretación platónica del concepto de mimesis, la lectura de *Mimique* estará guiada por la necesidad de prescindir de cualquier referencia. Para Derrida:

Un texto está hecho para prescindir de referencias. De referencias a la cosa misma, como veremos; de referencias al autor, que sólo consigna en él su desaparición. Esta desaparición está activamente inscrita en el texto; no constituye un accidente del mismo sino, más bien, su naturaleza; marca la +firma con una incesante omisión. El libro se describe a menudo como una tumba.⁹⁴

⁹² *Op. cit.*, pp. 236-237.

⁹³ «[...] qu'est-ce qui se décide et se maintient dans l'ontologie ou dans la dialectique à travers toutes les mutations ou révolutions qui s'y sont entraînées? C'est justement l'*ontologique*: la possibilité présumée d'un discours sur ce qui est, d'un logos décidant et décidable de ou sur l'on (étant-présent). Ce qui est, l'étant présent (forme matricielle de la substance, de la réalité, des oppositions de la forme et de la matière, de l'essence et de l'existence, de l'objectivité et de la subjectivité, etc.) se distingue de l'apparence, de l'image, du phénomène, etc., c'est-à-dire de ce qui, le présentant comme étant-présent, le redouble, le re-présente et dès lors le remplace et le dé-présente. Il y a donc le 1 et le 2, le simple et le double. Le double vient après le simple, il le multiplie par suite. Il s'ensuit, qu'on m'excuse de le rappeler, que l'image survient à la réalité, la représentation au présent en présentation, l'imitation à la chose, l'imitant à l'imité. Il y a d'abord ce qui est, la «réalité», la chose même, en chair et en os, comme disent les phénoménologues, puis, l'imitant, il y a la peinture, le portrait, le zoographème, l'inscription ou transcription de la chose même. La discernabilité, au moins numérique, entre l'imitant et l'imité, tel est l'ordre. Et comme il va de soi, selon la «logique» même, selon une synonymie profonde, l'imité est plus réel, plus essentiel, plus vrai, etc., que l'imitant. Il lui est antérieur et supérieur.» *op. cit.*, pp. 235-236.

⁹⁴ Derrida, J.: «Mallarmé», en *Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, p. 61. No hemos podido utilizar la edición francesa del texto, en la obra colectiva *Tableau de la littérature française: De Madame de Staël à Rimbaud*, Tome III. Paris, Gallimard, 1974.

La primera referencia a la que se renuncia es al autor. Esta renuncia está inscrita en la lógica del himen, no es accesoria ni llega de fuera. De este modo, la obra y la lectura que edifican la obra se tornan protagonistas.

Ce qui a pu se passer dans la tête de Mallarmé, dans sa conscience ou dans son inconscient, ne nous importe pas ici, on sait maintenant pourquoi. Cela en tout cas n'intéresse en rien la lecture du texte : tout en lui est ourdi, nous l'avons vu, pour se passer de références, pour y couper court.⁹⁵

Sólo importa su obra. Desde el comienzo del texto, una pregunta asedia el texto, una pregunta que se plantea desde ese ENTRE que se abre camino: ¿qué es la literatura? La respuesta, si es posible, vendrá dada desde la misma estructura del texto de Mallarmé que nos proporcionará esa lógica del himen. El himen es el doble del ENTRE y representa su papel en un escenario decorado por la verdad, es ese mimo que no imita nada, la blancura del mimo que, como la blancura de una página, se ofrece, se presta a escribirse. La pregunta inicial ronda siempre el espacio de la verdad situado entre Platón y Mallarmé, o lo que es lo mismo entre verdad y literatura. El himen juega a mostrarse en el texto de Mallarmé, está inscrito en él. Pero este himen en Mallarmé es ya una lectura, un injerto de otro texto y de otra representación⁹⁶. En el fragmento de *Mimique*, el himen aparece así:

« La scène n'illustre que l'idée, pas une action effective, dans un hymen (d'où procède le Rêve), vicieux mais sacré, entre le désir et l'accomplissement, la perpétration et son souvenir: ici devançant, là remémorant, au futur, au passé, *sous une apparence fausse de présent*. Tel opère le Mime, dont le jeu se borne à une allusion perpétuelle sans briser la glace : il installe, ainsi, un milieu, pur, de fiction. »⁹⁷

Esta cita imposible de rastrear, cita inventada o ficción de cita que Mallarmé desliza en el fragmento propuesto de *Mimique*, abre la lectura a esa imposible referencia. Una cita que no cita extiende esta lectura de *Mimique*, guiada por el himen, hacia la ruptura con el concepto de mimesis platónica mediante lo que Derrida denomina un « labyrinthe textuel tapissé de miroirs »⁹⁸. Los textos remiten unos a otros, se leen unos en otros. Rompen, en primer lugar, con el orden de la verdad. El mimo no imita nada, no imita. No hay ninguna

⁹⁵ Derrida, J. : « La double séance », ed. cit., p. 277.

⁹⁶ *Mimique* se detiene en la obra de Margueritte, P.: *Pierrot assassin de sa femme. Pantomime*. Paris, Paul Schmidt, 1882. El texto de Margueritte describe la representación de este Pierrot. Texto también imposible, pues el mimo ha de representar el texto y el texto ofrece aquello que el mimo representa. Representación de representación, en un movimiento circular de referencias imposibles.

⁹⁷ Derrida, J.: « La double séance », ed. cit., p. 217.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 240.

presencia anterior que marque el actuar del mimo: ninguna escritura, ningún habla. Su acto es inaugural, está prescrito por un deseo:

Le Mime doit seulement s'écrire sur une page blanche qu'il est, il doit s'inscrire lui-même en gestes et jeux de physionomie.⁹⁹

Esta no referencia prescrita para el Mimo junto con el desorden de la estructura temporal que marca el proceso de escritura que culmina en *Mimique*¹⁰⁰ representa al mismo tiempo a la escritura de Mallarmé. Su texto carece de referente, se escribe a sí mismo, pero al mismo tiempo está plagado de referentes a otros textos, que no son anteriores, sino posteriores al suyo. Escribe un prefacio para un texto que será escrito después que el suyo, un texto que aún no ha sido escrito. Estos referentes, este remitir especularmente a otros textos, estos injertos textuales que jalonan el texto de Mallarmé constituyen la posibilidad de otra mímica (no la desaparición de la mímica que nos internaría de nuevo en la cosa misma, en el camino de la verdad):

Nous sommes devant une *Mimique* qui n'imité rien, devant, si l'on peut dire, un double qui ne redouble aucun simple, que rien ne prévient, rien qui ne soit en tous cas déjà un double. Aucune référence simple. C'est pourquoi l'opération du mime fait allusion, mais allusion à rien, allusion sans briser la glace, sans au-delà du miroir. [...] Ce speculum ne réfléchit aucune réalité, il produit seulement des « effets de réalité ».¹⁰¹

Estamos, pues, ante una mímica que escapa al sistema y al orden de la verdad, una mímica que no hace referencia a ninguna presencia, y que no recurre al par presencia/representación. El himen tendido entre Mallarmé y Platón, entre la verdad y la representación, la verdad y la literatura, muestra la ficción pura. El efecto de este himen provoca también, a través de sus múltiples derivas semánticas, la supresión de la dualidad de las oposiciones:

« Hymen » (mot, le seul, qui rappelle qu'il s'agit d'un « spasme suprême ») signe d'abord la fusion, la consommation du mariage, l'identification des deux, la confusion entre les deux. *Entre* deux, il n'y a plus de différence, mais identité. Dans cette fusion, il n'y a plus de distance entre le désir (attente de la présence pleine qui devrait venir le remplir, l'accomplir) et l'accomplissement de la présence, entre la distance et la non-distance ; plus de différence du désir à la satisfaction. Non

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 244.

¹⁰⁰ El bucle temporal que representa la obra se cierra sobre sí mismo: « une préface est projetée puis écrite *après* l' "événement" pour précéder un livret écrit *après coup*, réfléchissant le mimodrame au lieu de le commander. », *op. cit.*, p. 246.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 254.

seulement la différence est abolie (entre le désir et l'accomplissement) mais la différence entre la différence et la non-différence.¹⁰²

Este himen de la confusión y la fusión anula la diferencia pero no edifica un nuevo término que recoja la plenitud de significaciones ni una nueva significación. La lógica del himen no es una lógica neutralizadora ni una lógica de lo neutro. La supresión de la diferencia y no-diferencia establece una nueva diferencia « sans pôles décidables, sans termes indépendants et irréversibles »¹⁰³, una diferencia que disloca el tiempo ordenado en torno a la presencia, al remitir a una diferencia sin presencia. Nos adentramos de este modo en el universo simbólico de Mallarmé, en el espacio del *Sueño* donde impera la ficción, donde no hay referente pero permanece la referencia como huella de una huella sin presente, sin presencia. Este himen se extiende como lo indecible, como la operación que se sitúa entre contrarios para confundirlos, pero también para hacerlos permanecer siempre diferentes, pues el himen se sitúa en medio, aunque sin adoptar ninguna centralidad. Este *entre* entra en el juego de la lógica del himen a través de sus múltiples posibilidades espacio-temporales, que conmovieron el texto unidas a la polisemia de la palabra himen y a sus disposiciones sintácticas. El himen hace referencia al cuerpo de la mujer pero también a las membranas de ciertas partes de las flores; el himen, especie de tejido¹⁰⁴, según la derivación de la etimología latina, pone en marcha su indecibilidad mediante recursos sintácticos que Mallarmé utilizará en otros textos y no sólo en *Mimique*¹⁰⁵. El himen se sitúa al borde del ser, en ese *entre* que marca un espacio que no puede ser sobrepasado pero tampoco puede ser evitado. Ese escenario en el que el himen inicia el juego no está constituido por los aspectos semánticos del término, sino por los sintácticos. Los efectos de indecibilidad que provoca el himen no surgen de la deriva de sus significaciones:

Nous avons bien fait semblant de tout reconduire au mot *hymen*. Mais le caractère de signifiant irremplaçable, que tout semblait lui concéder, était placé là comme un piège. Ce mot, cette syllepse, n'est pas indispensable, la philologie et l'étymologie ne nous intéressent que secondairement et la perte de l'«hymen» ne serait pas irréparable pour *Mimique*. L'effet en est d'abord produit par la syntaxe qui dispose l'« entre » de telle sorte que le suspens ne tienne plus qu'à la place et non au contenu des mots. Par l'« hymen » on remarque seulement ce que la place du mot *entre* marque déjà et marquerait même si le mot « hymen » n'apparaissait pas.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 258.

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 259.

¹⁰⁴ Cfr. Derrida, J.: « Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile. », en *Voiles*. Paris, Galilée, 1998. El tejido de la verdad, las velas y los velos de todo tipo que ocultan o muestran la verdad es una de las lecturas que nos ofrece este texto, cfr. en este trabajo, sección 3.1.7. Voiles.

¹⁰⁵ En Derrida, J.: « Mallarmé » : « cualquier texto de Mallarmé está organizado de modo que en sus puntos más fuertes el sentido permanezca indecible », ed. cit., p. 61

Si l'on remplaçait « hymen » par « mariage » ou « crime », « identité » ou « différence », etc., l'effet serait le même, à une condensation ou accumulation économique près, que nous n'avons pas négligée. Le mot « entre », qu'il s'agisse de confusion ou d'intervalle *entre*, porte donc toute la force de l'opération. Il faut déterminer l'hymen à partir de l'entre et non l'inverse. L'hymen dans le texte (crime, acte sexuel, inceste, suicide, simulacre) se laisse inscrire à la pointe de cette indécision.¹⁰⁶

La indecibilidad del himen viene, pues, determinada por el lugar del *entre*, por esa peculiar sintaxis que hace circular el juego de la retórica, que crea la confusión, que elimina las diferencias y las oposiciones. La lógica del himen se inscribe en el mismo *subjectil*, la misma estructura matricial, que otros términos deconstructivos (*fármacon*, suplemento, etc.), una *khôra* presta a dar lugar, un lugar que escapa a las determinaciones espacio-temporales. El himen nos sitúa en un complejo entramado de términos que juegan también con sus oposiciones semánticas haciendo nacer la contradicción. La aporía funciona en el seno de la deconstrucción como una *reductio ad absurdum* que se extiende allá donde la lectura de Derrida se da, se nos ofrece. El himen es al mismo tiempo el matrimonio, la consumación, la unión, y el velo, la fina membrana, el repliegue que protege la virginidad. Señalemos que la contradicción aparece cuando el himen es referido al cuerpo de la mujer. El tejido del himen deshace el tiempo:

L'entr'acte ou l'entre-temps de l'hymen ne donne pas le temps : ni le temps comme existence du concept (Hegel), ni le temps perdu ni le temps retrouvé, encore moins l'instant ou l'éternité. Aucun présent en vérité ne s'y présente, fût-ce pour s'y dissimuler.¹⁰⁷

No hay ningún acto que se consume en este himen. El himen, como matrimonio, unión, se presenta, no siendo. Hay himen cuando hay consumación y no hay consumación cuando hay himen. Por lo tanto la presencia del himen no da el tiempo, no proporciona la seguridad de ningún presente, ni presente pasado o futuro. El himen no es ni exterior ni interior, ni original ni copia, ni real ni imaginario. El himen se pliega entre ellos para desbaratar las diferencias, para confundirlas (y confundirnos) mediante ese exceso de la sintaxis sobre el sentido que impide colocarse en uno de los términos, que hace del himen un término indecible. Lo que no impide el juego, con los opuestos, con la contradicción, situarse en alguno de ellos y hacer circular el sentido hasta perderlo. Lo que impide la operación del himen es pararse en alguno de ellos. El himen, su indecibilidad, nos sitúa en

¹⁰⁶ Derrida, J.: « La double séance », ed. cit., pp. 271-272.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 282.

una circulación permanente, nos impide quedarnos en lo real sin pasar por lo imaginario, incorporándolo pero al mismo tiempo desechándolo. En la lógica del himen no hay dominio, no hay verdad, no hay saber, por lo menos en el sentido en que estos términos son utilizados en el contexto filosófico tradicional. Pero la lógica del himen no es una lógica de la neutralidad, aunque en la deconstrucción encontremos siempre un momento de neutralidad: no neutraliza el sentido ni pretende encontrar un término que aglutine, como una *Aufhebung*, las significaciones contradictorias. Si deshace la diferencia, incluso la diferencia entre diferencia y no-diferencia, no es para eliminar lo diferente. Lo diferente permanece aunque no pueda hacerlo como tal. Porque la diferencia supone siempre la seguridad de un dominio, la postulación de la verdad. La verdad. Parece que no podamos salir del espacio que delimita. Si *entre* ha delimitado el título de la primera sesión, la segunda vendrá a ahondar en el himen, ahora como pliegue o repliegue. En esta doblez que ya señala el himen, el pliegue membranoso, se repliega, se vuelve contra sí en el repliegue de la obra de Mallarmé que Derrida nos ofrece a leer de la obra de Richard.¹⁰⁸

Le pli (se) plie: son sens s'espace d'une double marque, au creux de laquelle un blanc se plie. Le pli est à la fois la virginité, ce qui la viole, et le pli qui n'était ni l'un ni l'autre et les deux à la fois, indécidable, *reste* comme texte, irréductible à aucun de ses deux sens. [...] Nous n'avons jamais été si près de Mimique et la féminité du livre vierge est sûrement suggérée par la place et la forme du verbe « prête », tout près de s'offrir comme un adjectif à une copule sous-entendue (« Le repliement vierge du livre, encore, prête à un sacrifice dont saigne la tranche rouge des anciens tomes »). Renversement du masculin et féminin, toute l'aventure de la différence sexuelle. L'angle secret du pliage est aussi d'un « minuscule tombeau ».

Mais du même coup, si l'on peut dire, le pli interrompt la virginité qu'il marque comme virginité. Pliée sur son secret (rien n'est plus vierge mais rien plus volé et violé, en soi-même déjà, qu'un secret), elle perd la simplicité lisse de sa surface. Elle diffère d'avec soi, *avant* même que le coupe-papier n'écarte les lèvres du livre. Elle se divise d'elle-même, comme l'hymen.¹⁰⁹

Si el himen borraba la diferencia, cierto himen interpuesto entre mujer y verdad tiene que reconstituir la diferencia para poder luego borrarla. Esta « aventura » de la diferencia sexual se propone leer como una inversión que no cambia nada, punto de vista especular que no devuelve la diferencia sino la figura opuesta. La deconstrucción se bate en lid con todas las apariciones de la verdad, con su hegemonía, con su poder. Pero este combate ya no se libra en el campo de batalla de la presencia. La deconstrucción juega al simulacro de la guerra

¹⁰⁸ Richard, J.-P.: *L'univers imaginaire de Mallarmé*. Paris, Seuil, 1961.

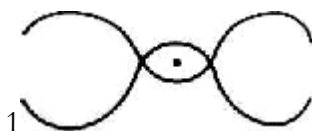
¹⁰⁹ Derrida, J.: « La double séance », ed. cit., pp. 316-317.

en un campo de batalla que ya no pertenece al espacio de la verdad y en un tiempo que la verdad no puede representar. Toda representación es ya, desde siempre, como en *Mimique*, la representación de una huella que no remite a ningún origen, a ninguna esencia. Solo queda diseminación.

Loin de laisser ainsi supposer qu'une substance vierge la précède ou la surveille, se dispersant ou s'interdisant dans une négative seconde, la dissémination affirme la génération toujours déjà divisée du sens. Elle – le laisse d'avance tomber.¹¹⁰

2.1.2. La doble invaginación quiasmática de los bordes.

La doble invaginación quiasmática de los bordes es una estructura compleja que hemos visto ya aparecer en « La loi du genre ». Aunque en este texto queda definida, esta estructura funciona en el contexto de *Parages*, en esa especial lectura que de la obra de Blanchot nos propone Derrida y que, como ya vimos, supone una reflexión sobre el género, sobre las marcas internas y externas que conforman un texto, una narración, un relato. La invaginación es un término que, al igual que hemos visto con el término himen, no supone necesariamente una alusión, una referencia clara al órgano sexual femenino. Aunque las características propias de la vagina se adaptan perfectamente a la estructura no demarcable del texto en general. La gran capacidad de dilatación de este conducto musculo-membranoso sugiere una metáfora apropiada para recoger también, a modo de receptáculo, los jirones textuales del trabajo deconstructivo sobre la cuestión general del texto, y por supuesto, del género y de la diferencia sexual. En « La loi du genre » Derrida traza lo que denomina líneas de borde y desbordamiento, unas líneas que formando la figura de un pliegue doblado sobre sí mismo, de un repliegue (figura del himen), contienen y expulsan en el mismo movimiento al elemento que acogen. Estas líneas son trazadas ejemplarmente sobre el texto de Blanchot *La folie du jour*, en la estructura de bucle que ya hemos destacado en el apartado « Cuestión de género ». El resultado de este repliegue es la siguiente figura:



¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 326.

Esta figura está dibujada sobre la figura del quiasmo. El quiasmo es una figura retórica de repetición mediante la cual se disponen en orden inverso dos términos que aparecen gramatical o conceptualmente paralelos. La invaginación quiasmática nos conduce a un complejo juego iniciado por la retórica en el que se invierte el orden gramatical o conceptual mientras que simultáneamente se deshace este orden, al inscribirlo en un receptáculo (*khôra*) que nada recibe, que no absorbe ningún orden. Esta doble invaginación quiasmática, pues no se trata sólo de una inversión de términos sino también de estructuras, nos coloca de nuevo en la cuestión del límite, del borde, de la marca que marca la pertenencia o no pertenencia. No dejamos la cuestión del género, pero ahora se trata de poner a prueba el límite mismo, la diferencia que en él descansa, las oposiciones que provoca. Un límite siempre provoca un desdoblamiento, convierte en dos todo lo que toca. Un límite que Derrida duplica, dobla, pliega, hasta convertirlo en una invaginación, en un límite que, como el himen, resiste al concepto de límite, de borde, de marca de separación. Podemos leer de nuevo esta doble invaginación quiasmática de los bordes en el texto « *Survivre* », publicado también en *Parages*. Otro texto de Blanchot nos ilustrará el modo en que se produce esta invaginación. « *Survivre* » es un texto doble, un texto que formalmente se nos presenta como dos. Una línea separa el texto superior del texto inferior que se nos presenta en un tipo de letra más pequeño. Dos textos y un solo contexto, el que abre la propia línea de separación, la línea de borde que es, a la vez, línea de borde superior y línea de borde inferior. Esta línea es la que marca la cuestión del borde:

La question du bord précède, si on peut dire, la détermination de tous les partages que je viens de nommer entre un fantasme et une « réalité », un événement et un non-événement, une fiction et une réalité, un corpus et un autre, etc.¹¹¹

La cuestión del borde es así la cuestión de cierta superposición: de un texto sobre otro, de un concepto sobre otro, etc. Esta superposición entraña un desbordamiento, una confusión de límites, una fusión de bordes y marcas, de líneas y fronteras. La doble invaginación quiasmática de los bordes supone una doble superposición, pues su figura nos ofrece múltiples espacios intermedios que ofrecen distintos puntos de vista del borde. Este repliegue que envuelve la invaginación no guarda nada, no incluye el orden, ni el significado, ni la interpretación, ni la traducción, ni la lengua... Esta invaginación tan solo muestra que la elasticidad del límite acaba con él y se da en cualquier contexto.

¹¹¹ Derrida, J. : « *Survivre* », en *Parages*, ed. cit., pp.126-127.

[...] le chiasme de la *double invagination* est toujours possible, il tient à ce que j'ai appelé ailleurs l'itérabilité de la marque. Or si on vient d'en avoir un exemple particulièrement raffiné à propos d'un récit utilisant le mot de « récit » *et* récitant à la fois sa possibilité et son impossibilité, la double invagination peut se produire dans quelque texte que ce soit, qu'il ait ou non une forme narrative, qu'il relève ou non du genre ou du mode « récit », et qu'il en parle ou non. Il n'en reste pas moins — et c'est ce trait qui m'intéresse d'abord — que la double invagination, partout où elle se produit, a en elle-même une *structure de récit en déconstruction*. Le récit n'y est pas réductible. Avant même de « concerner » un texte en forme de récit, la double invagination constitue le récit du récit, *le récit de la déconstruction en déconstruction* : le bord apparemment externe d'une clôture, loin d'être simple, simplement externe et circulaire, selon la représentation philosophique de la philosophie, ne fait signe au-delà, vers le tout autre, qu'en se dédoublant, se faisant « représenter », replier, remarquer à l'intérieur de la clôture, du moins dans ce que la structure produit comme effet d'intériorité. Mais c'est précisément cet effet de structure qui se déconstruit ici.¹¹²

2.1.3. Los labios.

En el año 2000 Derrida publica *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, homenaje al pensador y al amigo¹¹³. En este libro Derrida realiza una lectura de la obra de Nancy en la que el cuerpo se edifica como algo no independiente y separado de la psique. Veremos esta reflexión contextualizada en el análisis clásico de la diferencia cuerpo/alma o cuerpo/mente, desde la obra de Aristóteles, Descartes o Kant, hasta llegar al contexto contemporáneo de la filosofía francesa, confrontando el pensamiento de Nancy con otros pensadores como Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur y el propio Derrida. Nos interesa un recorrido por esta obra puesto que la temática del cuerpo que se elabora en Nancy nos sirve de rampa de lanzamiento para leer a Derrida, en esa economía parasitaria que reconocemos en sus trabajos. La obra de Nancy, con todo el respeto, reconocimiento y admiración que Derrida le muestra, es el trampolín desde el que el pensamiento de Derrida nos deja entrever sus propias reflexiones en el contexto temático del cuerpo, de la corporeidad, de la sensibilidad, del tocar. Y en estas « Disecciones » que proponemos, nos acercará también a la diferencia sexual y al cuerpo de mujer, a ciertas partes anatómicas del cuerpo de mujer que se utilizan como figuras retóricas, como tropos o figuras de repetición en el desarrollo de estas temáticas.

La temática del cuerpo se halla inmersa en la filosofía dentro del debate clásico de la unión de cuerpo y alma. Desde estos planteamientos clásicos se ha realizado una primera

¹¹² *Op. cit.*, pp. 145-146.

¹¹³ Derrida, J.: *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, ed. cit. En el prefacio Derrida señala que una primera versión de este ensayo escrito en 1992, se publicó un año después en inglés, con el título « On the Work of Jean-Luc Nancy » en el número de una revista dedicada a Nancy (Kamuf, P. [ed.] *Paragraph, A journal of Modern Critical Theory*, vol. 16, n° 2, julio 1993).

distinción que parece no sucumbir a ningún cuestionamiento. Hay cuerpo. Hay alma. Y no son la misma cosa. La entidad especial de este cuerpo y alma reunidos en el hombre, en el ser humano hombre, ha llevado a la antropología filosófica, al pensamiento acerca del hombre, a buscar el punto de unión de estos elementos que por separado no pueden darse, al menos, sin la intervención de la muerte, sin cierta trascendencia. Cuerpo y alma forman parte del discurso clásico sobre el ser humano. Esa búsqueda del psiquismo, del sí mismo o el alma, en el cuerpo, en la consistencia material de un cuerpo, la localización que hace posible la transmisión de lo inmaterial, como voz, palabra o pensamiento, en lo material, forma parte de esta reflexión. Derrida lee junto a Nancy, releen ambos a Aristóteles, a Descartes, a Kant, a Freud, desde esa interrogación, colocando el acento en el sentido del tacto, en el tocar, en el cuerpo sensible, forzando la vista hasta rozar consigo misma, hasta tocarse. Este privilegio del tocar marcará la forma en que se plantea y se piensa el psiquismo y el pensamiento mismo y supone también un pensamiento distinto del cuerpo, de la extensión, en Nancy. Una de esas primeras referencias a ese posible lugar de expansión del psiquismo, que se manifiesta en el discurso a través de la palabra, es la boca. La boca posee una funcionalidad doble: a través de ella se expresa el pensamiento, pero también a través de ella nos alimentamos, respiramos, etc. Es en el movimiento y la apertura de los labios donde se sitúa este primer espaciamiento-extensión, como distintos momentos. Y es aquí donde aparecen los labios de la mujer, de la madre.

D'un temps à l'autre, l'ouverture de la bouche répond à un mouvement des lèvres — les lèvres de l'autre, celles de la mère à la naissance, puis les miennes, si je puis dire — mais toujours au plus proche de la naissance au monde et d'une mère dont Nancy ne prononce jamais le nom. La naissance au monde n'est-elle pas la première ex-pulsion ? Malgré la référence évidente et explicite à la mère (au moment de la naissance et de l'allaitement), malgré la référence aux bords de l'orifice, aux lèvres qui ouvrent le passage au nouveau-né — les lèvres entre les jambes de la mère comme les lèvres de l'enfant qui pousse son premier cri — , malgré la référence aux seins qui ouvrent la bouche du nourrisson, le mot « mère » n'apparaît pas.

Esta boca, orificio con labios, identificación de la boca con el órgano sexual femenino, en el contexto de la maternidad, este orificio del que nace la vida, lo viviente, lo significativo, traspasa los labios. Labios que han de abrirse para que el nacimiento sea posible, para que el roce de este cuerpo adquiera entidad. La palabra y el cuerpo, venidos del interior de ese hueco, de otra, la madre, que en Nancy no aparece. No hay madre, no hay figura, no

hay identificación. Esta boca que describe Nancy es previa a toda figura, a cualquiera de las figura de la figura que nos describe Derrida.¹¹⁴

2.2. Encarnaciones: figuras de mujer.

¿Qué podemos entender como figuras de mujer? Figura tiene una primera acepción que nos lleva en primer lugar a considerarla como la forma exterior de un cuerpo que la distingue de otro. Estamos ya por tanto estableciendo diferencias entre estos cuerpos de mujer y entre el *corpus*, como texto, en el que estos cuerpos se incardinan. Pero también tiene la acepción de una cosa que representa o significa otra. Por lo tanto, la figura de mujer no deja de ser también un tropo, una metáfora que se incorpora al texto y que nunca tiene una significación propia. Encontraremos figuras de mujer en el cuerpo de la deconstrucción de Jacques Derrida: la mujer, como tema, o bien la mujer como figurante, en un sentido teatral o cinematográfico, así como aquello referido de forma habitual a ella, forma parte del trabajo de la deconstrucción como un elemento que en un primer momento podemos adscribir como femenino. Si utilizamos la referencia a figuras de mujer lo hacemos en el sentido de reconocer las dificultades que se derivan del uso de los términos mediante los que nos referimos a esas mujeres. Por un lado nos acerca a reconocer las dificultades que entraña la cuestión de la identidad personal. Por otro, también nos acerca a las categorías que definen y distinguen todo lo relacionado con la mujer en relación a la diferencia sexual. Nuestra lectura nos conduce también a la extensión del significado del término figura, como figura retórica que hará circular sobre el significante mujer toda una serie de inflexiones, de matices, de posibilidades de interpretación y de usos. Figuras de mujer corresponde en un primer lugar al uso que desde la deconstrucción se hace de estas representaciones de mujeres que aparecen en la obra de Derrida: al uso literario, como figuras de la retórica, del ornato, del estilo. Un uso que se plasma tanto en los aspectos lingüístico-discursivos (morfo-sintácticos, fónicos o gramaticales), en todos los juegos de palabras y figuras que Derrida utiliza con profusión (metaplasmos, figuras de repetición, omisión, posición...etc.) como en el contenido simbólico o literal de esos textos en los que aparece incardinada alguna figura de mujer. Leeremos a la mujer que aparece en los textos de Derrida como una figura, como un

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 43.

recurso estilístico para la elaboración de un discurso que cuestiona la posibilidad misma del discurso, de la narración o el relato, como hemos visto respecto de los textos de Blanchot.

Estas figuras de mujer que aparecen de forma habitual en los textos de Derrida son referencias que en un primer momento se presentan como femeninas, que en la mayoría de las ocasiones se nos presentan bajo la forma de un *phantasma*, de una idea que se deshace en cuanto tratamos de tocarla, de acercarnos, de dirigirnos a ella, bajo la forma, casi siempre, de un pronombre que carece de referencia explícita a un nombre o bien de un nombre femenino, propio o impropio.

Hemos agrupado estas apariciones de figuras de mujer en tres imágenes que pueden incorporar, junto con sus modulaciones de filiación familiar, a grandes rasgos, las principales formas bajo las que la mujer aparece en los textos de Derrida. Estas figuras son la de la mujer, como genérico, la de la madre y la de la amiga. Tres formas de aparecer y tres formas de trabajar unos textos en los que estas siluetas encarnan un papel protagonista.

2.2.1. La mujer

La mujer, como tema, ha sido abordada y desbordada por Derrida. En algunos de sus libros trata de forma específica no ya la cuestión de la diferencia sexual, sino la mujer como temática. Como tema, aparecerá, como veremos, en un juego de prestidigitación en el cual Derrida nos muestra lo que esconde y esconde lo que muestra, tal vez para mostrar que no hay nada que mostrar o esconder más que el juego creador de ilusiones de las manos. El primer texto en el que trabajaremos estas figuras de mujer, es el que lleva por título *Prégnances*. De la multiplicidad de mujeres de este texto pasaremos al singular y a la singular figura de mujer que podemos leer en la confrontación de mujer y verdad que realiza Derrida en *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Ambos textos comparten el cuestionamiento de la representación. En el primero de ellos, la representación pictórica se yergue sobre la representación ideal de las mujeres. En el segundo es esa representación ideal, la idea de la mujer, la concepción de la mujer, la que se dilucida a través del cuestionamiento de la interpretación de los textos de Nietzsche.

2.2.1.1. Mujeres aguadas

En *Pregnances*¹¹⁵ la figura del cuerpo de mujer se nos ofrece a través de la interpretación pictórica de Colette Deblé.

Mon projet est de tenter, à travers 888 dessins, de reprendre les diverses représentations de la femme depuis la préhistoire jusqu'à nos jours afin de réaliser une analyse visuelle des diverses postures, situations, mises en scène.¹¹⁶

Este « análisis visual» que propone Deblé es recogido por Derrida quien realiza a propósito de la representación pictórica un nuevo ejercicio deconstructivo. La lógica del himen que hemos destacado viene a tomar figura de mujer, situándose entre el cuerpo representado en la primera representación y esta segunda representación, aguada, de Deblé. Por lo tanto, la cuestión de la mimesis vuelve a sobrevolar el contexto temático y la lógica del himen se derrama sobre esta textualidad tejida de forma visual, en imágenes, en un contexto de representación no discursivo que no evita ni elimina la discursividad, sino que la hace navegar *entre* dos aguas, la escritura y el dibujo. Este pequeño y bello texto de Derrida trata de nadar entre las distintas representaciones de la mujer, de las mujeres, en la historia de la pintura. Deblé ofrece su particular visión, la interpretación de una representación, la repetición del tema, de la figura, que transforma esa figura, versión de un original que nunca fue tal, huella de una imagen que no sabemos muy bien qué representa. Este aclarado, lavado, de la figura de la mujer en la historia de la representación pictórica y del pensamiento de esa representación se realiza a través de la técnica de la aguada.

Un lavis non pas pour annoncer qu'on va laver, bien entendu à grande eau en vue de réapproprié, de mettre, mais enfin, le corps à nu, le vrai corps, le corps propre de la femme. Mais enfin. Non, suivant la fermeté du trait, un dessin colorié au lavis se voit discrètement teinter, imprégner plutôt que noyer, il se voit filtrer, mais préserver aussi, le corps de la ligne intact, encore tremblant dans l'élément liquide.

¹¹⁵ El texto *Pregnances* fue publicado en el año 1993 por la editorial Brandes, en una tirada limitada, junto con cuatro litografías de Colette Deblé. Ha sido reeditado en 2004, en Editions de l'Atelier des Brisants, con el subtítulo «*Lavis de Colette Deblé. Peintures*» con 80 fotos de la obra de Deblé, y sin mención a la publicación anterior. En el año 2013 se ha vuelto a publicar junto a otros textos de Derrida relacionados con las artes visuales en Derrida, J.: *Penser à ne pas voir. Ecrits sur les arts du visible (1970-2004)*. Paris, Editions de la Différence, 2013.

¹¹⁶ Deblé, C.: « L'en-deçà », en Derrida, J.: *Pregnances. Quatre lavis de Colette Deblé*. Paris, Brandes, 1993, s.p. Señalamos aquí la polisemia del verbo francés *reprendre*, cuya traducción resulta difícil, pues, dependiendo de la acepción escogida dará un valor u otro a este intento de Deblé. *Reprendre* puede significar: volver o coger, recoger, o bien devolver. Pero también, repetir, retomar, restaurar y recobrar. ¿Con qué acepción quedarnos?

Opus et corpus d'un art qui semble conjuguer l'actif et le passif de deux verbes, plus précisément de deux *opérations* discernables mais qu'on n'a pas tort de confondre : *empreindre* et *imprégner*. Deux opérations à même le corps. [...] En vue de remettre à flot un corps de la femme.¹¹⁷

La temática del cuerpo despliega aquí toda su fuerza. Parece imposible no poder establecer los límites definibles de un cuerpo, más aún del cuerpo de la mujer. La figura de este cuerpo ha encarnado en la historia de la pintura representaciones imposibles, todas fruto de la mano de los maestros pintores, maestros del arte de la representación pictórica, que han hundido sus pinceles en el óleo untuoso del concepto tradicional de mimesis. Estas representaciones nos ofrecen la verdadera historia de la figura de la mujer, la representación de la mujer, de las mujeres en la historia. Estos cuerpos representados son nuevamente interpretados, mismo motivo, misma pose, en las aguadas de Deblé. Esta nueva representación, representación de representación, se nos presenta como una vuelta atrás, como un comienzo, como el original que viene después de la copia. Si alguien ha podido dibujar la esencia de la figura de mujer, la esencia de la representación de la mujer habrá sido ella. Pues ella deshace la esencia, mojándola, aguándola, borrando el contorno definido de ese concepto. Si hay algo, no es esencia. Por lo tanto, no hay una verdad de la representación de la mujer, de la figura de la mujer, de la mujer. Colette Deblé vendría a reivindicar la autoría de estas aguadas, de las que ella reclama « la patermaternité, la propriété légitime des représentations »¹¹⁸. Ella ha devuelto la imagen a las figuras de mujer, frente a la representación de los maestros de la pintura, frente a la visión de estos hombres que han dado forma a este cuerpo de mujer, ella imagina otra mujer, la imagen de la mujer tiembla entre estas representaciones del cuerpo de la mujer.

Oubliez la *querelle* (*quarell*) qu'elle lui cherche, elle, avec elles, sans jamais se plaindre, sans faire d'histoire mais sans merci, en silence, la querelle qu'elle cherche à toute histoire de la peinture, à ces patrons de peintres, à tant de mains et de manœuvres d'homme, à tous les maîtres qui ont *mis en scène et représenté* (occulté, sublimé, élevé, violé, voilé, vêtu, dévêtu, révélé, dévoilé, revoilé, mythifié, mystifié, dénié, connu ou méconnu, en un mot *vérifié*, cela revient au même, à la vérité) : le corps de la femme. Qui a tout *supporté*. Toujours la femme support et subjectile, la femme-sujet, la femme aura été *leur* sujet, non, celui de Colette Deblé, malgré l'apparence.¹¹⁹

¹¹⁷ *Op. cit.*, s.p.

¹¹⁸ *Op. cit.*, s.p.

¹¹⁹ *Op. cit.*, s.p.

La mujer como *subjectile*,¹²⁰ substrato sin marca donde se inscriben todas las posibles figuras, objeto y sujeto al mismo tiempo de aquello que es representado. La historia de la pintura nos ofrece unos cuerpos de mujer como sujeto. La mujer-sujeto, la *femme-sujet*, que es también la mujer-tema, la mujer objeto. Sujeto y objeto que se deben leer en la inscripción del cuerpo como temática más general. La representación ideal del cuerpo, el concepto de cuerpo, ha sucumbido a una materialidad inexcusable, una materialidad imposible de salvar, una materialidad que ha anclado, limitando, cercenando, la creatividad ilimitada del espíritu. Si el cuerpo es concebido como el reducto, como la cárcel del alma en términos platónicos, la mujer incorpora ese defecto. El cuerpo ha sido siempre mal nombrado, mal concebido, y la mujer, como más cuerpo, lugar de la sensibilidad extrema, menos espíritu, menos razón, más irracional... arrastra descripciones esencialistas que han recorrido, como las representaciones de su cuerpo, la historia de la humanidad.

Et si le corps de la femme est plus un corps et donc toujours plus mal nommé (tel serait peut-être le complot de cette exposition, le nœud d'une intrigue que la dessinatrice raconte, analyse ou défait en silence), c'est que cette mémoire de la représentation, ce musée académique de la féminité, aura peut-être tout calculé, pour et contre sa vérité : pour la cacher en l'exhibant, pour lui faire violence à force de respect ou d'interdit.¹²¹

Las figuras de mujer que muestran estas representaciones, los cuerpos de mujer, incorporan una doble operación que remite siempre a lo mismo. Representación especular en la que se repite la imagen de una imagen, la voz de una voz, como en el mito de Narciso y Eco que nos propone Derrida. La representación de Deblé de estas mujeres que son siempre, ya siempre, una representación sin modelo, lógica del himen que es preciso deslizar para no devolver estas imágenes, estas mujeres, estos cuerpos, al otro lado de lo mismo. Oponer la verdad a la verdad, la mentira de la representación, sólo nos hace dar vueltas a *Psyche*, las verdades del cuerpo, del cuerpo de mujer y de la mujer se desfiguran en este baño, con estas aguadas, entre estas aguas que no permiten la fijación, que diseminan y multiplican el origen, deshacen el lugar. La verdad disuelta en la invasión de estos cuerpos intangibles de mujer.

Intangibles, ces corps? Ils le seraient déjà dans leur spectre, dans leur être de représentation — mais quel étrange rapport ils entretiennent avec la représentation ! Ils la défont peut-être en représentant des représentations de corps de femme, toute une intrigue. L'empreinte de chaque dessin paraît imprégnée,

¹²⁰ Cfr. nota 34.

¹²¹ *Op. cit.*, s.p.

prégnante, imbue, imbibée de mémoire : il suffit de savoir regarder le tendre buvard dans l'autre sens et vous avez une vérité nouvelle, dans ses formes évasées, mobiles, en expansion lente : invasion de chairs.¹²²

2.2.1.2 La mujer verdad.

Derrida hace jugar a la verdad disfrazada de mujer en *Éperons. Les styles de Nietzsche*¹²³. Mujer podría ser otro término para colocar en la cadena de indecibles. Derrida nos propone una lectura de Nietzsche en la que destaca algunos fragmentos en los que la figura de la mujer o el término mujer aparecen. En esta lectura deconstructiva el concepto de mujer estalla, se hace añicos. Derrida centra su lectura en torno a la utilización de la metáfora nietzscheana de la mujer-verdad. Y aunque de este análisis se pueden destacar los textos en los que aparece esa concepción de mujer seductora como ejemplo del patrón cultural establecido, nos interesa fundamentalmente la operación deconstructiva que convierte a la mujer en un indecible más que cuestiona la metafísica falocéntrica occidental. El texto es complicado, pues, a pesar de que parece tener como tema a la mujer, la mujer no es su tema. La lectura que realizamos de este texto nos llevará a interpretar a la mujer que aparece como un síntoma que anuncia el tema.

Tras un exergo de Nietzsche, *Éperons* comienza así:

Le titre retenu pour cette séance aura été *la question du style*.

Mais — la femme sera mon sujet.

Il resterait à se demander si cela revient au même — ou à l'autre.¹²⁴

Queda pendiente desde el inicio del texto esta posible unidad del tema y el título. En un primer momento parece difícil relacionar el término *style* presente en el título con la mujer que define como su tema. Hay que precisar la polisemia de *sujet* en francés que provoca, cada

¹²² *Op. cit.*, s.p.

¹²³ Derrida, J.: *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 1978. Este texto es la versión de una conferencia pronunciada en Cerisy-la-Salle en julio de 1972, en un coloquio dedicado a Nietzsche. Se publicó por primera vez en Corbo e Fiore, con un prefacio de Stefano Agosti en una edición en cuatro idiomas (francés, italiano, alemán e inglés), en el año 1976.

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 27. Respecto a la cuestión del tema. Tanto en francés *sujet* como en inglés *subject* significan tema y sujeto. Jane Gallop, en su artículo titulado « “Women” in Spurs and Nineties Feminism » (en Feder, Rawlison and Zakin (eds.): *Derrida and Feminism. Recasting de Question of Woman*. New York and London, Routledge, 1997) resalta esta doble significación en la que pretende ver el intento de Derrida de situar la cuestión de la mujer no como el «objeto» de estudio, sino como concediéndole de antemano la condición y la posibilidad de ser sujeto. Cuando Derrida afirme hacia el final del texto que la « mujer no habrá sido *mi* tema» indicaría que ese posesivo que nosotros subrayamos no habrá tenido lugar. No nos adentraremos en esta problemática. En la lectura del texto en castellano esta posible interpretación no aparece, por eso nos ha resultado interesante presentarla.

vez que este término aparece, el juego entre *tema* y *sujeto*. La mujer como sujeto o la mujer como tema. Cualquiera de estas lecturas no parece aproximarnos al contexto semántico del subtítulo, *Les styles de Nietzsche*. Derrida desliza una vez más el juego de la polisemia. El término estilo hace alusión en primer lugar al punzón, objeto puntiagudo utilizado en la antigüedad para escribir en las tablillas de cera. El estilo por tanto sitúa la cuestión de la escritura en el punto inicial, en el marco que proporciona el título. El estilo es también el modo particular, original, en el que el autor, el artista, interpreta, desarrolla, elabora su obra. Cualquier elaboración textual está tejida con un determinado estilo, modo de hacer, que caracteriza tanto al texto como al autor. Pero el estilo también hace que lo representado, lo interpretado, adquiera matices diferentes según sea expresado de una manera o de otra. Todo es, por lo tanto, cuestión de estilos. Y en este texto Derrida enfoca una lectura de los *estilos* de Nietzsche que gira en torno a la mujer. Este estilo puede convertirse en un estilete, en un arma afilada que Nietzsche blandirá hacia todos los aspectos de la filosofía dogmática contra la que se alza. De este modo, ya desde el principio, la cuestión de la mujer cede su protagonismo al anuncio del título:

La question du style, c'est toujours l'examen, le pesant d'un objet pointu.

Parfois seulement d'une plume.

Mais aussi bien d'un stylet, voire d'un poignard. A l'aide desquels on peut, certes, attaquer cruellement ce à quoi la philosophie en appelle sous le nom de matière ou de matrice, pour y enfoncer une marque, y laisser une empreinte ou une forme, mais aussi pour repousser une forme menaçante, la tenir à distance, la refouler, s'en garder — se pliant alors ou repliant, en fuite, derrière des voiles.¹²⁵

La cuestión del estilo nos devuelve a la cuestión que hemos destacado en *Pregnances*, a la cuestión de la materialidad, de la materia, del cuerpo, o de la matriz y al tratamiento filosófico del mismo. La huella, la impronta que este estilo deja en el cuerpo material de la tablilla de cera. La huella, la impronta, de este estilete o puñal que maneja Nietzsche marca también en el cuerpo de la filosofía. La metáfora de las velas (los velos¹²⁶) nos proporciona en primer lugar un contexto trópico marítimo en el que aparece la alusión al navío a velas y

¹²⁵ Derrida, J. : *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit., p. 29.

¹²⁶ «Laissons l'élytre flotter entre masculin et féminin. Notre langue nous en assure la jouissance pourvu qu'on n'articule pas.» *Ibidem*. Derrida alude al doble significado que *voile* tiene en francés, velo y vela, que depende del artículo que acompañe a la palabra, masculino o femenino. Sin embargo en plural no hay diferencia. Lo veremos con más detalle en la sección 3.1.7. en la que se tratará también con detalle la cuestión de los velos y de la verdad.

a su espolón, como primera línea de defensa ante cualquier amenaza que surja, que se presente. Este espolón protege y se muestra:

Le style peut donc aussi de son éperon protéger contre la menace terrifiante, aveuglante et mortelle (de ce) qui se présente, se donne à voir avec entêtement : la présence, donc, le contenu, la chose même, le sens, la vérité — à moins que ce ne soit *déjà* l'abyme défloré en tout ce dévoilement de la différence.¹²⁷

Pero este espolón no sólo es una protección, también este espolón rompe, abre las aguas, es el elemento cortante, punzante, como el estilete¹²⁸. La deriva trópica de este espolón nos conduce hacia la cuestión de la mujer, hacia la mujer, hacia la cadena de tropos y metáforas que desencadena este concepto. Un concepto, una idea la de mujer, en el ámbito de la filosofía que se muestra sin ningún pudor. Parece que cualquiera puede usarlo sin necesidad de ponerlo en cuestión. El uso y el abuso de la metáfora-mujer, de la figura de la mujer en el interior del discurso filosófico, parece dotar al término de una seguridad, de una certeza significativa que desaparece con el primer golpe de viento. Este velo tendido sobre ese término acaba incorporado a la mujer más que a la figura, acaba por convertirse en definición más que figuración. Este espolón que mencionamos ha de hacer que el velo que pende y cubre la figura de la mujer sea izado. El juego se plantea entre velas y velos que el estilo de Nietzsche irá rasgando.

Et pour insister sur ce qui imprime la marque de l'éperon stylé dans la question de la femme — je ne dis pas, selon la locution si souvent reçue, la *figure de la femme* —, il s'agira ici de la voir *s'enlever*, la question de la figure étant à la fois ouverte et fermée par ce qui s'appelle la femme ; pour annoncer aussi, dès maintenant, ce qui règle le jeu des voiles (par exemple d'un navire) sur l'angoisse apotropaïque ; pour laisser enfin paraître quelque échange entre le style et la femme de Nietzsche [...]¹²⁹

Los velos y la verdad parecen no poder evitar encarnar la figura de la mujer. Estas figuras de mujer veladas, confundidas, comprendidas en la historia de la humanidad. La mujer así representada puede ser la figura de eso que representa porque *hay* un saber acerca de la mujer. Hay una esencia de la mujer que se da a conocer o al menos eso es lo que manifiestan aquellos que así nos proporcionan estas figuras. Pero Derrida destaca la impertinencia de este postulado. No es posible tal figuración aunque la figura de la mujer pueda ser así utilizada,

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 30.

¹²⁸ <http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=oVl8txuTYDXX2eYTloHr> Voz Espolón: Pieza de hierro aguda, afilada y saliente en la proa de las antiguas galeras y de algunos modernos acorazados, para embestir y echar a pique el buque enemigo.

¹²⁹ Derrida, J. : *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit., p. 32.

pues la figuración implica la limitación, la discriminación entre aquello que se figura y lo que queda fuera.

Il n'y a pas d'essence de la femme parce que la femme écarte et s'écarte d'elle-même.

Elle engloutit, envoile par le fond, sans fin, sans fond, toute essentialité, toute identité, toute propriété. Ici aveuglé le discours philosophique sombre — se laisse précipiter à sa perte.

Il n'y a pas de vérité de la femme mais c'est parce que cet écart abyssal de la vérité, cette non-vérité est la « vérité ». Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité.¹³⁰

Por lo tanto, desde el comienzo están establecidos los términos en los que va a desenvolverse esta reflexión y desde el principio aparece la cuestión del estilo relacionada con la verdad. Desde que la mujer aparece como tropo, como figura, la verdad se identifica con la mujer. La mujer se convierte en el tema. Y este tema se transforma en el velo, en el elemento que oculta o disimula esa verdad que se espera encontrar al fondo de la cuestión. Ese velo que distrae atrayendo hacia sí la atención, haciéndose pasar por la verdad que no nos deja ver. Y que no se deja atrapar.

La femme (la vérité) ne se laisse pas prendre.

A la vérité la femme, la vérité ne se laisse pas prendre.

C'est qui à la vérité ne se laisse pas prendre est — *féminin*, ce qu'il ne faut pas s'empreser de traduire par la *féminité*, la *féminité* de la femme, la *sexualité* féminine et autres fétiches essentialisants qui sont justement ce qu'on croit prendre quand on en reste à la niaiserie du philosophe dogmatique, de l'artiste impuissant ou du séducteur sans expérience.¹³¹

Estas visiones del filósofo dogmático que el estilo de Nietzsche va diseccionando nos revelan que la verdad, esa en la que tanto se interesa esta filosofía y que es su criterio de realidad, es mera apariencia, superficie. Sólo el efecto del velo mantiene la ensoñación. El fenómeno de develamiento no se produce, no puede tener lugar. Un velo tras otro, nada interpone, que oculta al mismo tiempo que sugiere, que anuncia y promete una presencia, una verdad. Una verdad en la que la mujer no cree. Una verdad de la mujer que sólo interesa al « hombre ». La mujer entonces incorpora la contradicción, se convierte en verdad y no-

¹³⁰ *Op. cit.*, pp. 38-39.

¹³¹ *Op. cit.*, p. 44.

verdad (disimulación) al mismo tiempo. ¿Podremos conocer realmente qué es eso que denominamos con el término mujer? ¿En qué contexto podemos plantear esta cuestión?

Les questions de l'art, du style, de la vérité ne se laissent donc pas dissocier de la question de la femme. Mais la simple formation de cette problématique commune suspend la question « qu'est-ce que la femme ? On ne peut plus chercher la femme ou la féminité de la femme ou la sexualité féminine. Du moins ne peut-on les trouver selon un mode connu du concept ou du savoir, même si on ne peut s'empêcher de les chercher.¹³²

Derrida nos propone un nuevo planteamiento de la cuestión de la mujer que ha de excluir necesariamente la pregunta por la esencia de la mujer o por la feminidad. Algo así no es pertinente en este contexto que es también el de la interpretación de los textos de Nietzsche. De ahí que la cuestión de la mujer en los textos del filósofo alemán del porvenir nos mueva hacia el planteamiento de la interpretación de estos textos. Una lectura destacada es la realizada por Heidegger que interesa a Derrida destacar. Derrida introduce la alusión a la castración. Tiene que justificar dónde en los textos de Nietzsche aparece esta referencia. Tras un rodeo que nos lleva de nuevo a la cuestión de la interpretación, de la hermenéutica de estos textos, y por lo tanto, a la posibilidad de múltiples lecturas, Derrida nos ofrece la interpretación heideggeriana de estos fragmentos que nos propone y donde la cuestión de la mujer, una vez más, es eludida por Heidegger. En *La historia de un error* explicita Nietzsche el *devenir femme* de la idea. La idea no siempre ha sido mujer. La identificación de la mujer con la idea es producto del alejamiento de la verdad de la idea. Cuando esta verdad de la idea se aparta del filósofo (de Platón). Entonces comienza la historia de la verdad como mujer o de la mujer como verdad. Este convertirse verdad de la mujer es también una conversión al cristianismo. Y el cristianismo para Nietzsche está asociado a un efecto de *castradismo* (*castratisme*). La anulación del deseo que pretende la Iglesia es un ataque a la vida, y por lo tanto una anulación de la mujer como vida. En ese sentido la contradicción aparece, pues la mujer-idea cristiana castra los deseos de la mujer-vida.

Donc hostile à la femme qui est la vie (*femina vita*) : la castration est une opération de la femme contre la femme, non moins que de chaque sexe contre soi et contre l'autre.¹³³

¹³² *Op. cit.*, p. 57.

¹³³ *Op. cit.*, p. 75. Este texto introduce una nota que reproducimos por su interés, puesto que destaca lo que señalaremos en algunos pasajes, que la operación de inversión de los términos de una jerarquía, de un sistema de oposición sólo cambia los términos, no la estructura. Y sin un cambio en la estructura, en el modo de pensar la estructura, no hay realmente ningún cambio: «Dès qu'on

La castración como desvelamiento, como reconocimiento de la no-verdad de la verdad, una verdad establecida por el hombre, queda suspendida por la «operación femenina», operación a distancia, de esa mujer que no cree en esa verdad tampoco como castración. La mujer no cree en la verdad, ni en la castración, ni siquiera en el reverso de estos términos que volverían a situarla en el mismo lugar. Así pues, Derrida — de la mano de Nietzsche — señala el escepticismo de las mujeres. Es el hombre el que cree en la verdad, el que cree en la verdad de la mujer y en la verdad-mujer. Por eso, según Derrida, para Nietzsche, las mujeres que persiguen la verdad se convierten en hombres:

Le féminisme, c'est l'opération par laquelle la femme veut ressembler à l'homme, au philosophe dogmatique, revendiquant la vérité, la science, l'objectivité, c'est-à-dire avec toute l'illusion virile, l'effet de castration qui s'y attache.¹³⁴

La heterogeneidad del uso que Nietzsche hace de la mujer en sus textos dificulta la posibilidad de establecer una única interpretación. Esta diversidad de usos, según el contexto en el que aparecen, nos dibuja una mujer contradictoria, cargada de matices incompatibles, de oposiciones, de aporías. Esta heterogeneidad de las interpretaciones muestra también una deriva hacia otro tipo de pensamiento, una salida de la filosofía dogmática. Esta salida no puede hacerse por la puerta de la metafísica tradicional, por la ontología que reivindica la presencia. Entre esta heterogeneidad Derrida destaca al menos tres « posiciones »¹³⁵ bajo las cuales se pueden reconocer rasgos o trazos comunes en la obra de Nietzsche respecto de la mujer:

1. En una primera posición la mujer es condenada, repudiada como la mentira o la figura de la mentira. Esta acusación proviene de la metafísica dogmática y es realizada en nombre de la verdad. Son muchos los textos de Nietzsche en los que el falocentrismo está presente.

détermine la différence sexuelle en opposition chaque terme renverse son image dans l'autre. Proposition dont les deux *x seraient à la fois sujets et prédicats*, la copule un miroir. Telle est la machine de la contradiction. Si Nietzsche suit la tradition pour inscrire l'homme dans le système de l'activité (avec toutes les valeurs qui y sont associées), la femme dans le système de la passivité, il lui arrive d'inverser le sens du couple, ou plutôt d'en expliquer le mécanisme d'inversion. Humain, trop humain (411) attribue l'entendement et la maîtrise à la femme, la sensibilité et la passion à l'homme, dont l'intelligence est « en soi quelque chose de passif » (*etwas Passives*). Le désir passionnel étant narcissique, la passivité s'aime comme passivité chez l'autre, l'y projette comme « idéal », y fixe la partenaire qui en retour aime sa propre activité et y renonce, activement, d'en produire le modèle et d'y prendre l'autre. L'opposition actif/passif spéculé son effacement homosexuel à l'infini, se relève dans la structure de l'idéalisation ou de la machine désirante.» *Ibidem*.

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 50.

¹³⁵ Posiciones, aclara Derrida, en un sentido próximo al del psicoanálisis.

2. En una segunda posición la mujer es nuevamente condenada, pero ahora como figura de la verdad que representa al ser filosófico y cristiano. En esta posición la mujer es verdad y no verdad al mismo tiempo, juega el papel del fetiche inmerso aún en la lógica falogocéntrica.
3. En una tercera posición la mujer es ensalzada como potencia afirmativa, disimuladora, dionisiaca. La mujer toma la posición activa, afirmándose ella misma, escapando a la dualidad de las posiciones reactivas. La mujer escapa al reducto de la oposición dual, limitador y castrador. No hay lugar para la castración en esta posición.

Aunque resultaría interesante recorrer estos caminos trazados en los textos de Nietzsche, no volveremos sobre ellos. Nos interesa destacar que en el juego de estas tres posiciones es donde Nietzsche reproduce nuevamente un discurso — esencialista o no — que inserta el concepto de mujer en el núcleo de un discurso realizado por hombres: el de toda la metafísica tradicional. Que la mujer sea la verdad, la no-verdad de la verdad o lo otro de la verdad donde la oposición no-verdad/verdad deja de tener sentido, sigue siendo una postura tomada desde una posición que no es la de la mujer y que manifiesta la posibilidad del conocimiento de la esencia y de la esencia de la mujer y la verdad. Tan sólo la última posición deja la puerta abierta a un discurso de la mujer que pueda ser establecido fuera de la lógica oposicional de la filosofía dogmática. Por eso Derrida en algunos textos, como veremos, toma la palabra como una mujer: se convierte en mujer, simula a una mujer, porque sólo hablando desde un cuerpo/*corpus* femenino, desde una voz de mujer, puede escapar al reducto exclusivista en el que la verdad es explicitada y definida por lo masculino, por el hombre.¹³⁶ Por eso la mujer es, también, la escritura:

Elle (s')écrit.

C'est à elle que revient le style.

Plutôt: si le style était (comme le pénis serait selon Freud « le prototype normal du fétiche ») l'homme, l'écriture serait la femme.¹³⁷

La mujer es una representación y en ese sentido una no-verdad. En el contexto general en el que se ha dilucidado esta metafísica de la presencia, como hemos visto con el concepto de mimesis, la representación no es más que una ilusión de presencia que no puede más que soñar con acercarse a la plenitud de eso que realmente se presenta, de eso que

¹³⁶ Cfr. Capítulo 4 « La voz femenina de la deconstrucción ».

¹³⁷ Derrida, J.: *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit., p. 44.

realmente es. Y la mujer sólo representa, desde una perspectiva tradicional, y así aparece en los textos de Nietzsche, aquello opuesto a la verdad que es el hombre. No sólo porque sea una imitación, sino porque no es lo que aparenta ser. La operación femenina representa la posición de la Verdad frente al mundo, la metafísica dogmática. La mujer es la no-verdad de la verdad, es la verdad disimulada. Aparece como la verdad, y, si en cuanto tal el filósofo dogmático cree en ella, no comprende nada. Estos filósofos no conocen a las mujeres, afirma Nietzsche, no conocen, por tanto, la verdad. Nietzsche, que se llama a sí mismo el filósofo conecedor de lo eternamente femenino, el psicólogo del eterno femenino, aquel que conoce la verdad de la no-verdad de la mujer ¿es Nietzsche una mujer?

Pero la mujer-verdad se resiste, no se deja conquistar. En el juego de velos que ocultan esta verdad — que no existe más que en la ilusión de los velos — que pudorosa no se muestra, es donde descansa la posibilidad misma de la verdad. Este juego de velos nos recuerda el velo interpuesto que es el *himen*. La ilusión de ese velo en que reside la verdad, su ilusión, tiene la estructura que hemos observado con el *himen*. En el darse fenomenológico de la mujer, ésta adopta una manera especial de darse, el « darse por », la simulación. La mujer se da por algo que no es, es lo que no es, aparece como lo que no es. El efecto de la apropiación queda desbaratado, pues no hay nada propio.

Si l'opposition du *donner* et du *prendre*, du *posséder* et du *possédé* est une sorte de leurre transcendantal produit par la graphique de l'hymen, le procès de appropriation échappe à toute dialectique comme à toute décidabilité ontologique.¹³⁸

La cuestión de lo propio pone coto a la misma interrogación, a la misma posibilidad de la pregunta, del cuestionamiento. La cuestión del ser, la posibilidad de delimitación óptica y ontológica se ve afectada por este himen entre la verdad y la no verdad de la mujer, que es también la verdad y no verdad del ser. Incluso en el darse fenomenológico, la cuestión de lo que aparece, de lo que se da, excluye la dominación de la apropiación como proceso. No hay posibilidad de establecer esencias, ni de la mujer, ni de la verdad, ni de la diferencia sexual, ni del don. La mujer, en este recorrido, no se ha podido constituir como sujeto, ni como tema, porque el marco que se establece para este nuevo cuestionarse ha deshecho la pertinencia de lo propio, de lo discernible, de la presencia.

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 92.

Il n'y a pas de don de l'être à partir duquel quelque chose comme un don déterminé (du sujet, du corps, du sexe et autres choses semblables — la femme n'aura donc pas été mon sujet) se laisse appréhender et mettre en opposition.¹³⁹

La castración se inscribe en este segundo momento de la mujer como verdad. Derrida rescata la temática de los textos nietzscheanos en la afirmación de castradismo que éste realiza en el ámbito del cristianismo. En el convertirse mujer de la idea¹⁴⁰, la mujer-idea-verdad se cristianiza. El cristianismo tiene un efecto devastador para la vida, persigue la aniquilación de todo lo que pueda afirmarla¹⁴¹. Este es su efecto castrador.

Pero la mujer también es afirmada en los textos de Nietzsche como la artista, la simuladora. En ese escepticismo de la mujer verdad es donde se sitúa su poder afirmativo. No en la oposición, puesto que un discurso así sólo volvería a dejar las cosas en el mismo lugar, la inversión de los términos mantiene las estructuras intactas, y lo que se persigue es una salida de la lógica oposicional en la que se desenvuelven estos conceptos.¹⁴² El escepticismo de la mujer-verdad, al quedar fuera, al no oponerse a la constitución de la verdad del hombre, al no enfrentarle otra verdad, representa la posibilidad de ese espacio. Como vemos, la mujer en Nietzsche mantiene formas contradictorias. Por eso no se puede ofrecer una interpretación monolítica de la mujer en la obra de Nietzsche. Por la misma razón, tampoco estamos autorizados a aventurar una única interpretación de estos textos de

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 100.

¹⁴⁰ En Nietzsche, F.: « Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula », en *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, EDAF, 2006.

¹⁴¹ Ya en *El nacimiento de la tragedia*: « la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser sólo moral, y con sus normas absolutas, y con su veracidad de Dios por ejemplo, relega el arte, *todo* arte, al reino de la *mentira* - es decir, lo niega, lo reprueba, lo condena. Detrás de semejante modo de pensar y valorar, el cual, mientras sea de alguna manera auténtico, tiene que ser hostil al arte, percibía yo también desde siempre lo *hostil a la vida*, la rencorosa, vengativa aversión contra la vida misma: pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y el error », en Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza editorial, 1977, 2ª edición, p. 32.

¹⁴² Podemos interrogar a la luz de esta cuestión la controversia en torno a la posibilidad de una ciencia hecha por mujeres como una ciencia distinta a la actual. Por ejemplo, en Keller, E. F.: *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1991: « En una ciencia construida sobre la base de nombrar al objeto (naturaleza) con los atributos de lo femenino y nombrar a su paralelo, el sujeto (la mente) con los atributos de lo masculino, cualquiera que se dedique a ella y resulte ser mujer se verá enfrentado con una contradicción *a priori* en los términos. Lo que plantea un problema crítico de identidad: cualquiera que se dedique a la ciencia y no sea hombre camina por un sendero cercado por la falta de autenticidad en uno de sus flancos y la subversión en el otro. Con la misma seguridad que la falta de autenticidad es el coste que soporta una mujer cuando se une a los hombres en los chistes misóginos, ese será igualmente el coste que soportará una mujer que se identifique con una imagen del científico cuyo modelo es el marido patriarcal. Únicamente experimentando una desidentificación radical de su yo podrá ella compartir el placer masculino por dominar una naturaleza proyectada a imagen de la mujer, cuando a ésta se la considera un ser pasivo, inerte y ciego. Su alternativa consiste en intentar una redefinición radical de los términos. Hay que volver a nombrar a la naturaleza, como no femenina, o, al menos, como un objeto no alienado », p. 186.

Nietzsche. Aparecen tantas mujeres y tantos tipos de mujeres en su obra que no se puede hablar de un concepto o de una idea de mujer. Y además, para eso habría que poder distinguir también sin género de duda entre hombre y mujer.

Il n'y a donc pas de vérité en soi de la différence sexuelle en soi, de l'homme ou de la femme en soi, toute l'ontologie au contraire présuppose, recèle cette indécidabilité dont elle est l'effet d'arraisonnement, d'appropriation, d'identification, de vérification d'identité.¹⁴³

La posibilidad de la interpretación de los textos que Derrida nos da a leer subyace en esta obra, y se expone de forma clara en el capítulo « J'ai oublié mon parapluie »¹⁴⁴. En este capítulo esta frase de Nietzsche, no publicada y sin contexto, ofrece de forma descarnada la problemática del texto, de cualquier texto, sobre el que se abalanzan múltiples interpretaciones reivindicando la verosimilitud o veracidad de sus lecturas. Incluso la cuestión de la autoría que marca la firma queda en suspenso, queda indecible. Las cuestiones previas han quedado fuera, no se puede preguntar *¿qué? ¿quién?* sin caer de nuevo en los brazos de la metafísica tradicional.

Lire, se rapporter à une écriture, c'est donc perforer cet horizon ou ce voile herméneutique, éconduire tous les *Scheleirmarcher*, tous les faiseurs de voile, selon le mot de Nietzsche rapporté par Heidegger. Et il s'agit bien de *lire* cet inédit, *ce pour quoi* il se donne en se dérochant, comme une femme ou une écriture.¹⁴⁵

La mujer aparece como uno más de los indecibles derridianos, y es en este sentido en el que la mujer no es el tema (*sujet*) de Derrida. La interpretación, la posibilidad de la interpretación, la interpretación de la interpretación habrá sido el tema de Derrida. Al inscribir a la mujer en este contexto, la mujer, según Derrida, toma la palabra, en ese movimiento afirmativo de la simulación. Ella se sabe fuera de la verdad — que es del hombre — y además no trata de implicarse en ella. Ella se afirma en un movimiento en el que el hombre queda fuera. El hombre ya no la constituye, ni como mentira, ni como verdad o no-verdad de la verdad. Sólo la mujer puede tomar la palabra y afirmarse. Pero al hacerlo, no puede introducirse de nuevo en la dialéctica oposicional fundada por el pensamiento del hombre. De hacerlo así, la mujer dejaría de ser lo que no es, y se convertiría de nuevo en

¹⁴³ Derrida, J. : *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit., p. 84.

¹⁴⁴ Derrida, J. : *Glas*, ed. cit. : « le parapluie, comme toutes les figures de para (paratonnerre, parachute, paravent) est un apotrope absolument menaçant. La protection et l'agression passent l'une dans l'autre, se renversent sans cesse dans leur rapport voilé à la vérité. Fonction toujours réversible du supplément. », p. 33b, i.

¹⁴⁵ Derrida, J. : *Éperons. Les styles de Nietzsche*, ed. cit., p. 108.

verdad. La mujer no puede ser, por tanto, nada. El problema es el camino que le queda por recorrer en este configurarse como un otro fuera del contexto de las definiciones establecidas. La mujer no ha sido sujeto. Derrida deja abierto ese espacio en el que la mujer puede tomar la voz, como escritura, quedando como lo que resiste y disloca. Quizá pueda decirse, en ese sentido, que la deconstrucción es una operación femenina o que la deconstrucción es mujer.

2.2.2. La madre.

La figura de la madre es una figura compleja, teñida de múltiples matices y de una abundante retórica que Derrida retuerce como si se tratase de una contorsionista. Esta madre que veremos aparecer en los textos de Derrida posee diferentes siluetas, diferentes formas, diferentes lecturas también. Cada vez que la madre aparece comienzan las derivas, los naufragios del sentido, del texto. La madre, si es algo, es una estructura no significativa. De ahí que en general se relacione a la madre con *Khôra*, se identifique en los textos de Derrida a *Khôra* con esa estructura no significativa. En nuestro trabajo hemos situado *Khôra* fuera del contexto de análisis de la madre. Como vimos, *Khôra* es ese « tercer género » y como género hemos planteado su lectura en el capítulo dedicado al mismo. Pero no podemos evitar nombrarla para volver a reiterar que no es la madre, ni una madre muy especial, ni una nodriza. Y para recordar que es Platón (Sócrates) quien pone esta metáfora al servicio de su argumentación.

Leeremos aquí aquellos textos en los que la figura de la madre se yergue, se iza como protagonista — aunque, como ya hemos podido comprender, en la lectura de Derrida a veces los papeles se cambian, se reasignan a mitad de la obra. Esta imposibilidad de determinar previamente la consideración de aquello que nos da a leer hace que leer a Derrida sea siempre una aventura. Descubrir lo oculto, lo que se resiste, lo que no se da a leer provoca una investigación, una tensión de novela de misterio. Vamos perseguir aquí ese motivo, esa figura que se nos ofrece con el término madre.

Pas de femme, donc, si j'ai bien lu. Fors la mère bien entendu. Mais cela fait partie du système, la mère est la figure sans figure d'une figurante. Elle donne lieu à toutes les figures en se perdant au fond de la scène comme un personnage

anonyme. Tout lui revient, et d'abord, la vie, tout s'adresse à elle et s'y destine. Elle survit à la condition de rester au fond.¹⁴⁶

2.2.2.1. La matriz confesada.

Uno de los textos en los que la figura de la madre toma cuerpo de modo protagonista es *Circonfession*. Este texto, inclasificable, lleva por subtítulo: *cinquante-neuf périodes et périphrases écrites dans une sorte de marge intérieure, entre le livre de Geoffrey Bennington et un ouvrage en préparation (janvier 1989- avril 1990)*. En el Prólogo de la edición española nos dice Manuel Garrido:

En la « Circonfesion » no nos habla el filósofo de su pensamiento sino de su vida y rememora, con un estilo que conjuga el ardor pasional de las *Confesiones* de Agustín de Hipona con el descarnado rigor analítico del *Ulises* de Joyce, vivencias íntimas y dramáticas de su existencia, entre ellas su niñez y adolescencia en Argel y la figura de su madre.¹⁴⁷

De este modo nos conduce hacia la consideración del texto como texto autobiográfico, destacando la figura de la madre. Sin embargo, aún a riesgo de parecer un despropósito, sostenemos que no se puede afirmar de este texto que se trate de una autobiografía, como, en el mismo movimiento, tampoco se puede afirmar lo contrario. Ese margen interno al que se refiere el subtítulo es el lugar-no lugar, el espacio intransitable de cualquier intento de clasificación del texto, de cualquier intento de inclusión en cualquier género literario conocido, e incluso, en el marco amplio que puede proporcionar el término literatura. Esta es la apuesta de Derrida con Bennington, una apuesta con la que sin duda ganó la partida. Sin embargo, con ella nos conduce a la confusión y al engaño, al hacernos creer, como a Garrido, que Derrida nos narra su vida. Probablemente no haya otro texto en el que Derrida exponga de manera tan descarnada su pensamiento como en este. El cuestionamiento de la disyunción vida/pensamiento sobrevuela de este modo el texto. Para ilustrar esta tesis, esta apuesta descabellada que proponemos, hemos de tener en cuenta las consideraciones del propio Derrida en torno a estas cuestiones, (en torno a la memoria, nombre propio, muerte, duelo... en relación a la biografía como género) y por otro, los rasgos que el propio Derrida ha destacado en su análisis del texto autobiográfico de Nietzsche¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Derrida, J.: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris, Galilée, 1984, p. 118.

¹⁴⁷ Garrido, M.: «Al margen de la filosofía », prólogo a la edición en castellano de la obra de Bennington, G. y Derrida, J.: *Jacques Derrida*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 12.

¹⁴⁸ Cfr. Derrida, J.: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, ed. cit.

Pero también están los rasgos formales, la forma de presentación del texto que hace de él un texto singular, irrepetible, inclasificable. De estos rasgos formales hemos de destacar:

1. La colocación del texto en el margen inferior, como si de una cita se tratase. Sin embargo, no pretende ser la ilustración del texto superior, sino más bien, un contraejemplo único e inasequible. Por lo tanto, el texto está ocupando el lugar ejemplar de aquello a lo que ha tenido que renunciar el texto superior: la cita.
2. El color gris del fondo y sus líneas de marcación. *Circonfession* se encuentra enmarcado entre dos líneas continuas, una superior y otra inferior y escrito sobre un fondo de color gris.
3. La autocita: A lo largo del texto, Derrida se cita a sí mismo, se perifranea. Sus citas están rescatadas de un cuaderno no publicado, son por lo tanto, unas citas internas o interiores, llamadas imposibles de realizar por nadie más.
4. San Agustín: Las citas en latín de las *Confesiones* de San Agustín suponen una intrusión en la estructura de una autobiografía, una auto-hetero-biografía.
5. La estructura del texto en párrafos que, mediante una rutina, el ordenador se encargaba de limitar en su extensión (unas 48 líneas).
6. El número de párrafos, 59, los años que en ese momento tenía Jacques Derrida.

Circonfession es el exceso de género mismo, es la generación del género, la producción y el producto mismo, la vida y el pensamiento en un movimiento imposible, la tarea que ama Derrida: lo imposible. Pero *Circonfession* también es el juego, la apuesta, el ejercicio de escapismo que Jacques Derrida enfrenta al ejercicio de clasificación, al *Derridabase* del amigo George Bennington. Un motivo para la improbable autobiografía que escapa a cualquier motivo previsible. Pero sigue sin quedar claro que *Circonfession* sea una autobiografía. ¿Hubiese escrito Derrida este texto sin ese reto? Y sin embargo, el mismo texto parece querer desmentirnos, cuando en él Derrida reconoce una deuda con el género autobiografía:

[...], à l'autobiographie je dois de dire que j'ai passé ma vie à enseigner pour enfin revenir à ce qui mêle au sang la prière et les larmes, *salus non erat in sanguine*.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Derrida, J.: « *Circonfession* », en Bennington, G. y Derrida, J.: *Jacques Derrida*, ed. cit., p. 22.

He aquí lo que parece un reconocimiento del género, una adscripción firme sin duda a eso que llamamos autobiografía. Pero en el texto encontramos también lo contrario, la salida del género que provoca que este texto no sea una autobiografía:

[...] l'expérience d'une confession qui n'a plus rien à voir avec la vérité, comme d'une circoncision passible de toutes les figures et de tous les traits, vieux noms ou catachrèses, mais une confession ou une circoncision, des rites n'est-ce pas, se doivent de ressembler, appartenant à la famille, au genre, là où il faut avouer que, je l'ai voulu ainsi, cette histoire ne ressemble à rien [...]¹⁵⁰

El juego está en marcha. Estamos ante una autobiografía que no es una autobiografía, sino el simulacro de una autobiografía que en el fondo nunca ha sido tal. Por lo tanto, el simulacro del simulacro. Y la verdad, la necesaria e impávida verdad que debería presidir el relato autobiográfico deja su lugar a una confesión que nunca ha tenido nada que ver con ella, a una confesión que insistentemente se inclina hacia otra cosa diferente a la verdad. Una confesión que se escribe en la piel, en el cuerpo, separando, cortando. Confesión escrita con sangre, como la circuncisión, en esa escritura del cuerpo que no conoce ninguna verdad, que no descubre ninguna verdad. Circuncisión que inscribe al judío en la familia, rito que a modo de simulacro de castración es un acto de reconocimiento del recién llegado. Confesión de pertenencia que viene de otro, del padre, y ante la que la madre dolorosamente se vence. Una confesión que está injertada de otra confesión, la de San Agustín, sA, acróstico que podemos leer también como Saber Absoluto. Una confesión injertada también con otro texto firmado con el nombre de Elie¹⁵¹. Estas confesiones tienen en común la matriz, la malla, el útero creador que da la vida y la escritura: la muerte de la madre, de sA y de Derrida. ¿A quién se confiesan? ¿Por qué confesar a un Dios eso que este ya conoce? ¿A qué Dios confiesa Derrida? ¿Esta *Circonfession* es una confesión? ¿O tal vez sólo una plegaria a su madre muerta viviente? Esta madre es al mismo tiempo la matriz ausente aunque aún presente de toda la *circonfesión*. Una confesión sin verdad, hacia otra verdad, hacia una verdad que no tiene nada que ver consigo misma. Esta confesión, la *circonfesión* de Derrida no es su confesión sino la de su madre a través de él.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 126.

¹⁵¹ En el año 1976 Jacques Derrida tiene el proyecto de escribir un libro sobre la circuncisión, el *Livre d'Elie*. Este proyecto, plasmado en un cuaderno del que Derrida cita algunos extractos en *Circonfession*, donde también reproduce una foto de la cubierta en la que aparece el título en hebreo *milab* (circuncisión), es el que Derrida cita.

[...] je confesse ma mère, on confesse toujours l'autre, je me confesse veut dire je confesse ma mère veut dire j'avoue faire avouer ma mère, je la fais parler en moi, devant moi, d'où toutes les questions au bord de son lit comme si j'espérais de sa bouche la révélation du péché enfin, sans croire que tout revienne ici à tourner autour d'une faute de la mère en moi portée [...]¹⁵²

La historia que Derrida nos cuenta en *Circonfession* es también la historia de la verdad, la historia imposible de narrar de una verdad que se escapa a cualquier definición, a cualquier aproximación, a cualquier intento de fijación, de taxonomía, incluso de articulación. La verdad de la verdad en que descansa la verdad que Derrida nos quiere susurrar como un simulacro (porque de otra manera no puede ser dicha, no puede ser escrita ni inscrita) descansa en la muerte. La muerte de su madre y su propia muerte, la muerte de los hijos y su propia muerte. La muerte. Presente en toda autobiografía que quiera formar parte del género, la muerte, o más bien, el perdurar más allá de la muerte, es uno de los motivos que se repiten. Pero para Derrida sobrevivir a la muerte no es un objetivo ni para su escritura, ni para este ejercicio de simulacro autobiográfico. La muerte de su madre, una muerte anunciada, una muerte diferida, retrasada continuamente por una fortaleza física casi inhumana, es una muerte que ya ha tenido lugar. Su madre es una muerta viviente, es la muerte viviente. Y Derrida escribe para ella. Y al escribir no sólo se asegura el presente viviente de ese momento, sino que al mismo tiempo asegura la muerte absoluta, su propia muerte, presente, de la que huye para caer rendido en sus brazos.

[...] et je cherche à me désintéresser de moi pour me soustraire à la mort en faisant que peu à peu le « je » auquel une mort est censée arriver soit parti, non, détruit avant qu'elle ne le rejoigne, afin qu'à la fin déjà il n'y ait plus personne pour avoir peur de perdre le monde en s'y perdant, et le dernier des Juifs que je suis encore ne fait rien d'autre ici que détruire le monde sous prétexte de faire la vérité, mais aussi bien l'intense rapport à la survivance qu'est l'écriture n'est pas tendu par le désir que quelque chose reste après moi, puisque je ne serai plus *là* pour en jouir en un mot, *là* où il s'agit plutôt, en produisant ces restes et donc les témoins de mon absence radicale, de vivre aujourd'hui, ici maintenant, cette mort de moi, par exemple, le contre-exemple même qui me révèle enfin la vérité du monde tel qu'il est, lui-même, c'est-à-dire sans moi, et de jouir d'autant plus intensément de cette lumière que je fais par l'expérimentation présente de ma survie possible, c'est-à-dire de la mort absolue [...]¹⁵³

Así, viviendo la muerte como quien se viste para una fiesta antes de tiempo y baila al son de las músicas que escuchará en ella, de este modo, Derrida se prepara para vivir la vida

¹⁵² *Op. cit.*, p. 139.

¹⁵³ *Op. cit.*, pp. 178-179

viviendo con más intensidad su muerte, protegido por el hálito de vida de su madre muerta cuyo miedo a la muerte, a la del hijo superviviente entre dos muertes de hijos¹⁵⁴, le protege de su propio miedo. Muerte y vida, las dos caras de una misma moneda, falsa moneda, que finalmente Derrida guarda en su bolsillo libre ya del miedo de su madre. Esta memoria de sí que es la confesión de su madre, la que su madre hace a través de él, la memoria que le atraviesa como una flecha siempre destinada a ella, a la muerte, no puede venir de un sujeto único, un « yo » autoafirmado en la confesión. En *Circonfession* no encontramos la exaltación de un « yo » que pide no ser confundido, que reclama su absoluta individualidad. Al contrario, a través de los episodios que narra de su vida, mediante su memoria entrecortada y sus sentimientos descarnados, circuncisos¹⁵⁵, el Jacques Derrida que se nos muestra, J.D., permanece en la confusión. No hay transparencia total, no hay posibilidad de reconocimiento pleno. Ni siquiera para uno mismo:

[...] je ne saurai jamais le tout de moi, ni vous, soit avec qui j'ai vécu, et d'abord ce que veut dire « avec », avant « qui », cela me reste caché à moi-même, plus secret que tous les secrets avec lesquels je sais que je mourrai sans savoir si je saurai mourir [...]¹⁵⁶

No hay una subjetividad que se afirme de modo definido, que reclame su ser diferente y único. Hay un hombre que escribe sobre su confusión, que escribe en su confusión, que confiesa su confusión. Entre otras confiesa la confusión de su nombre, de sus nombres: Jacques, Jackie, Élie. Nombres propios que parecen diseminar la identidad de aquel único al que pertenecen. No se trata de un nombre propio compuesto, sino de sus nombres, de aquellos que portan su muerte, sus muertes¹⁵⁷. Una identidad que también se ve doblada por la figura del hermano muerto, aquel al que él ha venido a reemplazar, a sustituir. Como si su vida fuera el simulacro de la vida de su hermano, su doble, su otro yo.

¿Cómo analizar la figura de la madre que aparece en *Circonfession*? En este contexto que se acerca y se aleja al mismo tiempo de lo autobiográfico, en este confesado « opus autobiothanatohétérographique »¹⁵⁸ la madre, Georggette, se acerca y se aleja también. La madre, esa estructura significativa o posibilitadora del significado, la madre como el regazo

¹⁵⁴ Derrida nace un año después de la muerte de un hermano y años después muere el hermano varón que nació después de él.

¹⁵⁵ « Pour remarquer l'isolement, renfoncer l'identification, s'appeller une famille [...]: circoncision. La circoncision est une coupure déterminante. Elle permet de couper mais, du même coup, de rester attaché à la coupure. » Derrida, J.: *Glas*, ed. cit., pp. 50b-51b.

¹⁵⁶ Derrida, J.: « *Circonfession* », ed. cit., p. 202.

¹⁵⁷ Cfr. « Les morts de Roland Barthes », en *Psyché. Invention de l'autre*, ed. cit., pp. 273-304.

¹⁵⁸ Derrida, J.: « *Circonfession* », ed. cit., p. 198.

del pensamiento en el que descansa la cabeza del pequeño Derrida, del niño, de *l'enfant* que habita su memoria. Esta madre muerta viviente que ha perdido la memoria y el habla, ¿sigue siendo madre?, ¿qué es una madre?, ¿es pertinente la pregunta? Esta madre convertida en la nada, en una especie de vegetal, perdida la memoria, el habla, sin poder reconocer a sus hijos ni a sí misma, esta madre sólo conserva de sí el nombre. Y si alguien puede guardar la memoria, la memoria de otro (si es posible el género *memoria* o *biografía* o *autobiografía*), este ejercicio, este simulacro, es la ofrenda del hijo a través de cuya memoria ha de tejerse la memoria perdida de su madre. Una memoria que es también la suya¹⁵⁹.

[...] mais au lieu de poursuivre ce récit, je m'arrête un moment sur ce mot « improbable » et sur un remords, sur l'aveu en tout cas que je dois au lecteur, en vérité à ma mère elle-même car le lecteur aura cru comprendre que j'écris *pour* ma mère, peut-être même pour une morte et tant d'analogies anciennes ou récentes lui viendront à l'esprit même si non, elles ne tiennent pas ces analogies, aucune, car si j'écrivais ici pour ma mère, ce serait pour une mère vivante qui ne reconnaît pas son fils et je périphrase ici pour qui ne me reconnaît plus, à moins que ce ne soit pour qu'on ne me reconnaisse plus, autre manière de dire, autre version, pour qu'on croie me reconnaître enfin, mais quelle crédulité, car voici la base de l'improbable, improbable est ici-bas le nom.¹⁶⁰

Esta credulidad sobre la que se articula todo, el relato, la memoria, la credulidad del reconocimiento. Y si el reconocimiento viene también del otro, si el primer reconocimiento viene de esa figura maternal que acoge al recién llegado, al que llega a este mundo desnudo, crudo, la madre que ya no reconoce, que no puede reconocer al hijo, que no puede nombrarle, provoca la devolución del reconocimiento de uno mismo a su original ficción.

2.2.2.2. Maternidad y matricidio

« La vieilleuse » es el prefacio escrito por Derrida al libro de Jacques Trilling *James Joyce ou l'écriture matricide*.¹⁶¹ Derrida nos advierte nada más comenzar el texto de la apuesta, del reto que supone el propósito de Trilling de distinguir entre la *madre* y la *maternidad*.

Discerner entre la mère et la maternité, trier, faire passer une ligne infiniment mince mais indivisible, même là où la chose paraît indécidable, voilà, selon moi, son geste décisif, son opération critique, son *krinein*, au moment de nous

¹⁵⁹ « Sujet de la dénonciation: je m'appelle ma mère qui s'appelle (en) moi. Donner, accuser. Datif, accusatif. Je porte le nom de ma mère, je suis le nom de ma mère, j'appelle ma mère à moi, j'appelle ma mère pour moi, j'appelle ma mère en moi, me rappelle à ma mère. Je décline dans tous les cas la même subjugation. » Derrida, J. : *Glas*, ed. cit. p. 134b.

¹⁶⁰ Derrida, J.: « Circonfession », ed. cit., pp. 26-27.

¹⁶¹ Trilling, J. : *James Joyce ou l'écriture matricide*. Précedé de Derrida, J. : « La vieilleuse ». Paris, Ed. Circé, 2001.

rappeler à la fatalité, pour qui écrit, et par excellence pour Joyce, d'un certain matricide.¹⁶²

Esta distinción, entre la que se desliza necesariamente el matricidio, el deseo matricida que Trilling introduce para reforzar la distinción. Se puede matar a la madre, incluso acabar con la figura de la madre, pero la maternidad permanece intacta. La maternidad anula el matricidio.

La maternité, c'est ce qui n'en finira jamais d'appeler et d'échapper au matricide impossible. Donc au deuil impossible. Et d'y provoquer l'écriture. D'y veiller et de la surveiller tel un spectre qui ne dort jamais.¹⁶³

La maternidad se alza sobre la madre y la figura de la madre. Esta maternidad creadora, productora, generadora, da lugar al nacimiento de la escritura, la provoca. La lectura de Trilling desencarna la maternidad. El deseo matricida, la posible muerte de la madre no aniquila a la maternidad. El nacimiento, el resultado de esta maternidad que así se configura, no se anula, no se oculta. La maternidad vence. No se puede no haber nacido. La contingencia del hecho convierte al matricidio, como al suicidio, en actos imposibles. La desaparición (de la madre o del sí mismo) no anula el nacimiento, la maternidad. Ese maldecir el haber nacido, al igual que si se bendice, nos sitúa en el contexto de la posibilidad de no haber nacido, que se desplaza finalmente hacia la aceptación de la muerte. Ese no haber nacido como posibilidad sólo puede darse después del darse del nacimiento. Por lo que habita en uno mismo como un doble venido de otro sí mismo, de otra posibilidad diferente del origen o del no origen.

Le matricide nous met sur la piste d'une naissance irréductible à toute ontologie, à toute pensée ontologique ou phénoménologique de l'originarité. Naître, l'événement du « naître » est déjà venu à la place de l'origine. [...] La naissance, le naître (non pas le naître *rien* ou *de rien*, mais toujours le *naître de...ou à deux*, moi et avant moi l'autre moi), ce n'est ni le commencement, ni l'origine, ni même, fors le phantasme, une provenance. Une dépendance, sans doute, mais non une origine ou une provenance. Une génération, peut-être, mais sans origine.¹⁶⁴

Este deseo matricida es situado por Trilling en el hijo y no en la hija. La madre aparece como un espectro, como un fantasma que se sitúa entre la madre real y la maternidad como esencia. La diferencia sexual es tomada en cuenta. El matricidio del matricida tiene el reverso

¹⁶² Derrida, J. : « La veilleuse », ed. cit., p. 8.

¹⁶³ *Ibidem*

¹⁶⁴ *Op. cit.*, p. 15.

del infanticidio. Toda una cadena de desplazamientos metonímicos nos acercan al matricidio como espectralidad, como generador de lo fantasmático, como dimensión que abre el espacio de la muerte no ausente, de la muerta aún presente. La maternidad genera el fantasma, ella misma es un fantasma que sobrevive al matricidio. Muerta la madre, la maternidad se eleva, se afirma, se mantiene como generadora de la vida, como origen del nacimiento. Por lo que el hijo matricida siempre está acompañado por el fantasma de la maternidad.

Car la maternité survit toujours, en revenante. Elle a le dernier mot, et elle y veille. Elle veille, cette veilleuse, c'est le nom que Trilling écrit en le majuscule (« La Veilleuse » !), elle ne dort jamais, elle ne veille pas seulement *sur* les survivants, elle veille les survivants, elle les surveille et leur survit car ceux qui viennent après elle sont aussi des enfants morts, en passe, comme elle, déjà, de mourir.¹⁶⁵

Y la escritura de la muerte de la madre es una conjuración, una denegación. La literatura, la escritura literaria está afectada de esa espectralidad maternal, generadora. La escritura de Joyce en el vértice de este análisis espectro-matricida-maternal de Trilling. Un análisis en el que también se instalará el contra-ejemplo: Freud y la figura del padre.

La cuestión del nombre propio y de la firma se relaciona con esta estructura fantasmática del matricidio y de la maternidad. El nombre propio, el que cada uno recibe tras el nacimiento, es anterior a cualquier decisión que el sujeto pueda tomar. Siempre somos llamados, nombrados, dados a un nombre que nos marcará, portando nuestra singularidad. Un nombre propio que es la única garantía de unidad que podemos dar a una obra. La firma no deja de ser una marca, una huella, un trazo bajo el que el proceso de la escritura se unifica, se reconoce, es reconocido. Como ese nombre propio que nos es dado al nacimiento, la obra recibe también ese nombre, la firma, que la inscribe en el espacio de espectralidad que desencadena el nombre propio. Y que la inscribe también en el ámbito de la familia. Paternidad o maternidad de la obra y del autor, del firmante, con una genealogía, una herencia, un legado singular.¹⁶⁶

¹⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 18-19.

¹⁶⁶ «Emarger, l'opération incessante: signer en marge, échanger le nom contre un revenu, rogner, essayer de réduire la marge et se laisser précipiter dans les angles — cadre dédaléen.

Cas et recoupe. Que reste-t-il d'une signature ?

Premier cas : elle appartient au-dedans de ce (tableau, relief, discours, etc.) qu'elle est censée signer. Elle est dans le texte, elle ne signe plus, elle opère comme un effet à l'intérieur de l'objet, joue comme une pièce dans ce qu'elle prétend s'approprier ou reconduire à l'origine. La filiation se perd. Le seing se défalque.

Deuxième cas : elle se tient, comme on croit en général, hors texte. Elle émancipe aussi bien le produit qui se passe d'elle, du nom du père ou de la mère dont il n'a plus besoin pour fonctionner. La filiation se dénonce encore, elle est toujours trahie par ce qui la remarque.

Dans ce double cas se recoupe la perte secrétée du reste.» Derrida, J.: *Glas*, ed. cit., p. 10 b.

La paternidad es descrita como una ficción legal, como una adscripción siempre recusable, siempre sustituible. La maternidad, sin embargo, parece ser irremplazable, única, sólo un lugar asignado al nacimiento, una única posible procedencia. Este es el esquema que prevalece, que marca la posibilidad del análisis de Trilling tal y como se ha desarrollado. Pero Derrida nos ofrece otra lógica para la maternidad y la madre.

L'autre logique, celle vers laquelle j'ose pencher ici, soumettrait la mère (je ne dis pas la « maternité », au sens où l'entend Trilling) au *même* régime que le père : substitution possible, inférence rationnelle, construction phantasmatique ou symbolique, spéculation, etc. Si aujourd'hui l'unicité de la mère n'est plus l'objet sensible d'une certitude perceptive, si les maternités ne se réduisent plus à la portée de la mère-porteuse, etc., s'il peut y avoir, en un mot, plus d'une mère, si « la » mère est l'objet de calculs et de supputations, de projections et de phantasmes, si le « ventre » n'est plus, hors le phantasme, le lieu assuré de la naissance, cette « nouvelle » situation ne fait qu'éclairer en retour une vérité sans âge. [...] La mère est aussi un objet spéculatif et même une « fiction légale ». ¹⁶⁷

La madre se inscribe de este modo también el espacio de la ficción legal, una ficción que no dota de una seguridad ineluctable, que no posibilita una certeza ni psicológica ni ontológica.¹⁶⁸ La maternidad sólo puede darse incorporada a una madre. Esa línea casi imperceptible que Trilling había situado entre la madre y la maternidad parece deshacerse. Maternidad y madre se abrazan en un mismo cuerpo fantasmático. La ficción vela, infatigable, el duelo de la escritura.

2.2.2.3 El resto de la madre.

Glas es un libro (¿es un libro?) inclasificable, una obra colosal, un monumento del resto y a los restos. *Glas* escapa a la clasificación genérica y no inaugura ningún género, pues es irreplicable en su iterabilidad compulsiva. Desde el punto de vista formal se nos presenta

167 Derrida, J. : « La veillesse », ed. cit., pp. 27-28.

168 «Pour le faire comprendre, l'Éthique à Eudème met en scène l'exemple de ce que font les femmes, dans l'Andromaque d'Antiphon. Il s'agit d'un exemple d'adoption ou de nourrice, de maternité prothétique, de substitution ou de supposition d'enfants, *en tais upobolais*, et nous voici déjà dans cette familiarité d'élection qui restera partout notre thème. Ces mères mettent leurs enfants en nourrice et les aiment sans chercher à en être aimées en retour. Elles se savent aimantes, elles savent qu'elles aiment et qui elles aiment mais elles acceptent de n'être ni connues ni aimées en retour. Car vouloir être connu, cela semble être un sentiment « égoïste », comme on traduit souvent, c'est en tout cas un sentiment tourné vers soi, en faveur de soi, pour l'amour de soi (*autou éneká*). Il est passif, plus pressé de recevoir ou de jouir du bien que de le faire, dit littéralement Aristote (*tu páskebein ti agathon alla me poiein*) ; mais on pourrait aussi bien dire : prompt à recevoir le bien qu'on n'a pas plutôt qu'à donner celui qu'on a (voire, comme le dira un jour Plotin, et c'est autre chose, à donner celui-là même qu'on n'a pas). L'*Éthique à Nicomaque* rappelle le même exemple, en vue de la même démonstration. Mais Aristote insiste alors sur la *joie* ou sur la *jouissance* maternelle, et pour y voir encore un signe ou une preuve (*semeion d'ai mêtéres tô philetón khaïrousa*). En Derrida, J.: *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 28.

en un formato casi cuadrado, a dos columnas (fállicas) injertadas por múltiples textos (mirillas) que ponen en cuestión la columna, que arruinan su fortaleza, minan su capacidad de resistencia. La cita sin mención, sin datar, sin referenciar su procedencia sumerge esa llamada, esa voz incorporada al texto, en el marasmo de la heterogeneidad. La confusión, la imposible atribución, el desplazamiento de las certezas. Todo un trabajo de arqueología en los deshechos, en los restos, todo un trabajo de planta de reciclaje¹⁶⁹. En *Glas* veremos emerger distintas figuras de la madre, madres que hemos de poder situar en este contexto colosal, entre la familia de Hegel y la familia de Genet. Pues estas dos columnas se recorren sin tocarse, se envuelven una a otra, transitadas por otras lógicas que escapan a la formalidad del discurso filosófico o literario¹⁷⁰. La familia de Hegel y la institución, del lenguaje, de la ley, en la columna de la izquierda. A su lado, desafiante, la familia de Genet, una familia bastarda, desestructurada, una familia desnaturalizada, como la de Hegel.¹⁷¹ Al comienzo de la reflexión Derrida ya nos anticipa una cuestión no metodológica, pero sí al menos, estratégica, en relación a la lectura que nos propone de los textos de Hegel:

La généalogie ne peut commencer par le père.¹⁷²

Y Derrida propone comenzar esta lectura de Hegel por el amor que constituye la base de la familia, que a su vez se constituye como cimiento del pueblo y del Estado. No vamos a reproducir todos los caminos dialécticos, transformaciones y pasos de este Espíritu que se inscribe en el seno familiar.

l'activité : la place de l'homme (*vir*). La pure activité de l'esprit — il se produit lui-même — induit un peu plus loin l'assimilation de l'esprit au père qui se produit ou se donne lui-même, en se dédoublant, un fils. Je suis mon père mon fils et moi. Je m'appelle mon père. Mais le se-donner-produire-dédoubler insinue dans la pure activité une division interne, une passivité, un affect qui entame obscurément la paternité du père et commence à ruiner toutes les déterminations et les oppositions qui font système avec elle. Toutes les significations familiales se mettent alors à

¹⁶⁹ Cfr. Blanco Vázquez, B.: *Geografía de los restos. Reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida*. Tesis doctoral. UNED, 2011.

¹⁷⁰ « Pourquoi faire passer un couteau entre deux textes ? Pourquoi, du moins, écrire deux textes à la fois ? Quelle scène joue-t-on ? Que désire-t-on ? Autrement dit, de quoi a-t-on peur ? qui ? de qui ? On veut rendre l'écriture imprenable, bien sûr. Quand vous avez la tête ici, on vous rappelle que la loi du texte est dans l'autre, et ainsi à n'en plus finir. A engrosser la marge — plus de marge, plus de cadre — on l'annule, on brouille la ligne, on vous reprend la règle droite qui vous permettrait de délimiter, découper, dominer. On ne vous laisse plus savoir où est la tête et où le corps de ce discours, on vous dissimule le cou pour que vous ne puissiez porter le vôtre. » Derrida, J. : *Glas*, ed. cit., p. 76b.

¹⁷¹ En el análisis de la familia Derrida incide en el carácter no natural, tanto del lenguaje, como de la propia institución familiar, que han de relacionarse con el Espíritu, con el logos, como universalidad especulativa. Cfr. *Glas*, op. cit., pp. 10a-26a.

¹⁷² *Op. cit.*, p. 12.

passer l'une dans l'autre et rien ne peut les arrêter. Tel est le jeu de l'esprit avec lui-même, dès qu'il commence à se tendre. Car le *Streben*, le tendre, on vient de le voir, forme son essence. Son jeu le ruine et le détend aussitôt¹⁷³

La figura de la familia, más allá de la familia, como modelo explicativo, de la propia familia en la que la figura del padre incorpora la « actividad del espíritu », como autoproducción, como auto-reproducción. Padre/hijo, desdoble de la pura actividad en la que se encuentra un momento de pasividad que desbarata el marco trópico. Es el cristianismo el que adecúa el concepto de familia. Hegel realiza una lectura de este paso, transfiguración, del Dios como Dios padre. Familia y cristianismo se unen en un mismo movimiento. La figura de la madre aparece en esta columna dedicada a Hegel en primer lugar como madre naturaleza, en el relato, en la ficción que elabora Hegel del comienzo de los tiempos recorriendo el texto bíblico. Tras el acontecimiento del diluvio, catástrofe inmensa, el hombre se encuentra desgarrado de la madre naturaleza. Ese primitivo equilibrio de una naturaleza representada como madre se torna en ansia destructora, en hostilidad hacia el hijo, en agresividad homicida. El hijo, el hombre, neutraliza esos efectos devastadores de una madre naturaleza desbocada y loca de ira mediante la dominación que supone el concepto, el ser pensado. La figura de esta madre naturaleza tiene características contradictorias, mostrándose en principio amable y tranquilizadora, se transforma en una amenaza mortal. Esta madre naturaleza es dominada por el hombre, por el espíritu del hombre. Avanza la humanidad enterrando ese miedo con la dominación del hijo, transfigurado en padre creador, en el cristianismo. Las escenas familiares se reproducen, de Abraham a Jesús, del judío al cristiano la estructura paterno-filial recorre la institución de la ley, de la familia y la comunidad o pueblo y el Estado. La madre queda excluida, como naturaleza o materia, no representa más que un recurso, necesario pero intrascendente. El auténtico origen, la procedencia, la herencia, el legado de la filiación viene del lado masculino, del padre al hijo, del hijo al padre. El esquema falocéntrico se reproduce en este recorrido hegeliano, reeditando los tópicos, los lugares comunes que la tradición ha asignado a la mujer (naturaleza, materia, pasividad, etc...).

Mientras, en la columna de la derecha los textos de Genet van dibujando un colosal edificio de restos, de desechos, de excreciones y secreciones acompañados de aromas putrefactos. La retórica se erige de forma monumental: metonimias, metáforas, tmesis inmensas, diseminación hercúlea, onomatopeyas significantes en su insignificancia, imposible seguir el rastro del resto, del texto o de su autor. La cuestión del sujeto, de la biografía, de la

¹⁷³ *Op. cit.*, p. 32a i.

firma, de la escritura y la literatura se entrelazan en esta columna a doble banda.¹⁷⁴ Del álbum familiar que nos proponen los textos de Genet, familias sin filiación posible, sin género posible, sin nombre propio ni apellido,

Reste — la mère.¹⁷⁵

La madre, ni natural ni artificial, ni naturaleza ni mera ficción. La madre está ahí ya. Es también ese *déjà*, acontecimiento ni necesario ni contingente, acontecimiento sobrevenido, como una matriz indescriptible.

La mère ne présenterait à l'analyse le terme d'une régression, un signifié de dernière instance, que si vous saviez ce que nomme ou veut dire la mère, ce dont elle est grosse. Or vous ne pourriez le savoir qu'après avoir épuisé tout le reste, tous les objets, tous les noms que le texte met à sa place (galère, galerie, bourreau, fleurs de toute espèce, n'en sont que des *exemples*). Tant que vous n'aurez pas épilé à fond chacun de ces mots et chacune de ces choses, il restera quelque chose de la mère¹⁷⁶ que vous n'aurez pas épuisé. Comme il n'y a pas d'objet ni donc de savoir qui ne soit de la mère, la proposition du savoir absolu « c'est la Mère » forme le paravent d'une tautologie, voire l'hymen qui se crève de lui-même. Une fois le paravent analysé, on ne (se) garde (de) rien. Le para tombe dans le vent ou reste suspendu dans les pets.¹⁷⁷

Esta madre se pierde en aquello a lo que se incorpora. Los rastros de esta madre son casi imperceptibles, huellas olorosas, desplazamiento de los sentidos, ni vista ni tacto. El olfato nos da el rastro. El aroma de tantas flores y florituras que surcan los textos, que se dejan nombrar retirando su nombre, que se metaforizan, personificación de lo vegetal y efecto inverso. El corte: de la flor, del falo, de la palabra. Y la costura: el injerto, la recomposición de los restos. GL, ni significante, ni fonema, ni grafema, permanece, como la madre: « gl reste gl »¹⁷⁸

Le sein de cette mère se dérobe à tous les noms, mais les dérobe tous aussi, il est avant tous les noms,

¹⁷⁴ « double posture. Double postulation. Contradiction en soi de deux désirs inconciliables, je lui donne ici, accusé dans ma langue, le titre de DOUBLE BANDE, le (la, les) mettant pratiquement en forme et en jeu. Un texte sangle en deux sens. Deux fois ceint. Bande contre bande », *op. cit.*, p. 77b i.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, p. 132b.

¹⁷⁶ Aquí se inserta una columna más estilizada, formato de letra menor y menor tamaño de columna, en la que se pone en relieve la «grande scène génétique» de la madre, puta divina que engendra la vida la muerte.

¹⁷⁷ *Op. cit.*, pp. 133b-134b.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 137b.

Comme la mort, la mère fascine depuis l'absolu d'un déjà. La fascination produit l'excès de zèle. Autrement dit la jalousie. [...]

On n'est donc jaloux que de la mère ou de la mort, jamais d'un homme ou d'une femme en tant que tels.¹⁷⁹

La madre y la muerte se alían en esta fascinación. La madre incorpora en su darse pre-fenomenológico, pre-lingüístico, una lógica que aquí es nombrada como lógica de la obsecuencia. La madre organiza, desde su *déjà*, las exequias fúnebres, dirige el cortejo y prepara las flores. Esta madre está unida a la muerte y a su festejo. Desplazamiento de la figura de la madre hacia el duelo, hacia la configuración y la expresión pública del mismo. La madre no es ni la figura del origen ni la figura de la vida, ni la de la naturaleza o lo bello. En la columna de Genet vemos desfilar figuras y figurantes que se transforman en madre, que se llaman madre y que sólo en el momento de la muerte son reconocidas como tal. Esta madre que se borra no puede adoptar la figura de una mujer. Esta madre y la mujer permanecen en dos espacios inconmensurables. No hay transición, no hay relación. Esta madre no se incorpora al cuerpo de una mujer,

C'est pourquoi la mère (quelque prénom ou pronom qu'on lui donne) se tient au-delà de l'opposition sexuelle. Ce n'est surtout pas une femme. Elle se laisse seulement représenter, détachée, par le sexe.¹⁸⁰

2.2.3. La amiga/La hermana

2.2.3.1 La familia de Hegel: la hermana.

La hermana es una figura excluida del esquema reproductivo y explicativo de la familia. La hermana es la hija, y en el universo simbólico que sirve de explicación a la concepción de la comunidad, del pueblo o del Estado, la hermana, la hija no tiene lugar. La hija no hereda, la hija se hereda. Figura poco relevante, figurante, pues su papel es circunstancial. Esta hija adquiere algún protagonismo como madre, pero no como hermana. Como veremos, ni en la tradición del pensamiento ilustrado, en la fraternidad, ni en elaboraciones posteriores la mujer como hermana es tomada en cuenta. Salvo en una tragedia y en cierta configuración de la familia en Hegel. La figura de Antígona sobrevuela el simbólico masculino, lo sobrepasa, lo traspala. ¿Cómo llamar a esta hermana? Volvamos a Hegel en *Glas*.

¹⁷⁹ *Op. cit.*, p. 152b.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, p. 153b.

Penser c'est s'appeller.

Comme penser, c'est-à-dire s'appeller en dehors du nom de famille ? Et comment penser la famille en dehors du cercle ou du triangle trinitaire ?

La question de la méthode qui travaille votre lecture inscrit déjà le nom de famille. C'est une question de famille.

La famille est une *partie prenante* du système de l'esprit : elle est une partie et le tout du système.

Celui-ci se répète en elle. Le *Geist* est toujours, dans la production même de son essence, une sorte de répétition. Revenant à lui, après s'être perdu dans la nature et dans son autre, l'esprit se constitue en esprit absolu à travers le procès négatif d'un syllogisme dont les trois moments sont l'*esprit subjectif* (anthropologie, phénoménologie de l'esprit, psychologie), l'*esprit objectif* (droit, moralité, *Sittlichkeit*) et l'*esprit absolu* (art, religion, philosophie). Chacun des trois moments comporte lui-même trois moments syllogistiques. La famille est donc le premier moment du troisième moment de l'esprit objectif, le premier moment de la *Sittlichkeit*. Elle en forme l'instance encore la plus naturelle et elle s'accomplit à se détruire en trois étapes : mariage, patrimoine, éducation.¹⁸¹

En este contexto los miembros de esta familia que han de ser el primer escalón en la configuración de esa tercera etapa del espíritu objetivo, desempeñan unas funciones determinadas, en alguna medida por formar parte de esa configuración ética del espíritu, por la pertenencia aún de esa familia al ámbito natural, como el lado más natural de la comunidad ética que se inicia en ella. Pues la familia se encuentra en ese camino de ascenso, todavía como un elemento con connotaciones, reminiscencias naturales. Entre la universalidad del concepto que representa el hombre y lo singular de la naturaleza que representa la mujer, se instituyen estas dos leyes en oposición que rigen el desarrollo de la familia y sus funciones. La diferencia sexual se encuentra marcada en primer lugar por esa oposición. Ley de lo universal masculina y ley de lo singular femenina. Tres relaciones marcarán también esta etapa de la familia: marido/mujer, padres/hijos y hermano/hermana. En las dos primeras el deseo está aún presente, forma parte de la elaboración de las conciencias, dirige el sentido de la relación en oposición que da lugar al para-sí de la conciencia. Sin embargo en la relación hermano/hermana cree ver Hegel el momento de elevación del espíritu, pues esta relación no es una relación marcada por el deseo: ni sexual ni de dominación. La relación entre el hermano y la hermana es un caso singular dentro del sistema hegeliano, pues se nos presentan como las únicas conciencias que se relacionan sin necesidad de *polemos*, de oposición. Esta relación precisa de la diferencia sexual. No hay relación de hermano/hermano sin guerra.

¹⁸¹ *Op. cit.*, p. 27a.

Los hermanos, figuras masculinas, enarbolan su deseo de dominación uno frente a otro. Pero en la relación hermano/hermana, la figura femenina de la hermana sobresale sobre cualquier otra figura femenina familiar (madre o hija). La hermana es más feminidad en cuanto que privada de placer incorpora mejor el principio de la esencia ética, como mujer. Equilibrio entre lo natural y ese principio de universalidad ética de la *Sittlichkeit*. Esta relación es un momento único en el sistema dialéctico hegeliano. Exenta de todo conflicto, la relación entre el hermano y la hermana supone un reconocimiento natural sin momento de negatividad. Sin embargo, la hermana mantiene su vinculación, como feminidad, a lo natural, por lo que solo en su relación con el hermano puede obtener un reconocimiento no natural de su para-sí. La conciencia de la hermana se eleva sobre las de la madre y la hija, siempre reemplazables en su singularidad negativa. La hermana no necesita desprenderse del vínculo natural de la consanguineidad para elevarse en la universalidad en su relación con el hermano, en eso consiste su singular singularidad. Es tan singular que el sistema hegeliano no puede incorporarla. Derrida destaca esta figura inasimilable como un vómito, un resto imposible de deglutir.

2.2.3.2. Antígona.

La hermana que nos propone Hegel tiene un referente trágico: Antígona. De entre las funciones que desempeña la familia en Hegel, la principal es la del duelo. La familia incorpora aún ese momento de singularidad en el cual la destrucción es la muerte. Momento de negatividad absoluto que es hurtado con el trabajo del duelo. La familia es la encargada del duelo, del reconocimiento del nombre, de guardar la memoria y la continuidad de la estirpe. Ese reconocimiento es el que se lleva a cabo con las exequias fúnebres, en el momento de la sepultura, del sepelio. Pero esta función dentro de la familia es la que le corresponde a la mujer. La mujer, como la madre en la columna de Genet en *Glas*, se encuentra sometida a esa lógica de la obsecuencia, las honras fúnebres son su labor.

Quand un homme *se lie* à une femme, fût-ce en secret (le mariage ne dépend pas, selon Hegel, d'un contrat formel), il s'agit toujours de lui confier sa mort. Tous les calculs, les ruses, les chantages peuvent s'envelopper dans cette offre d'une singularité pure (qui se perd et se garde dans le nom). Confier le mort, la garde d'un corps sans moelle, à charge pour la femme d'ériger sa sépulture après avoir enseveli le cadavre rigide (onction, bandelettes, etc.), le maintenant ainsi dans une surrection vivante, monumentale, interminable. [...]

L'érection de la sépulture serait l'œuvre féminine. Contre quoi s'enlève-t-elle? Et que garde ainsi la femme, à suivre le mort, à lui survivre, à veiller près de

lui ? Pourquoi est-elle femme en cela ? Et pourquoi le nom qu'elle entoure de ses soins ne vient pas d'ailleurs se graver sur la stèle ou la dalle ? Pourquoi s'y inscrit-il comme pour la première fois ?¹⁸²

Y en este contexto entra en escena la figura de Antígona. En Hegel esta figura se eleva, de forma notable, para encarnar el ideal de la hermana, en el esquema de la familia que ya hemos descrito, y en el que, aunque no es nombrada, parece guiar la descripción. Hegel da muestras de su admiración por esta figura trágica. En la definición del hermano como figura irremplazable Derrida ve la impronta de Antígona y la interpreta como un giro tomado de la tragedia y no de ninguna situación empírica¹⁸³. Un hermano puede ser reemplazable, salvo que los padres hayan fallecido, como en la situación que describe Antígona. Hegel parece utilizar este esquema trágico para dar forma a una ley estructural de la familia. La fascinación de Hegel por la figura de Antígona parece tener también algún componente familiar, de su propia familia. La relación con su hermana Christiane, hermana igual que Antígona de dos hermanos, es injertada en el texto, como otro contexto interno. Invaginación de Antígona y de Christiane en la figura de la hermana descrita.

Antígona no fascina sólo a Hegel.

Comme Hegel, nous avons été fascinés par Antigone, par cet incroyable rapport, cette puissante liaison sans désir, cet immense désir impossible qui ne pouvait pas vivre, capable seulement de renverser, paralyser ou excéder un système et une histoire, d'interrompre la vie du concept, de lui couper le souffle ou bien, ce qui revient au même, de le supporter depuis le dehors ou le dessous d'une crypte.

Antígona es un exceso de sí misma. Su origen familiar provoca ese exceso. Es hija y hermana de su padre e hija y nieta de su madre; es hermana y tía de sus hermanos. El único rol que no desempeñará es el de madre. Pero Antígona se ha convertido en la madre de toda su familia al asumir la ley divina y honrar el cuerpo insepulto de su hermano Polinices. Al dar sepultura a su hermano frente a la ley de los hombres, Antígona se transforma en la madre, es la única que queda para asumir esa función. Libera así a su hermana Ismene de cumplir también con ese destino y la convierte de este modo en el hermano insustituible. Antígona se ocupa de las exequias fúnebres a pesar de la prohibición de Creonte. El desafío de la ley humana para respetar la divina ha convertido a Antígona en ejemplo del amor entre hermanos, entre hermana y hermano. Pero este ejemplo no es tan ejemplar. Antígona, al honrar a su hermano Polinices, deshonra a su hermano Eteocles. Los hermanos de Antígona

¹⁸² *Op. cit.*, p. 162a-163a.

¹⁸³ *Op. cit.*, p. 186a.

se dan muerte el uno al otro, en un enfrentamiento fratricida por la soberanía de la ciudad. Polinices reclama su lugar en el trono y junto al ejército de la ciudad rival de Argos organiza el asalto a Tebas. Polinices ataca su ciudad con un ejército extranjero. Antígona obvia esta situación, pues su hermano debe recibir las honras fúnebres. Traidor Polinices, traidor Eteocles. Todo parece girar en torno a estas tres figuras que representan tanto el amor entre hermanos como la guerra entre ellos. La decisión de Antígona de desobedecer las leyes de la ciudad parece inscribirla en el ámbito de la familia y de las leyes que rigen este entramado de relaciones. Y no hay familia más complicada, menos simple que la de Antígona. Lazos redoblados o disolución de los mismos, esta sobrepuja, esta superación de los límites familiares desborda la figura de Antígona, que convierte la figura de la hermana en un modelo. Pero al mismo tiempo transforma a su hermana en el contraejemplo. Dos hermanas separadas por la ley que Antígona ha elegido cumplir. Su deseo de ser fiel al hermano, de honrarle, deja sola a Ismene. Si Ismene la hubiese acompañado el fin de la familia, de la estirpe se habría consumado. Ismene permanece. Es el único resto de su familia. Ismene también es hermana. Pero no hay relación hermana/hermana. ¿Qué es Antígona para Ismene?

Antígona en la gruta, la cripta, es la imagen en la que Derrida encuentra el espacio de lo impensado, de lo forcluido o lo reprimido, en el interior del sistema hegeliano.

Crypte — on aurait dit du transcendantal ou du refoulé, de l'impensé ou de l'exclu — qui organise le sol auquel elle n'appartient pas.¹⁸⁴

Pero en el contexto de la tradición cultural de occidente lo impensado de estas relaciones de parentesco deberíamos rastrearlo en la figura de Ismene: esta hermana permanece oculta tras la figura imponente de Antígona. Ella sobrevive.

2.2.3.3. La amiga.

La amistad es el tema que aborda la obra de Derrida que lleva por título *Politiques de l'amitié*. En esta obra Derrida nos ofrece una reflexión sobre el concepto de amistad que está en la base de la política occidental. Un concepto transitado por una historia que desde la Grecia clásica hasta nuestros días se ha configurado en el seno del pensamiento occidental.

« O mes amis, il n'y a nul amy »

¹⁸⁴ *Op. cit.*, p. 187a.

Las distintas modulaciones de esta frase atribuida por Diógenes Laercio a Aristóteles y citada por Montaigne son el detonante de una profunda reflexión en torno a la cuestión de la amistad. ¿Qué es la amistad? ¿Cuál es su espacio y su tiempo? ¿Qué ética implica? ¿Qué política se deriva de ella? A todo ello trata de responder *Politiques de l'amitié*, en diálogo con Aristóteles, Cicerón, Nietzsche, Schmitt, Kant, Montaigne... con todos aquellos que han ofrecido un lugar relevante en su pensamiento a la amistad y a las implicaciones políticas y sociales que de este concepto se han derivado. La mayoría de estas implicaciones provienen de la interpretación de la *philia* griega como proximidad, parentesco, igualdad. Sin duda siempre hay un elemento de parentesco, familiar, en esta institución de la amistad. Un recorrido más cercano de qué es la amistad nos llevará a diferentes lugares comunes en la estela de la amistad que dibuja Aristóteles. El amor se encuentra en la amistad, guía la amistad, la dirige hacia el otro. Este amor puede no ser correspondido. La amistad, aunque movimiento recíproco, puede ser disimétrica. La amistad ama sin esperar correspondencia, es preferible amar a ser amado. La disimetría de este amor es puesta en relieve por Aristóteles en la *Ética a Eudemo*, ejemplificada en el amor de esas madres portadoras que se nos presentan en la *Andrómaca* de Antífote, y que entregan a sus hijos al nacer a las nodrizas convencidas de que su bienestar y felicidad está por encima del amor que puedan recibir de ellos. Esta familia no consanguínea, esta posibilidad de elección de la familia nos abre la puerta de una relación de parentesco desligada de la naturaleza, de los vínculos consanguíneos. Su máxima expresión puede ser este amor de la amistad, más fuerte que el amor familiar, pues es elegido. Uno no escoge a su familia, pero siempre puede escoger a sus amigos. Esta relación de la amistad se firma con fe, con confianza. Y eso exige tiempo, un proceso, largo, intenso, pero sobre todo exige cálculo. No se puede tener muchos amigos, siempre hay que elegir. Una verdadera amistad se fundamenta en esa relación mantenida, estable, en ese amor que exige tiempo compartido, prueba del amor, confianza y fe en el amigo. No se puede tener muchos amigos. La verdadera amistad, la amistad primera, necesita del cálculo: del tiempo y de los amigos. Una verdadera amistad no puede forjarse con muchos hierros. Cada uno necesita de ese proceso lento de elaboración, de esa dedicación exclusiva: no puede descuidarse el trabajo de la amistad pues entonces se corre el riesgo de la ruptura. En esta cuantificación de la amistad, de los amigos, encuentra Derrida el nexo de unión con la política.

Enfin parce que la quantification des singularités aura toujours été l'une des dimensions politiques de l'amitié, du devenir-politique d'une amitié qui ne l'est peut-être pas, politique, pas de part en part, pas originellement, pas nécessairement ou intrinsèquement. Avec ce devenir-politique, et à travers tous les schèmes que nous lui reconnâtrons, à commencer par le plus problématique de tous, celui de la

fraternité, la question de la démocratie s'ouvre ainsi, la question du citoyen ou du sujet comme singularité comptable. Et celle d'une « fraternité universelle ». Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans « communauté des amis » (*koïna ta philón*), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes. La blessure même s'ouvre avec la nécessité d'avoir à compter ses amis, à compter les autres, dans l'économie des siens, là où tout autre est tout autre.¹⁸⁵

En esta contradicción entre el respeto a una singularidad irreductible y la necesaria igualdad de sujetos identificables es donde se encuentra la posibilidad de otra política, de otra amistad. El esquema que ha puesto el acento en la igualdad, como neutralización de las diferencias, y en la posibilidad misma de la identificación del sujeto, ha concebido una idea de amistad que transitará por el pensamiento occidental desde Aristóteles con diferentes modulaciones. Pero este esquema incorpora, en su planteamiento, aporías insalvables que llevarán al límite su posibilidad. Pero como esquema sobre el que se elaborará la política que ha gobernado nuestras vidas y nuestras organizaciones sociales y políticas, deconstruir este esquema de la amistad se convierte en un primer paso necesario para ofrecer la posibilidad de otra ética y de otra política.

À travers, peut-être, une autre expérience du possible.¹⁸⁶

Y en esa otra experiencia de lo posible toma cuerpo lo que no ha sido posible en esa experiencia descrita de la amistad. Lo imposible, lo impensado, lo que no ha sido incorporado al discurso general que la tradición y la historia han elaborado y que supone un elemento de contradicción y un hilo del que empezar a tirar pare deshacer ese tejido; ese impensado es también femenino: la mujer, la amiga, la hermana. Esta otra experiencia de lo posible, que es también la experiencia de lo imposible, se abre en el marco del cuestionamiento de la experiencia misma. Por lo que la amistad, su posibilidad, se sitúa en el marco de posibilidad de todo acontecer. Nos acercamos de nuevo al planteamiento del acontecimiento, a la cosa que se presenta y a su posibilidad de transitar, de reconocerse y dejarse reconocer en un conocimiento o un saber, de dejarse transmitir, representar y significar en una lengua. Ontología de una experiencia de lo imposible de la experiencia. No recorreremos este camino. Lo dejamos señalado, marcada la ruta para alcanzar una amistad por venir diferente.

¹⁸⁵ Derrida, J. : *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 40.

¹⁸⁶ *Op. cit.*, p. 42.

Nos centraremos en los aspectos de esta amistad tradicional que saltan, que estallan, cuando las figuras de la amiga o de la hermana se enarbolan y reclaman su lugar, o al menos, un lugar. Y ese lugar lo encontramos entre paréntesis y entre corchetes. Sería interesante, tal vez, una recomposición de los paréntesis y los corchetes en la obra de Derrida. Fuera de, pero en medio del discurso, estos paréntesis y corchetes que recorren su obra (y en *Politiques de la amitié* son numerosos) nos sitúan en un marco interno que señala la exclusión al mismo tiempo que incorpora al discurso lo que se ha excluido. En ellos comienza a aparecer la amiga.

(Vous n'aurez peut-être pas manqué d'en prendre acte : nous écrivons et décrivons les amis au masculin, au neutre-masculin. N'y voyez pas une distraction ou un lapsus. Ce serait plutôt une manière laborieuse de creuser le sillon d'une question. Par elle, vers elle nous sommes peut-être portés depuis le premier pas : qu'est-ce qu'une amie ? et l'amie d'une amie ? Pourquoi « nos » philosophies et « nos » religions, notre « culture » reconnaissent-elles si peu de droit irréductible, de signification propre et aiguë à une telle grammaire ? Dans un passage non publié de Par-delà, précisément autour du § 2 sur le « dangereux peut-être » des « philosophes nouveaux » que nous interrogeons plus haut, Nietzsche nous aura laissé en héritage un certain nombre de phrases non raturées. Elles prennent le mouvement de la vérité dans les plis d'un voile, et c'est toujours la « vérité » suspendue entre guillemets, la vérité voilée d'une pudeur, Nietzsche le dit souvent. Mais certaines de ces phrases inscrivent aussi le « peut-être », qui ne se dissocie jamais de la pudeur voilée, dans une mise en scène de la séduction féminine où il serait bien difficile de distribuer les places, les éloges et les blâmes. Le voile, comme la pudeur, peut signifier aussi le manque de courage. Dans la première rédaction, sur le mode insistant du « peut-être » et non loin du « dangereux peut-être », on lit par exemple:

« Mais qui a le courage de voir ces " vérités " sans voile ? Peut-être existe-t-il aussi une pudeur légitime en face de ces problèmes et de ces possibilités, peut-être nous trompons-nous sur leur valeur, peut-être obéissons-nous tous ainsi à cette volonté [...]. » (Je souligne)

Une seconde rédaction comporte deux conclusions non raturées :

1. « Mais qui a envie de se préoccuper de tels " peut-être " ! Cela heurte le bon goût, surtout la vertu, que la vérité devienne à ce point scandaleuse et renie toute pudeur : il faut conseiller la prudence en face de cette dame-là. »

2. « Peut-être ! Mais qui a envie de se préoccuper de ces dangereux " peut-être " ! Cela heurte le bon goût, me direz-vous, cela heurte aussi la vertu. Quand la vérité devient à ce point scandaleuse, quand cette dame sans scrupule se dépouille à ce point de ses voiles et renie toute pudeur : arrière, arrière, que cette séductrice s'en aille ! Qu'elle suive désormais son propre chemin ! On ne sera jamais assez prudent avec une dame de ce genre ! " Mieux vaut, me direz-vous avec un clin d'œil, se commettre avec une modeste et pudique erreur, avec un gentil petit mensonge " [...]. »

Quelle serait la chance d'une amie dans cette mise en scène ? Et d'une amie d'amie, entre amies ? Voir plus bas.)¹⁸⁷

Primer paréntesis. Primera escena. La mujer que se ofrece en esta primera aproximación no tiene cabida en el esquema de la amistad, de esa amistad-viril, cuyo fundamento es la virtud y que se fundamenta en la confianza y la fe. Aunque pueda querer extenderse el esquema de la amistad sobre la mujer, aunque la figura de la amiga parezca estar subsumida en ese neutro masculinizado de la amistad, la mujer no parece tener cabida. En primer lugar no hay un reconocimiento de la diferencia sexual, gramatical. No hay amiga. Por otro lado, la amiga es una mujer. La referencia explícita a Nietzsche nos acerca de nuevo a *Éperons*. La relación de la verdad-mujer que se incorpora en este fragmento y que nos mueve hacia la mujer seductora, hacia la mentira, hacia el juego de los velos... y nos aleja de ese marco de seguridad, de la certeza en que la tradición nos asegura ha de basarse en una auténtica relación de amistad. ¿Se puede pensar una amistad sin confianza, sin seguridad en el conocimiento del otro amigo? Para eso hay que poder conocer a ese *quien* que alberga el amigo. La identidad y el reconocimiento de sí mismo, así como la posibilidad de reconocimiento, de que alguien pueda conocernos y podamos conocer a ese alguien hasta el punto de confiarle la vida e incluso la muerte se debe poder dilucidar. Esa certeza es la que en la amiga no puede encontrarse si la mujer se envuelve con el velo del simulacro, de la seducción y la mentira. ¿Cómo confiar la amistad a un ser así? El riesgo de esta relación subvierte el concepto de amistad. No hay amistad entre hombre y mujer. Ni entre mujer y mujer. ¿Se puede pensar la amiga? ¿Es posible la amiga en ese esquema de la amistad? El problema surge de la concepción tradicional que incorpora la figura de la mujer. Discurso patriarcal, de dominación y subyugación que ha recluido a la mujer en el ámbito de la naturaleza y la ha dotado de unas características acordes a esa naturaleza, doblando ese efecto natural, convirtiendo en riesgo inasumible para el hombre ese carácter imprevisible, desbordante y amenazante. Asumir el riesgo de lo que llega, tal vez, quizá, sea la posibilidad de esa otra amistad.

Une logique du don soustrait ainsi l'amitié à son interprétation philosophique. Lui imprimant une nouvelle torsion, à la fois douce et violente, elle infléchit l'amitié, elle la réfléchit vers ce qu'elle aurait dû être, vers ce qu'elle aura été de façon immémoriale, elle la rappelle à la non-réciprocité, à la dissymétrie ou à la disproportion, au non-retour dans l'hospitalité offerte ou reçue, bref à l'irréductible présence de l'autre. A sa pré-venance. Mais y a-t-il plus ou moins de liberté à accepter le don de l'autre ? L'inflexion du don qui soumettrait l'amitié à la pré-

¹⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 74-75.

venance de l'autre, est-ce autre chose qu'une aliénation ? Et cette aliénation est-elle sans rapport avec la perte d'identité, de responsabilité, de liberté qu'on traduit aussi par « folie », cette folie vivante qui inverse, pervertit ou convertit le (bon) sens, fait passer les contraires l'un dans l'autre, et « sait » bien à sa manière en quoi les meilleurs amis sont les meilleurs ennemis ? Les pires, donc.¹⁸⁸

Esta lógica del don, disimétrica, abre la puerta a esa hospitalidad sin límites, asume la responsabilidad del riesgo, incorpora a lo familiar lo extraño, lo extranjero, lo ajeno. Una hospitalidad que asume también cierta espectralidad y que apunta hacia una nueva ética y una nueva política.

2.2.3.4. La fraternidad y la hermana.

La historia de la política se ha elaborado sobre una ficción, sobre una convención que se ha pretendido naturalizar, acercar a un fundamento « real ». La familia se sitúa en esta encrucijada, una familia también naturalizada, en la que la ley y la naturaleza se acomodan para crear la institución. Esta familiaridad nos conduce a la lectura de la amistad como fraternidad y ésta es el principio rector de la política que orientó el pensamiento ilustrado. Pero la fraternidad es un principio excluyente, pues si bien el hermano tiene un lugar definido en esa política, la hermana no tiene ni cabida ni lugar. Derrida trata de desenmascarar el carácter androgénico y falogocéntrico de este parentesco social que es la fraternidad y que se encuentra unido al discurso de la amistad. La igualdad de nacimiento es la condición de la democracia, es la condición para considerarnos unos a otros con los mismos derechos. Esta igualdad del origen descansa en la figura del padre como origen. La descendencia a tener en cuenta: el origen de la filiación consanguínea es paterno. Si la madre es naturaleza, el único origen que nos dota de una certeza es el que se instituye en el logos, en la razón, en el espíritu como generador de estabilidad, de poder, de dominación, de orden, de equilibrio. El padre asegura esa certeza de origen, aunque sea una ficción, aunque la descendencia sólo pueda ser empíricamente atribuida a la madre. El nacimiento, único elemento no dubitable, es sólo constatable que se produce de la madre. Pero esta madre es un mero receptáculo, un instrumento de reproducción, puesto que el germen, la semilla del origen es introducida por el padre. El padre es la referencia simbólica y sanguínea, ley y naturaleza, pues la descendencia viene de él. La madre es sólo la portadora, la que lleva en su seno lo que no le pertenece ni le es propio. Esta madre portadora, ajena a aquello que lleva, como si fuese un mero instrumento de generación, un artilugio de reproducción, necesario pero secundario en el

¹⁸⁸ *Op. cit.*, p. 82.

proceso de la reproducción. Ella sólo acoge. El papel activo es el del hombre. El germen de la generación viene de él. No es colaboración ni coordinación. Esta madre pare hermanos para la comunidad, no hijos. Nuevo paréntesis.

(— Mais qu'est-ce qu'un frère ? je vous le demande.

— Oui, qu'est-ce qu'un frère ? Naît-on frère ?

— La question paraît ridicule, cher ami. Évidemment oui. - Pensez-vous. Avez-vous rencontré des frères dans la nature ? Dans la nature et dans la naissance dites animales ? À la fraternité il faut une loi et des noms, des symboles, une langue, des engagements, des serments, de la langue, de la famille et de la nation.

— Difficile pourtant d'effacer cette mémoire de la naissance « réelle », sensible, et d'une mère identique, donc identifiable. D'une naissance, d'une nature ou d'une nation identifiables.

— C'est peut-être le contraire. Enfin, c'est bien la même chose, si vous voulez, mais c'est peut-être le contraire : au lieu de dire « difficile d'effacer cette mémoire », je préférerais dire « difficile de ne pas se rappeler ». Voilà qui change tout. Pour trouver le frère, le frère introuvable qui ne se trouve jamais dans une expérience perceptive, ne faut-il pas partir de l'injonction de mémoire, donc de quelque serment ? Ne pensez-vous pas, cher ami, que le frère est toujours un frère d'alliance, un *brother in law* ou un frère d'adoption, un *foster brother* ?

— Et la sœur ? Serait-elle dans le même cas ? Serait-elle un cas de fraternité?)¹⁸⁹

La hermana no forma parte de la fraternidad. Incluso en el esquema desnaturalizado de la política, incluso aunque la fraternidad se muestre con un carácter neutral o neutralizador, éste siempre oculta el masculino, privilegia el masculino. No hay hermana en la fraternidad. Ni fraternidad de hermanas. Las características de esta fraternidad impiden el paso de lo femenino, la incorporación de lo femenino en ese ámbito. La fraternidad es un hermanamiento no natural, no consanguíneo, como la amistad, hermandad juramentada. Pero la fraternidad se instituye, en ausencia de la autoridad del padre, de la figura del padre, como un acuerdo entre iguales, como un reconocimiento social de esa igualdad de origen y de derechos. Esta igualdad paraliza la guerra, pero no la evita. Los hermanos, iguales, pueden enfrentarse unos a otros, reclamarse unos a otros el estatus del poder. Si la fraternidad está

¹⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 171-172. En este paréntesis se incorpora la forma dialogada del polílogo. Cfr. Capítulo 3 « La voz femenina de la deconstrucción ».

guiada por un ideal de igualdad, también está marcada, desde su origen, por la guerra más cruel, la guerra fratricida. Este germen de la guerra entre hermanos, de las luchas entre hermanos está presente en la historia de la humanidad, desde los relatos mitológicos (Atreo y Tieste) pasando por los bíblicos (Caín y Abel), la relación fraternal es una relación teñida de sangre. El modelo familiar de la relación entre hermanos incorpora en el seno de la fraternidad el germen de la discordia y la guerra. El hermano/amigo de la fraternidad social puede ser también el hermano/enemigo. Esta es la monstruosidad que se aloja en la fraternidad. El hermano es el amigo/enemigo, doble figura, siempre masculina. La figura de la amiga no se puede incorporar a ese esquema si se mantiene la diferencia sexual. La mujer no puede ser amiga del amigo, hermana de este hermano juramentado. La mujer no puede jurar. ¿Se puede confiar en ella? ¿Es el enemigo declarado, el auténtico enemigo de la fraternidad?

Revenons à Schmitt et prenons du champ. Ce qu'une vue macroscopique peut mettre en perspective, de très loin et de très haut, c'est un certain désert. Pas femme qui vive. Un désert peuplé, certes, un plein désert en plein désert, et même, diront certains, un désert noir de monde : oui, mais des hommes, des hommes, des hommes, depuis des siècles de guerre, et des costumes, des chapeaux, des uniformes, des soutanes, et des guerriers, des colonels, des généraux, des partisans, des stratèges, et des politiques, des professeurs, des théoriciens du politique, des théologiens. Vous chercheriez en vain une figure de femme, une silhouette féminine, et la moindre allusion à la différence sexuelle.¹⁹⁰

Schmitt y el desierto. Lugar de la mujer: el desierto del mundo en el que la mujer se diluye, se oculta, se confunde con la arena o con la noche. La mujer, aunque identificada con la locura de la naturaleza, imprevisible, poderosa y mortal, no forma parte siquiera del ejército de los hombres. No puede compartir trincheras, no puede defender unos ideales que no le pertenecen, que no la representan. Aunque lo haya hecho, el desierto se lo traga todo. Alucinaciones es lo que provoca a quien lo transita. No hay ni siquiera mención al papel de las mujeres en las luchas por la democracia, por la libertad, por la igualdad de los hombres. No hay mención al papel de las mujeres en la resistencia. El papel de la mujer en la historia de la política, de la dominación y de la guerra, ya sea como soldado o simplemente como parte de una resistencia o de una guerrilla es también obviado, olvidado o simplemente eludido.

Ce qui pourrait donc sauter aux yeux dans cette procession immense, moderne et sans âge, dans cette théorie du politique cheminant en plein désert, ce

¹⁹⁰ *Op. cit.*, p. 179.

qui *frappe* dans cette philosophie de la guerre sans merci, dans cette mise en scène de la mise à mort « physique », dans cette implacable logique de l'hostilité absolue, ce qui devrait sauter aux yeux mais passe inaperçu comme l'absence même, ce qui disparaît à se fondre en plein désert, c'est la femme ou la sœur. Pas même un mirage. Rien. Désert et silence absolu, semble-t-il. Pas même une femme-soldat. Pas même dans la théorie du partisan, pas la moindre référence au rôle que les femmes ont joué dans la guérilla, dans les guerres et les après guerres de libération nationale (en Algérie aujourd'hui, par exemple, pour une autre libération, puisque Schmitt parle de l'Algérie de Salan). Pas un mot pour l'action des femmes dans les résistances (Schmitt est alors plus éloquent, soit dit en passant, lorsqu'il évoque les résistances opposées à l'Empire napoléonien, aux impérialismes français en général, et il reste si discret quant à celles que les occupations nazies rencontrèrent il y a peu ; elles lui auraient pourtant fourni, à l'époque de la théorie du partisan, d'intéressants exemples). Si la femme ne paraît même pas dans la théorie du partisan, c'est-à-dire dans la théorie de l'ennemi absolu, si elle ne sort jamais d'une clandestinité forcée, une telle invisibilité, un tel aveuglement donne à penser : et si la femme était le partisan absolu ? Si elle était l'autre ennemi absolu de cette théorie de l'ennemi absolu, le spectre de l'hostilité à conjurer pour les frères jurés, ou l'autre de l'ennemi absolu devenue l'ennemie absolue qu'on ne devrait même pas reconnaître dans une guerre régulière ? Celle qui, selon la logique même de la théorie du partisan, devient un ennemi d'autant plus redoutable qu'il ne peut pas devenir *une* ennemie, qu'il brouille, qu'elle brouille et parasite les limites rassurantes entre l'hostilité et la haine, mais aussi entre l'inimitié et son contraire, les lois de la guerre et la violence sans loi, le politique et ses autres, etc.¹⁹¹

La teoría de Schmitt vendría simplemente a constatar el esquema falocéntrico de la política, de la virtud política androcéntrica. Incorporar en esta lógica a la mujer o la hermana no transforma el esquema. Ya hemos señalado que la neutralización puede simplemente esconder el carácter masculino de lo neutralizado. La mujer y la hermana podrían subsumirse con un efecto neutralizante, masculinizadas, en este esquema y el esquema permanecer intacto. Pero la incorporación de lo femenino hace saltar las seguridades. Este femenino no es asimilable por el sistema si no se transforma previamente. Otra forma de abordar esta clandestinidad de la amiga, de la hermana, se ofrece desde la deconstrucción del concepto tradicional de fraternidad, desde la deslegitimación de esa autoridad que emerge del efecto familiar, paterno-filial y fraternal de la ley. Deslegitimar esa ley supone desnaturalizar a todos los miembros de la familia. La madre y la hija y la hermana se reconocen también como ficciones legales y de ese modo se colocan al lado del padre, del hijo y del hermano. De este modo habría que pensar un nuevo marco de relaciones familiares en el cual la imposibilidad de identificaciones de origen, el reconocimiento de la ficción total, totalizadora, abra la puerta a la heterogeneidad en la que una amistad diferente, como hospitalidad, como acogida y aceptación de lo absolutamente otro u otra pueda ofrecerse.

¹⁹¹ *Op. cit.*, pp. 180-181.

Este esquema familiar que acabamos de destacar viene a consolidar la base del análisis de la amistad. El amigo se transforma en un hermano.

La démocratie s'est rarement représentée elle-même sans la possibilité au moins de ce qui ressemble toujours, si l'on veut bien déplacer un peu l'accent de ce mot, à la possibilité d'une *fraternisation*. La phratriarchie peut *comprendre* les cousins et les sœurs mais, nous le verrons, comprendre peut aussi vouloir dire neutraliser. Comprendre peut commander d'oublier par exemple, avec la « meilleure intention du monde », que la sœur ne fournira jamais un exemple docile pour le concept de fraternité. C'est pourquoi on veut le rendre *docile* et c'est toute l'éducation politique. Que se passe-t-il quand, pour faire cas de la sœur, on fait de la femme une sœur ? et de la sœur un cas du frère ? Telle pourrait être l'une de nos questions les plus insistantes, même si, pour l'avoir un peu trop fait ailleurs, nous évitons de convoquer ici Antigone, ici encore toutes les Antigones de l'histoire, qu'elles soient ou non dociles à l'histoire des frères qu'on nous raconte depuis des millénaires.¹⁹²

2.2.3.5. Jacques Derrida y Hélène Cixous: una amistad.

Si bien el cuestionamiento del concepto tradicional de amistad que hemos visto tiene una deriva fundamentalmente política, la amistad por venir que surge de la deconstrucción del mismo nos ofrece, en las relaciones personales de amistad, un espacio para lo femenino, para la mujer. ¿Es posible una amistad así? En este punto trataremos de acercarnos a la declarada relación de amistad de Jacques Derrida y Hélène Cixous. Ellos serán para nosotros, en esta aproximación a la encrucijada de sus vidas y sus obras, personajes extraños, animales autobiográficos de los que conocemos casi todo. Serán personajes protagonistas y narradores al mismo tiempo de una historia de amistad, de un relato ensordecedor en el que ambos gritan sus nombres. Personajes que rescatamos de sus propios relatos. Ellos se escriben. Y nosotros, irremediables lectores, nos afanamos en conocer su historia, conocer su relato de amistad. Por eso escribirles, escribir sobre ellos, sobre su amistad, será hacer de ellos un nuevo relato, una nueva historia, una bio-auto-grafía, que no será una biografía, sino el relato de sus relatos autobiográficos. Sólo podemos, si es que se puede, re-escribirlos. Nos situamos en la encrucijada de la biografía-autobiografía, en la disputa de géneros muy diferentes pero condenados por su forma de escribirse a convivir en un solo espacio. Escribir una amistad, si algo así es posible, no es más que escribir. La ficción no es ajena a la realidad. La realidad se transforma en ficción, si es que no lo era ya, al aventurarse sobre el papel, al registrarse en la grafía. Escribirse, ese arrebatado imposible de frenar, escribirse incluso escondiéndose tras

¹⁹² *Op. cit.*, p. 27.

las palabras, disimulando, utilizando sujetos suplentes, multiplicando las voces y las memorias. Escribirse: ese imposible.

Como imposible es para nosotros escribir algo sobre esa amistad que se escribe, la amistad de J.D. y H.C. Y no puede hacerse sin dejarles escribirse, sin leerles, sin oírles hablar a uno del otro, sin revisar sus memorias. Y para escribirlos habría que saber mirar desde donde ellos miran. En primer lugar desde el francés, desde esa lengua que ambos usan con fruición, con un goce inmenso e intraducible, con una voracidad literaria ilimitada, con un desmembramiento y un acoplamiento hiper-productivo. Los dos comparten un raro encantamiento, hechizo, misterio esotérico que tal vez heredaran de los druidas: el lenguaje les ama, y rendida de amor, la lengua francesa se postra ante sus pies negros, sucios por el largo viaje, y ellos la elevan como ofrenda, escribiéndola mientras se escriben, inventándola mientras se escriben, recitándola mientras se escriben. En segundo lugar, habría que saber mirar también desde su judaísmo, desde ese otro encantamiento que les une en los ritos y los signos, los símbolos, las palabras, los nombres que escapan, los nombres judíos que doblan, que están escondidos en los pliegues de un destino errante, de un pueblo sin tierra, que en su caso, en el de los dos, es la multiplicación de la tierra. La tierra prometida y aquella en la que son lo que no son: franceses en Argelia, judíos franceses en Argelia, *pieds-noirs* en su retorno al país de donde son pero donde nunca habían estado. Ambos comparten esta extraña pertenencia impertinente, disolución del origen que les remite una y otra vez hacia su judaísmo no-militante, hacia un judaísmo que les recorre, les persigue e incluso les marca, circuncisos ambos, de tantas y tantas maneras... Jacques y Hélène serán personajes nacidos de sí mismos que nosotros inventamos para poder hablar de lo que ellos hablan, para poder dirigirnos a ellos, desde ellos.

¿Por qué hacerlo como amigos? ¿Por qué afirmamos que han escrito una historia de amistad entre ambos? ¿Juntos? Juntos han trabajado, han tejido nexos. Uno de ellos es el libro *Voiles*. Aquí podemos comenzar a leer la historia de esos velos tendidos entre ellos, entre ambos, entre uno y otro, pero también, velos que envuelven a cada uno por su lado, velos que trabajan el aislamiento, la separación, el desconocimiento. Velos que empañan la mirada y velos que empañan el alma, que cubren el secreto, velos impúdicos que se elevan y se mecen con el menor soplo del viento. Velos que se retiran, velos que no velan nada. Velos invisibles.

El velo de Hélène. Un velo interpuesto entre ella y el mundo, alojado en sus ojos, sufrientes, velando una incertidumbre perpetua, atesorando un misterio que ni la magia

protésica lograba desvelar. Velo que alimenta las ansias de ver, las ansias de saber. Un velo también sobre el secreto, no compartido con el amigo.

Telle chirurgie de l'œil, la raconterons-nous encore comme une histoire de voiles? Je connais Hélène Cixous, je la connais, notez le présent improbable de ce verbe, depuis plus de trente-trois ans, mais depuis toujours sans savoir. Je la connais depuis toujours sans avoir jamais su ce qu'elle *confie* ici même dans *Savoir*, à savoir — et la serait, faible hypothèse, la révélation du jour, la révolution d'un aveu enfin désarmé —, qu'elle ne voyait pas : elle aura été tout ce temps myope, en vérité presque aveugle. Aveugle à l'œil un jusqu'au jour d'une opération, ce fut hier.¹⁹³

Una confesión tras otra. Confieso que soy, que era casi ciega. Él también confiesa. Confieso que no sabía, que no he sabido, durante más de treinta y tres años, que ella era casi ciega. Un velo imperceptible entre ambos. El presente del verbo conocer se hace aún más improbable, más taciturno, se esconde poco a poco. Y el velo es arrancado, hecho no-velo, por una operación quirúrgica. No más velos. El tejido que envuelve la verdad, la realidad que Hélène ansía ver, realidad desnuda frente a sus ojos desnudos. Impudicia de la verdad. Sólo la desnudez puede enfrentarla, sólo esa desnudez puede atraparla. Y por fin Hélène la desnuda con sus ojos desnudos. Sin velos el mundo, sin velos Hélène.

Ainsi le monde sortait de sa réserve lointaine, de ses absences cruelles. Le monde montait à elle, précisant ses visages. Toute la journée.¹⁹⁴

La luz de este día sin velos frente a la oscuridad de la noche velada. Pero Hélène, confundida por el desvelo, embriagada de luz, acosada por miles de rostros nuevos, no ve aún más que en la ausencia del velo. Jacques lo sabe. Él sabe ver como nadie lo invisible. Y aquello que el velo vela, la veladura invisible, el tacto supletorio, los ojos de la piel herida también bajo el tejido del velo.

Il nous faudra renoncer à toucher autant qu'à voir, et même à dire. Diminution interminable. Car tu dois le savoir dès maintenant: toucher à « cella » qu'on appelle « voile », c'est toucher à tout. Tu ne laisseras rien intact, sain et sauf, ni dans ta culture, ni dans ta mémoire ni dans ta langue, dès l'instant où tu t'en prendras au mot « voile ». Dès que tu te laisseras prendre en lui, dans le mot, le mot français d'abord, pour ne pas encore parler de la chose, rien ne restera, plus rien de résistera.¹⁹⁵

¹⁹³ Jacques Derrida: «Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile.», en Derrida, J., Cixous, H.: *Voiles*, ed. cit., p. 36.

¹⁹⁴ Helene Cixous: « *Savoir* », en *op. cit.*, p. 15.

¹⁹⁵ Derrida, J.: « Un ver à soie », ed. cit., p. 27.

El tejido de este velo sólo podrá menguarse. Él ha tejido y menguado numerosos textos prendido del velo unas veces, otras, medido por el velamen de un velero fantasma. Y siempre con el viento favorable de la lengua francesa. Antes que la cosa, el lenguaje, el francés antes que ningún otro. Y sabe verse prendido de este otro velo interpuesto, otro velo invisible que Hélène no puede ver, pero que sabe usar. Ella viste el velo, el velo del lenguaje, ella que sabe como nadie usarlo, el francés, la lengua amada por ambos. Por eso la renuncia previa. Renunciaremos también a decir. Hélène no puede, ahora que el mundo emerge ante ella, ahora que ve, aunque no sepa ver, ahora no puede renunciar. Ha vuelto a nacer y necesita la ingenuidad de la infancia para conocer el mundo. No le pidas renunciadas. Sólo puede renunciar el que tiene algo, y ella « venait de toucher le monde d’oeil »¹⁹⁶. Apenas un instante para esta caricia impúdica. No puede renunciar a ello. No le digas que no puede tocarse el mundo con los ojos, no la ates nuevamente a otro velo para el que no hay operación posible. Ella ha tenido suerte, y fe.

Tout ce qui est impossible sera possible, il suffit d’attendre les milliers d’années.¹⁹⁷

Y no hay tiempo para tan larga espera. Pero lo que Jacques sabes ver es que esta espera es siempre la misma. No existe lo posible para los que saben ver el velo invisible, para los que acarician la invisibilidad del velo, para los amantes de lo imposible. Jacques también sabe renunciar. Y cada renuncia es una caricia nueva que se transforma en herida, en llaga ardiente bajo manos lujuriosas, en deseo infinito que vence también a la renuncia y que te hace recomenzar. La ingenuidad de Hélène frente a la madurez de Jacques. ¿Qué los separa y los une en un mismo gesto? Los dos están prendidos en el tejido del lenguaje. Aquello que les acerca, en una aproximación tangencial, es el acto poético de Hélène, esa operación poética que interviene en los ojos del mundo. Y ahí se encuentra el verdadero secreto, ese que los amigos comparten.

Avant cet aveu d’aveu, mon amie aveugle m’avait dissimulé cela même, qu’elle ne voyait point, point sans verre ni lentille, elle que je tiens, et cela de date pas de ce jour, pour la plus voyante parmi les poètes, elle en qui je lis la pensée prévoyante, la prophétie dans la langue, dans plus d’une langue au-dedans de la langue française. Là où nous savons, c’est notre secret, ce que peut vouloir dire perdre son latin. Elle ne m’avait pas dit le secret de tous ses jours, je ne l’avais pas vu, ni vu venir. Et pourtant ce qu’elle déclare aujourd’hui n’a rien à voir avec la révélation ou le dévoilement. Cet événement appartient à un tout autre espace, il

¹⁹⁶ Cixous, H.: « Savoir », ed. cit., p. 16.

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 15.

arrive selon un ordre différent, cet ordre auquel revient aussi ce que j'appelle le verdict. Ce n'est ni un tissu déchiré, ni un rideau levé, ni un voile fendu...¹⁹⁸

Jacques está fatigado, fatigado de la verdad, cansado de tejer y menguar velos. La madurez de Jacques es cansancio de la verdad. Fatiga, agotamiento. Ha trabajado tanto, ha tejido tanto sobre el velo de la verdad, sobre la verdad como velo en todas sus combinaciones posibles¹⁹⁹, la conoce tan bien que no desea otra cosa que alejarse de ella. Por ello este viaje casi iniciático. Un viaje, un vuelo (*vol*) al otro lado del mundo. Jacques escribe en el aire, en el avión, sobrevolando el cansancio de la verdad, trazando una ruta alternativa, un nuevo comienzo. Una nueva renuncia.²⁰⁰ Escribe, renunciando a no escribir más. Punto y final. Tejedor incansable, el cansancio le arrastra de nuevo ante la labor. Pero Jacques quiere menguar, comienza menguando. La mengua es un acto de descenso, las agujas descienden la labor. Mientras tanto, el avión en el que atraviesa al otro lado del mundo, inicia también su mengua, su descenso. Él desciende, quiere menguar, quiere tal vez menguar el velo, menguarse a sí mismo, menguar el cansancio. Y el avión desciende sobre una increíble pista de aterrizaje: Jacques ve aparecer desde la ventana el talit, su talit, como una inmensa pista de aterrizaje. Ha volado al otro lado del mundo para aterrizar en su memoria.

Car après tout: avant l'expérience de ce qui reste à voir, mon tissu de référence ne fut ni un voile ni une toile, ce fut un châle. Un châle de prière que j'aime toucher plus qu'à le voir, à caresser tous les jours, à baiser sans même ouvrir les yeux ou alors même qu'il demeure enveloppé dans un sac de papier où je plonge la main dans la nuit des yeux fermés. Et ce n'est pas un vêtement, le tallith, bien qu'on le porte sur soi, parfois à même la peau. Voilà une autre peau, mais incomparable à aucune autre peau, à aucun vêtement possible. Elle ne voile ou ne cache rien, elle ne montre ou n'annonce aucune Chose, elle ne promet l'intuition de rien. Avant le voir et le savoir, avant le pré-voir et le pré-savoir, elle se porte en mémoire de la Loi.²⁰¹

La piel de la memoria, la Ley. Una ley de la herencia, en este caso. El chal doblemente heredado (de su abuelo materno y de su padre, que lo tomó prestado) viste su cuerpo a modo de piel, pero él no lleva el chal, no se lo pone. Un chal de plegaria que sólo toca, o besa, casi

¹⁹⁸ Derrida, J.: «Un ver à soie», ed. cit., p. 39.

¹⁹⁹ Cfr. *op. cit.*, nota 11, p. 41.

²⁰⁰ «Un ver à soie» comienza así: « **Avant le verdict, le mien**, avant que, tombant sur moi, il ne m'attire avec lui dans la chute, avant qu'il ne soit trop tard, ne point écrire. Point final, un point c'est tout. Avant qu'il ne soit trop tard, s'éloigner au bout du monde comme un animal blessé à mort. Jeûne, retrait, départ, aussi loin que possible, s'enfermer avec soi en soi, tenter de se comprendre enfin, seul et soi-même. Ne point écrire ici, mais de très loin défier un tissage, oui, de très loin, ou plutôt veiller à sa diminution.», *op. cit.*, p. 25.

²⁰¹ *Op. cit.*, p. 44.

todas las noches, y que recoge su plegaria ciega, su plegaria muda, pues él lo toca sin saber ni lo que hace ni lo que pide, sin saber, dice, a quién se encomienda, encomendándose al chal, a su memoria, a la memoria del chal. Y a su cultura, distinta de la del velo. El chal no es un velo. Sabe de bendición y de muerte. Bendición y muerte que se entretujan en torno a la figura del padre, la bendición de su padre, la muerte de su padre. Ahora él es el padre. Pero la suerte de su talit, que le acompañe o no en el último viaje que emprenda, no está dispuesta por él. La memoria de su talit es incierta. Él no quiere saberlo. El veredicto vendrá del otro, como el talit... Por fin el descanso en él.

Pero el talit también oculta un velo, un velo que comparten Jacques y Hélène. El talit nunca ciñe un cuerpo de mujer. El talit no puede ser heredado por una mujer, el talit devuelve la memoria del velo. Hélène sabe de un velo muy especial, un velo que cubre la cabeza de las mujeres, el velo que llevan las mujeres de tantas maneras, o el talit que nunca podrán llevar. Las mujeres son la encarnación del velo. En la diferencia sexual se muestra, se representa de manera excepcional la historia del velo.²⁰² Y entonces volemos a mirar hacia Hélène, cuya cabeza quiso velar San Pablo.²⁰³ Ella se ha rebelado contra el velo, ha heredado el talit de su padre.

Entre estos amigos, una distancia. Paradójicamente el acercamiento a Hélène, ese que parece viene produciéndose desde hace tantos años (condición de la amistad aristotélica), desde una lejana cita en el parisino café Balzac que cruzó sus caminos, ese acercamiento solo se puede producir en el intercambio de lugares, de posiciones. Hélène siempre aparece nombrada en otro lugar diferente del suyo. Solo puede estar a su lado estando al otro lado de ella. Estos lados son como las orillas de un mismo río que los separa, uno en cada orilla, mientras recorren su curso. Jacques intenta hablar de ella, delante de ella, desde un lugar donde las diferencias no se muestren, desde el lugar de la amistad. Pero la amiga de Jacques es también la autora firmante de numerosas obras, la poeta de esa encrucijada entre lo público y lo privado. ¿Quién es ella? ¿De quién nos hablará Jacques?

Elle, c'est Hélène Cixous, comme on l'appelle, comme elle s'appelle. Mais est-ce, elle, Hélène, mon amie dans la vie, pour la vie, Hélène qui se trouve ici devant moi et parmi nous ? ou bien son homonyme Hélène Cixous, comme on l'appelle, l'auteur signataire d'une œuvre immense, dont le monde et la rumeur du monde

²⁰² Extenso paréntesis en el que Derrida vuelve nuevamente, ya lo ha hecho en otras ocasiones a denunciar la complicidad del psicoanálisis con las veladuras históricas en torno a la sexualidad de la mujer.

²⁰³ Cfr. *op. cit.*, p. 72.

retentissent, l'adresse, l'origine et la destination de tant de lettres de toute-puissance dont je m'apprête seulement à parler ?²⁰⁴

Jacques intenta hablar de las dos sin confundirlas y sin confundirse. Sólo la primera es su amiga, su amiga de la vida. Pero de quien Jacques hablará profusamente es de la segunda, esa Hélène distante, autora de una obra inmensa.

Primer desencuentro. Ella es la poeta de la vida, él el pensador de la muerte. En ella todo gira en torno al poder y a la potencia de la vida. Todo en su obra está animado por ese ansia de vida que resucita incluso a la muerte. Vida vencedora que no niega la muerte, que la vivifica y eleva transformándola en muerte viviente.²⁰⁵ Jacques está del otro lado, agotando la muerte en un duelo anticipado, junto a la cama de su madre aún no muerta, buscando viejas cartas en un viejo armario.²⁰⁶ Pero él ya lo sabe, reconoce la distancia que los une y separa en la muerte.

C'est pourquoi moi, et c'est sans doute plus qu'une différence, un grand différent entre nous dont je reparlerai peut-être tout à l'heure, moi, qui me sens toujours tourné du côté de la mort, je ne suis pas de son côté, alors qu'elle voudrait tout tourner et faire venir du côté de la vie.²⁰⁷

Segundo desencuentro. La velocidad. El ímpetu vital de Hélène la arrastra en una carrera loca, locura de la vida, por la vida, ansia inmensa del mundo que se escapa a cada instante y no puede dejar de aprovechar. No puede parar. De ahí esa velocidad sin límite que todo lo deja atrás. Incluso a él. Pero esa diferencia de ritmos, « [...] moi, je vais à la fois trop lentement et trop vite »²⁰⁸ es una oportunidad para el reencuentro, pues

[...] une rencontre qui ne serait pas une incroyable, improbable et miraculeuse imprevisibilité ne serait pas une rencontre²⁰⁹

Este ritmo trepidante provoca un tercer desencuentro, pues ella es una soñadora, una escritora de sueños. La confusión del día y la noche, ese mágico espacio del sueño, ese

²⁰⁴ Jacques Derrida : *H.C. pour la vie, c'est à dire...* Paris, Galilée, 2002, p. 25.

²⁰⁵ Como sucede con la figura de su padre muerto, cfr. Cixous, H.: *O.R., les lettres de mon père*. Paris, Ed. des femmes, 1997.

²⁰⁶ Así es como lo describe H. C. en Cixous, H.: *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*. Paris, Galilée, 2001.

²⁰⁷ Derrida vuelve a recordar, justo antes de terminar *H.C. pour la vie, c'est à dire...*: « La mort serait de mon côté, la vie du sien. », ed. cit., p. 136.

²⁰⁸ *Op. cit.*, p. 59.

²⁰⁹ *Ibidem*.

milagro literario que ella escribe. Hélène deja entrar a sus sueños sin frenos, sin aduanas, sin trabas. El sueño no la desvela ni la hace parar. Sus sueños se escriben, la escriben.

[...] elle a le pouvoir et la grâce d'autoriser ses rêves. Dès lors ses rêves, parce qu'elle leur reste fidèle, se voient consacrés, affranchis et prêts à entrer en écriture, à entrer dans l'ordre et dans les ordres de l'écriture, *autorisés* comme rêves d'auteur, comme on dit privilège d'auteur, signature d'auteur, droit d'auteur, correction d'auteur. Être de l'autre côté, pour moi, cela veut dire être à la fois moins conscient et moins inconscient qu'elle. Donc moins rapide aussi.²¹⁰

Menos consciente y menos inconsciente, Jacques va reposado, lentamente. Él no tiene el poder ni la potencia que autorizaría al sueño a salir de la noche e incorporarse al día. Por el contrario, él escribe sin despertar, poniendo fin a la noche y a los sueños. Ella ama el día impregnado de noche, la ensoñación del día. Él escribe bajo la luz del día, bajo una luz que ilumina como un foco unidireccional la penumbra del sueño²¹¹. Porque aunque sea un gran soñador, aunque anhele sus sueños, no les permite que escriban. Los sueños de Jacques no escriben. Por eso él va más despacio, controlando el vaivén intempestivo de la noche, controlando sueños desbocados, domando la salvaje voracidad del animal del sueño, que todo lo muda, que todo lo mezcla, que todo lo confunde. No quiere confundirse con los sueños, sabe despertar al sueño. Y sabe despertar del sueño en el que se sumerge cuando nada en el mar onírico de Hélène. Por eso para hablar de ella tiene que estar del otro lado. La amiga aparece una y otra vez como parte de su vida y su memoria.

— Je connais Hélène, je la connais ?

La pregunta le asedia. Tal vez no la conozca. Recordemos esa otra condición de la amistad, para confiar en el amigo hay que poder reconocerle, que saber quién es. Jacques no sabe si conoce a Hélène. ¿Se puede conocer a alguien? ¿Acaso se conoce él mismo? Recuerda su primera cita en la que ella le entregó su manuscrito, su primera obra *Le prénom de Dieu*, una obra que, nos ha confesado, no supo leer. Desde aquel momento, más de treinta y tantos años de citas y teléfonos. Su amiga Hélène ha formado parte de su vida y forma también parte de su obra. Sin confundirse recuerda los recuerdos comunes: la salida de Argelia, la llegada a París. Comparten vidas paralelas, recuerdos paralelos, obras paralelas que no se rozan. Cada uno en una orilla, cada uno envuelto en su talit, con la complicidad de una memoria común y diferente, completamente otra, vivida de otra manera, pero una memoria

²¹⁰ *Op. cit.*, p. 69.

²¹¹ En la entrevista que concedió a André Rollin y que lleva por título « Je n'écris pas sans lumière artificielle », Derrida nos cuenta que necesita para escribir siempre la luz de un foco, de una lámpara, incluso cuando escribe de día. Entrevista publicada en la revista *Le fou parle*, n° 21/22, noviembre/décembre, 1982.

que rescata a uno del otro. Jacques ofrece un convencimiento, ofrece una promesa y la nombra a ella, Hélène, la amiga.²¹²

²¹² Hélène Cixous por su parte ha dedicado también un trabajo a la obra de Derrida. Cfr. Cixous, H. : *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juiif*, ed. cit.

3. La voz femenina de la deconstrucción.

J'ai été le premier à avoir peur de ma voix, comme si elle n'était pas la mienne, et à la contester, voire à la détester²¹³.

La deconstrucción habla. Tiene voz propia aunque no sea su voz, aunque no sea la voz de Derrida, aunque no sea una voz audible. Porque la voz también es la palabra. Y la palabra no necesita necesariamente del sonido para ser expresada. La escritura de esta palabra, de esta voz, la voz deconstructiva, se articula en algunas obras de Derrida como una polifonía. Si inscribiésemos nuestro análisis en un contexto musical hablaríamos de la voz cantante, la voz que mediante las palabras acompaña al sonido instrumental. La forma del polílogo que analizaremos aquí vendría a ser una polifonía en la cual, el contrapunto ordenaría, haría posible que todas las voces se escuchasen, que fuesen independientes. Las voces de la deconstrucción vendrían a situarse como el coro de las tragedias griegas, intercalándose entre otros textos. La deconstrucción se escribe y se inscribe en algunas ocasiones en la figura de este coro, este polílogo que expresa, de forma paródica, la multiplicidad de lecturas que una lectura deconstructiva, cualquier lectura deconstructiva, desencadena. Cualquier texto de Derrida, incluso aquellos que no toman la forma de este polílogo podría ser leído así. La estructura y la gramática de cada texto acompañan a la posibilidad de escribir con muchas voces, de leer a varias voces. No se puede equiparar al género literario del diálogo, ni al diálogo filosófico clásico, en tanto que este polílogo permanece en la más absoluta de las indeterminaciones. No se enfrentan dos o más personajes definidos que manifiestan posturas contrarias y que las defienden a lo largo de la obra. En el polílogo no hay personajes, hay voces, que de forma espectral se presentan, hacen acto de presencia, se incorporan a un diálogo de forma aséptica, sin nombre, sin espacio, sin tiempo. Ni siquiera podemos hablar de una conversación. Es posible que estas voces intercaladas en el polílogo se hablen, conversen, tanto como que se hablen, que se expresen en un monólogo, que se trate de monólogos intercalados. La comunicación siempre requiere de otro, del otro, del destinatario, que puede darse o no en determinados contextos. Es el acontecimiento de la palabra, del pensamiento. Es el darse mismo del habla,

²¹³ Derrida, J. : *Le monolingüisme de l'autre*, ed. cit., pp. 80-81.

— Plus d'un, je vous demande pardon, il faut toujours être plus qu'un pour parler, il y faut plusieurs voix...—²¹⁴

Aunque esa voz tuviese un único y determinado origen, son precisas varias voces, aunque provengan de un mismo sujeto parlante, de una misma mano escribiente. Al menos más de una. Varias voces y varias lenguas frente al monolingüismo, frente al estatismo de la posición unívoca del discurso filosófico más tradicional en su género. Frente a la obra de pensadores que se expresan en un único idioma, a través de un género literario monolítico, como ensayo, como tesis, como tratado... En el polílogo tampoco sabemos qué forma adoptan estas voces, si estas voces dicen, se dicen o son dichas. Estas voces tienen también distinto género gramatical, unas serán femeninas, otras masculinas, otras neutras, sin género determinado. Pero estas voces escritas, si se pronuncian, si este polílogo es reproducido en voz alta, mantienen la indeterminación genérica. Estas voces están marcadas en la escritura. La escritura las marca, por eso son voces de la escritura, son la voz de la escritura y de la lectura. En los textos que adoptan esta forma y que analizaremos, la tensión escénica entre femenino y masculino permanece oculta en los pliegues de esta escritura que oculta la diferencia sexual para hacerla posible. La diferencia entre géneros gramaticales (pero no sólo gramaticales, como veremos) y la diferencia sexual se encadenan en ese movimiento deconstructivo, del que forman parte y del que ésta, la diferencia sexual, es, a la vez, una de sus estrategias de lectura más potentes.

En este diálogo el cuerpo sexuado deja su lugar a la voz del género, no definida por la pertenencia a un cuerpo sexuado, sino inscrita en el marco referencial de un género gramatical: masculino, femenino, y —no lo olvidemos— neutro. Esto quiere decir que la voz no sólo pertenece a las personas. Las cosas, los objetos, incluso los conceptos o las ideas tienen voz.

3.1. Polílogos.

Los textos que interrogaremos a este respecto mantienen igualmente no sólo una estructura textual similar, pertenecen al nuevo género del polílogo, sino también una temática que, salvando los diferentes contextos en que se producen, se repite. Así, distinguiremos dos niveles de aproximación a estos textos:

²¹⁴ Derrida, J.: *Sauf le nom*. Paris, Galilée, 1993.

Por un lado, el dispositivo de escritura que los define, las marcas externas de pertenencia y no-pertenencia a un nuevo género:

[...] le genre parodié du polylogue, une conversation apparemment imprononçable, en vérité un dispositif d'écritures qui, pourrait-on dire, faisait appel à la voix, à des voix.²¹⁵

Por otro lado, los recursos internos: los discursos, las reflexiones, las preguntas, las dudas, etc. que expresan esa multiplicidad de voces y que expresan un interés común en los textos en relación con la diferencia sexual.

La deconstrucción utiliza un amplio repertorio de voces. Que haya un amplio repertorio no significa que se utilice siempre. Lo que sí podemos decir es que no hay una única voz. Hay muchas voces y también muchos discursos, no hay una intención totalizadora ni generalizadora. Las voces que habitan los polílogos no son las mismas en unos y en otros, pero en todos observamos el mismo signo de puntuación que será su introducción: un guion. El personaje que habla permanece en el anonimato que le depara este guion. Como en los diálogos de una novela, sólo que aquí no hay novela, nadie introduce al personaje, nadie nos dice su nombre, ni lo describe. Aquí sólo diálogo, conversación, habla, voces que vienen sin saber de dónde. El relato se edifica con las voces de la escritura, paredes de carga que aguantan el paso del tiempo y de la hermenéutica, de las infinitas lecturas que guardan.

No hay ubicación ni física ni temporal. La única determinación de estas voces será su género, a veces, no siempre, y siempre, eso sí, en la escritura. No sabemos, no podemos saber, ni quiénes son los que hablan ni cuántos son. Tampoco si son hombres o mujeres o qué son. Aunque podemos afirmar que entre todas las voces, al menos hay una que es femenina, al menos una puede ser femenina.

La indeterminación, la posibilidad de la palabra de abrirse camino desde los labios de un desconocido personaje. No importa quién hable, importa qué dice. Así, parece tener más protagonismo la palabra, el discurso que renuncia a la autoridad. No importa quién. Ahora bien, el polílogo juega con la posibilidad de que no sólo la palabra provenga de alguna persona – hombre o mujer – sino que ésta también puede ser dicha por alguna cosa. La ficción hace hablar. La ficción habla, y a través de ella, cualquier cosa puede hablar. Personificación de ideas, conceptos, que toman la palabra.

Esta estrategia de escritura inscribe el discurso, en primer lugar, en el cuerpo propio de un lenguaje, de una lengua, de un idioma: el francés. El juego con el idioma propio revela

²¹⁵ Derrida, J.: *Feu la cendre*. Paris, Ed. des Femmes, 1987, p. 8.

la dificultad de la traducción y abre el texto a otras lenguas, a otros idiomas que lo surcan y lo transitan como invitados a la escena de habla. Invitados que marcan en su propia lengua, lenguas que se incorporan al polílogo, el camino del habla, sus límites y sus transgresiones. En segundo lugar, en la tensión de una conversación, de un juego de voces que se dirigen unas a otras, que se cuestionan y que cuestionan aquello que dicen. En tercer lugar, en la cuestión del género. En todos los polílogos la cuestión del género, en todas sus posibles interpretaciones, se extiende sobre todas las demás: ésta es nuestra hipótesis.

Resulta muy complicado descontextualizar estas conversaciones, hacerlas hablar, reunir las. Sin embargo, en torno a la cuestión del género tal vez sea posible un acuerdo de mínimos. Pero para ello hemos de traicionar deliberadamente el sustrato temático que da pie a cada una de estas conversaciones. Comencemos en primer lugar señalando las marcas estructurales que son comunes en los textos propuestos:

- En ninguno de ellos podemos saber cuántos personajes hablan. En todos los polílogos las voces se dirigen unas a otras mediante el uso del *vous*, la forma de cortesía del francés, que es también la segunda persona del plural. Por lo tanto, no podemos saber si se trata de un diálogo entre dos personajes que se tratan de usted, o de una conversación múltiple.
- De ninguno de los participantes en esta conversación o encuentro de voces, podemos saber su nombre. Y como hemos visto, la reflexión acerca del nombre, del poder nombrar, y sobre todo, la función que el nombre propio asume en algunas lecturas deconstructivas²¹⁶ es determinante para la estrategia deconstructiva. El nombre propio, como último referente, en este contexto, permanece oculto, en el secreto. No hay posibilidad de determinar, de nombrar, a quien quiera o lo que quiera que ejerza la palabra tras ese guion nivelador.

De ninguno de los participantes sabemos si son hombres o mujeres. Sólo alcanzamos a saber si hablan en femenino o en masculino, e incluso esto no siempre es legible, ni audible. La aparente neutralidad posibilita una multiplicidad de determinaciones y una pluralidad de géneros: masculino, femenino, además de otras posibilidades de género no transitado, pues

²¹⁶ Derrida ha descrito como « ensayo sobre el nombre » el conjunto de textos formados por *Khôra*, *Sauf le nom*, y *Passions*, publicados los tres en el año 1993 por la editorial Galilée. De ellos hemos realizado ya la lectura de *Khôra* y trabajaremos en este apartado *Sauf le nom*, pues presenta la forma de polílogo. La importancia que la cuestión del nombre posee en el pensamiento de Derrida no se agota en estos textos. La cuestión del nombre se inscribe en el marco amplio de la significación.

finalmente ni femenino ni masculino, como veremos, serán idénticos a sí mismos.

- La indecisión, por tanto, se sitúa en primer término. Una indecisión que se manifestará también en aquello que dicen estas voces. ¿Cómo mantener un discurso uniforme cuando no podemos saber si el que habla mantiene la misma posición, la misma opinión, cuando no podemos saber siquiera qué o quién habla? Pero la indecisión no forma parte tan sólo de la estructura en la que se nos presenta el polílogo. Aquello de lo que se habla, el discurso, o mejor dicho, los diferentes discursos que nos ofrecen las distintas voces, nos hablarán también de la indecisión: de lo que no puede ser decidido y también de lo que no puede ser dicho. Indecidibilidad. Así lo llama, así lo nombra la deconstrucción. Porque la indecidibilidad no puede decirse, sólo mostrarse. Y los polílogos lo hacen.
- El tiempo del polílogo. La estructura formal en que son presentados todos ellos revela también un desajuste temporal. Las voces que intervienen en el polílogo podrían superponerse, hablar al mismo tiempo, e incluso hablar sin tener en cuenta las demás voces. El uso reiterado de puntos suspensivos al final de algunas intervenciones, y la posible continuación de la misma frase unos dos o tres guiones después, podría indicar que esta voz está mantenida en el tiempo, que es independiente de las otras voces también en el sentido de que no está necesariamente manteniendo una conversación simultánea con ellas. La asincronía del polílogo se manifiesta también en la falta de respuesta que a veces se manifiesta, lo que hace a veces dudar de que se trate de una conversación. No siempre, pero en ocasiones cada voz parece hablar sin tener en cuenta a las demás. Por lo tanto resulta imposible determinar el tiempo del polílogo. Puede que todas las voces hablen a un tiempo, o puede que el tiempo de cada voz sea diferente. Puede haber dos voces en franco diálogo y otras intercaladas. Por lo tanto, la lectura del polílogo es también un ejercicio complicado, tan complicado como el lector desee. En cada polílogo hay infinitas formas de lecturas, portando la posibilidad de elegir seguir una voz, luego volver a otras...etc.

Esta estructura formal del polílogo, pero sobre todo la operación interna que provoca la marca del género, la diferencia sexual, y la estrategia deconstructiva que supone la voz femenina que todos incorporan, es lo que proponemos mostrar en la lectura de los textos que bajo la forma de polílogo Derrida ha publicado.

3.1.1. Pas

En *Pas* las voces parecen claramente dos. Al menos, Derrida nos presenta así el diálogo en la Introducción de *Parages*:

Ici (*Pas*), deux voix dont l'une, manifestement masculine, se prend parfois aux pièges de l'autorité enseignante ou magistrale alors que l'autre, plutôt féminine, cite à comparaître la citation qui l'appelle — et dit viens.²¹⁷

Por lo tanto dos voces, pero estas dos voces, una masculina y otra *más bien* femenina: ¿son siempre las mismas voces? Incluso aunque fuesen siempre las mismas voces, en *Pas* hay una tercera voz. Ese tercero en discordia no es otro que el texto de Blanchot que toma voz. Otra voz que se revela distinta a las otras dos voces. De esta voz no podemos conocer su género. Tan sólo que pertenece a la obra de Blanchot, lo que por otra parte no nos autoriza a interpretar que sea la voz de Blanchot la que se esconde tras estos guiones. Durante todo el diálogo es frecuente la lectura de los textos de Blanchot por cualquiera de las dos voces. Las comillas revelan la cita. Tanto la voz femenina como la masculina dan su voz a estas citas. Pero en ocasiones son las citas las que se citan a sí mismas: introducidas por el guion y por las comillas.

Arriesgándonos a dar una posible, de entre muchas interpretaciones, podríamos decir que estas voces pueden ser leídas como las del lector y la lectura. El lector de Blanchot y la lectura, lo que es leído. El lector lee en voz alta y dice leyendo el texto de Blanchot: ven. Y alguien, o algo, contestan. Lo que viene, lo que llega, lo que toma voz, no sabemos qué es. Este acontecer, esta venida de la voz responde a una llamada, a una petición, a un ruego, a una solicitud, a una orden, a un deseo, a una invitación, a una súplica. Pero sobre todo responde a una lectura. Aquello que responde al « ven », a la llamada, en el momento de ser leído pertenece a la estructura misma del acontecer en la lectura. Este acontecimiento único y repetible cuantas veces se quiera, infinitas veces diferente transforma el « ven ». Porque la escritura de Blanchot se sitúa en el borde de todos los bordes, en el borde de la gramática del francés, en el borde de cada palabra. Y en la orilla de este « ven », aquello que se aventura es una explosión del sentido incluso del sentido, no pudiendo recuperar para « ven » ninguna referencia válida ni gramatical ni sintáctica ni semánticamente.

Viens ne donne pas un ordre, il ne procède ici d'aucune autorité, d'aucune loi, d'aucune hiérarchie. Je dis bien ici. Et pour rappeler que c'est seulement à la condition d'un contexte, d'une opération d'écriture très déterminée, ici le-récit-de-

²¹⁷ Derrida, J: *Parages*, ed. cit., p. 14.

Blanchot, qu'un « mot », cessant d'être tout à fait un mot, désobéit à la prescription grammaticale ou linguistique, ou sémantique, qui lui assignerait d'être — ici — impératif, présent, à telle personne, etc.²¹⁸

Siempre a condición de un contexto. Nos encontramos cercados, bordeados, abrazados por los infinitos tentáculos de esta trama contextual. Son estos múltiples contextos los que surcaran estas páginas que encadenan uno tras otro los fragmentos, los textos que Derrida nos da a leer, leyéndolos, de Blanchot. Y es en ese encuadre propuesto en el que se inscribe la operación que hace que de estos textos emerja una voz femenina (que responde una y otra vez y que se atreve a cuestionar, a replicar a la voz masculina que la llama buscando una respuesta): la obra de Blanchot. Pero esto responde, al mismo tiempo, a la estrategia derridiana del polílogo. Operación por tanto interna y externa. Por un lado, la voz femenina es femenina porque en los textos de Blanchot lo es. En *L'Arrêt de mort*²¹⁹ a quien dice Blanchot *ven*, en el relato, es al pensamiento: *la pensée*, femenino en francés. En *Celui qui ne m'accompagnait pas*²²⁰ el *ven* está dirigido a las palabras: *des paroles*. Ellas, las palabras y el pensamiento, no son mujeres. Pero responden al mismo pronombre, como la muerte. Ella también responde a esta llamada del *ven*:

[...] c'est aussi la mort et le mot « mort » qui s'appelle dans le viens ...²²¹

Estas formas gramaticales femeninas dotadas de voz, en un primer momento, el momento de la llamada, carecen de nombre. No pueden ser llamadas por su nombre, únicamente por su pronombre: ella o ellas. Pero el pronombre no es suficiente para inscribirlas en el movimiento de la diferencia sexual. No es posible dar el salto en el vacío de nombre.

Que, pourtant, le nom anonyme, impropre (*pensée*, *parole*), donné au sans-nom, soit choisi de telle sorte que son genre soit féminin et que son pronom soit toujours elle, voilà qui à la fois marque et neutralise la différence sexuelle. Tout le transfert du code (par exemple « je l'ai aimée et n'ai aimé qu'elle ») fait latéralement, comme par un accompagnement silencieux de la langue, peser, pencher la « *pensée* », ou ailleurs la « *parole* » du côté féminin; c'est littéralement un *momentum*, un moment féminin; il annonce par pression inconsciente la différence sexuelle avant tout autre détermination, tout autre identification. Et comme elle ne

218 Derrida, J.: « Pas », en *Parages*, ed. cit., p. 26.

219 Blanchot, M.: *L'Arrêt de mort*. Paris, Gallimard, 1977.

220 Blanchot, M.: *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Paris, Gallimard, 1993.

221 Derrida, J.: « Pas » en *Parages*, ed. cit., p. 80.

se détermine, ne s'appelle qu'à partir du viens qu'elle lance et renvoie, l'éloignement du viens instruit le pas de différence sexuelle.²²²

Tomemos esta última frase con las reservas oportunas. Siempre que *pas* se nos presenta en medio del camino nos hará dar vueltas en torno a su posible traducción. Todo el texto va de eso, de un cierto *pas*. ¿Negación o paso de la diferencia sexual?

¿Podemos preguntar entonces por ella? ¿Quién o qué es ella? ¿O tal vez sólo podamos preguntar por qué ella y no él, yo, tú, ellos, vosotros, nosotros? ¿Se podría articular el polílogo sin la presencia espectral de esa voz femenina? ¿Y sin la masculina? Esta tensión indecible entre los géneros es la que pone en funcionamiento el mecanismo de una cierta neutralización.

La neutralización de la diferencia sexual es una operación doble también. Por un lado pertenece al movimiento continuo de la operación textual que destaca de la obra de Blanchot: la *X sin X*, lo indecible (*pas, viens*). Por el otro, forma parte principal de la estrategia deconstructiva que se aplica a la lectura de la obra de Blanchot en este caso. Doble movimiento que diverge en el momento de la neutralización. En la estructura del polílogo se mantiene la diferencia masculino/femenino como diferencia gramatical, en ningún momento se da nombre o se nombra a los personajes. Ni siquiera en el momento en el que el pronombre toma nombre (muerte, pensamiento, agua, palabra, etc.) la voz se da a sí misma o a otro cualquiera de esos nombres. En la disposición del diálogo, en su particular sintaxis, la neutralización no es posible porque la diferencia de géneros no remite a la diferencia sexual. No hay superación dialéctica ni se subsume un género en otro. Lejos de eso, la diferencia viene a marcar una consideración previa de aquello que designamos mediante el género. O lo que es lo mismo, viene a decirnos que la diferencia sexual no recoge necesariamente los caracteres de marca que una cierta diferencia de géneros gramaticales podría señalar. En ese sentido, la adscripción de femenino y masculino no remite a una identificación significativa con hombres o mujeres.

Las voces se ponen de acuerdo. Dicen:

— Pourquoi elle, alors, et non pas lui? pourquoi moi?

— Au moment où vient le *viens* (je ne devrais pas nominaliser ce « Viens » et ne puis décrire sa venue par aucun verbe à lui imposé et qui ne vienne de lui), l'unique destinataire (encore sans nom ou sans mémoire de son nom : comment pourrais-je l'inscrire dans la différence sexuelle?) n'est pas là, rien ni personne n'est arrivé qui puisse s'appeler déjà ou recevoir un nom.

222 *Op. cit.*, p. 81.

Et pourtant viens, s'il vient, c'est de l'autre, tu l'as bien entendu. Ce qui n'a pas encore eu lieu, il faut donc qu'il soit déjà arrivé.²²³

Esta neutralización no es la misma que señalábamos antes. Este momento es anterior a cualquier determinación de una oposición, de una dualidad en la que se inscribiría la diferencia sexual. En este momento previo no hay diferencia porque no hay nombres. Justo en el momento en que el nombre es dado (palabra, pensamiento, muerte....) la diferencia sexual comienza a mover ficha en esta partida, que será, como más adelante veremos en *Droit du regards*, también una partida de damas.

Mientras que por otra parte en la lectura de la obra de Blanchot encontramos una neutralización que se realiza mediante el recurso del *sans*. *X sin X*, por una parte:

Il neutralise sans négativité, en affectant le neutre d'une hétérogénéité absolue, et d'abord par rapport à ce qui, dans la langue ainsi neutralisée, aurait pu le river au négatif du « ni l'un ni l'autre ». Ce ressort sans ressort, ce re-trait laisse tout intact (sauf, indemne) en apparence, la langue, le discours, la conscience, le corps, etc., à l'instant même où il a laissé s'opérer en silence un ravage absolu, un rapt, une rature instantanée.²²⁴

La imposibilidad de identificación, no ya del personaje o persona que habla, sino la imposibilidad que establece esa *X sin X* de reconocimiento de cualquier palabra como la misma palabra es la que propicia una neutralización. Esa deriva de significado que pone un más y un menos, esa cadena de no identificaciones hace, por tanto, que nada sea lo mismo. No hay sí mismo, ninguna palabra recoge más que heterogeneidad en sí misma. Esa neutralidad que provocaría un movimiento así no es la neutralidad de lo que no es ni una cosa ni otra. Ni masculino ni femenino no quiere decir que haya un tercer género neutro (aunque gramaticalmente lo haya) que subsume y aúna las diferencias entre uno y otro. La neutralidad que provoca esta operación de desbordamiento implica que lo femenino nunca será igual a lo femenino en ningún momento. Por lo tanto rompe la dualidad haciendo diferente a lo idéntico. Si no hay identidad, si ya no podemos establecer como femenino o como masculino una unidad concreta de significado, entonces la neutralidad que emerge de esta operación es aquella que rondará los márgenes de todo sentido establecido. La neutralidad como principio, el *arjé*, el caos en la mitología griega. Un principio que no puede someterse a la oposición dualista porque no la reconoce. Oposición sin oposición. Masculino

²²³ *Op. cit.*, p. 72.

²²⁴ *Op. cit.*, pp. 91-92.

sin masculino. Femenino sin femenino. Masculino sin femenino y a la inversa. Ella sin ella, el sin el. Ella-él. *Il-la mer* de *Le pas au-delà*²²⁵:

El-la mar. *Il-la mer* estas palabras posibilitarían un cambio, una « transformación radical ». A diferencia del francés, en castellano mar es un nombre ambivalente, esto es, puede ser masculino o femenino. Eso no significa que sea un nombre neutro. La ambivalencia, ser masculino y femenino, sin cambiar de forma, no hace a el-la mar nadar en la neutralidad. La neutralidad que por otra parte podría derivarse de ese juego oposicionista entre los pronombres *il* y *la* en el francés, de la potencia de esa ambivalencia, tampoco es posible. Como hemos visto, la neutralidad, el carácter neutro, provenía del desbordamiento de uno de los términos de la oposición. Blanchot destaca ese efecto de neutralidad del pronombre masculino *il* en su forma neutra.

* (el)lo : al borde de la escritura; transparencia, en cuanto tal, opaca; sustentando lo que lo inscribe, borrándolo, borrándose en la inscripción, el borrarse de la marca que lo marca; neutro atraído por lo neutro hasta el punto de que parezca peligroso fijarlo y de que, si fuésemos capaces de «seguirlo» hasta ese borde en donde lo que se escribe ya siempre ha desaparecido (volcado, zozobrado) en la neutralidad de escribir, parece instigarnos a relacionarnos con lo que se excluye de toda relación y que, sin embargo, no se anuncia en absoluto más que de modo relativo (modo de relación misma, múltiple).

Ya sea en mayúscula, en minúscula, en posición de sujeto, en situación de pleonismo, indicando aquel otro o ningún otro o sin indicar más que su propia indicación el (el)lo sin identidad; ¿personal? ¿impersonal? aún no y siempre más allá; no siendo ni alguien ni algo y, asimismo, careciendo tanto de la garantía de la magia del ser como de la fascinación del no-ser. Por el momento sólo cabe decir una cosa: (el)lo, una palabra de más que, con astucia, situamos al borde de la escritura, a saber, la relación de la escritura a la escritura, cuando ésta se anuncia al borde de sí misma.²²⁶

La escritura al borde de sí misma. Escritura sin escritura. Lectura sin lectura. La diseminación permanente que inscribe todo — la escritura es todo — en el borde, en el filo de esa navaja presta a descuartizar silenciosa y sabiamente el cuerpo de un texto que se nos ofrece en sacrificio para salvar así su propio *corpus*. La neutralidad en el borde de la escritura. La neutralidad del escribir que mágicamente hace desaparecer la propia escritura viene a ser, ahora también una neutralidad que escapa a la neutralidad. Pero en esta ocasión la neutralidad que viene de la mano del neutro con forma masculina.

²²⁵ Blanchot, M.: *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973.

²²⁶ Blanchot, M.: *El paso (no) más allá*. Traducción de Cristina de Peretti. Barcelona, Paidós, 1994, p. 35.

3.1.2. Feu la cendre

Nuevamente el dispositivo del polílogo del que ya hemos destacado los elementos que lo conforman. En esta ocasión, la voz toma cuerpo, se encarna en las voces de Derrida y de Carole Bouquet quienes graban este polílogo que no dejará de serlo a pesar de estar representado por dos voces. Esta experiencia, la grabación del texto a dos voces, una masculina y otra femenina, se inscribe de nuevo en la cuestión del género y de la escritura. El polílogo, ¿a qué género literario pertenece? ¿Y la versión grabada? Las voces del polílogo nuevamente reflejan la posición, que no oposición, masculino/femenino: voces que dibujan la diversidad, la multiplicidad de voces, la multiplicidad de lecturas, la multiplicidad de interpretaciones posibles de un texto. *Feu la cendre* es fruto de la obsesión, del asedio espectral de una frase: *il y a là cendre*.

Pendant près de dix ans, allées et venues de ce spectre, visites inopinées du revenant. La chose parlait toute seule. Je devais m'expliquer avec elle, lui répondre – ou en répondre.²²⁷

El acto de habla, el inicio de la conversación, por tanto, ya habría tenido lugar, durante todo ese tiempo en que el aparecido, la frase impertinente e inoportuna, ha perseguido a Derrida hasta que éste por fin ha decidido poner fin al asedio invocándola, convocándola a esta sesión, a esta reunión en la que se mostrará por fin. Leeremos más que oiremos la voz de esta frase espectral, de esta frase que se invita sola al diálogo.

Sur la page, en effet, deux écrits se font face : d'une part, à droite, le polylogue proprement dit, un enchevêtrement de voix en nombre indéterminé, dont certaines paraissent masculines, d'autres féminines, et cela se marque parfois dans la grammaire de la phrase. Ces signes grammaticaux sont lisibles mais ils disparaissent pour la plupart à l'audition, ce qui aggrave une certaine indécision entre l'écriture et la voix, indécision dont le mot *là*, avec ou sans accent, dans *il y a là cendre*, faisait déjà courir le risque.

Cette tension risquée entre l'écriture et la parole, cette vibration de la grammaire à la voix, c'est aussi l'un des thèmes du polylogue.²²⁸

En la página de la izquierda, por otra parte, algunos textos seleccionados de libros ya publicados por Derrida y que hacen mención al tema de la ceniza. El texto de la izquierda se nos propone en una columna central, con un tipo de letra mucho más pequeño que el del polílogo. Muchas páginas de la izquierda quedarán en blanco. Tenemos, por tanto, múltiples

²²⁷ Derrida, J.: *Feu la cendre*, ed. cit., p. 8.

²²⁸ *Ibidem*.

dispositivos de oposición, múltiples posiciones dobladas: las voces masculina y femenina, el polílogo y la columna centrada, derecha / izquierda, el texto escrito y el texto reproducido, escritura / voz, el texto y el vacío de texto, la página en blanco, unas veces a derecha y otras a izquierda.

Entre todas estas posiciones dobles, entre todos estos pares de opuestos, la ceniza²²⁹. La indecisión de una frase que deja su cuerpo, su resto ardiente y humeante, la ceniza que se esparce entre todas ellas, como el primer miércoles de Cuaresma: « Polvo eres y en polvo te convertirás », parece decir a todo lo que toca. Polvo al polvo. No hay oposición que resista la minuciosa labor del fuego transformador y renovador. O de la putrefacción. La frase es sólo legible en francés, en todas sus transformaciones y análisis sintácticos posibles. Haciendo que cada parte de la oración tome una función diferente, *la / là* (artículo o adverbio), *endre / Cendre* (nombre común /propio):

— [...] l'article absent devant telle cendre, en un mot la ressemblance esquissée par cet homophone là faisait trembler d'une femme le fantôme au fond du mot, dans la fumée, le nom propre au fond du nom commun. La cendre n'est pas ici mais il y a là Cendre.²³⁰

Esa fantasmagórica mujer que surge en el fondo de la palabra, cuando el nombre se transforma en nombre propio (nombre que en la lectura en voz alta se pierde, se confunde,

²²⁹ « la cendre, c'est évidemment une trace — en général on pense, comme première figure de la trace, à celle du pas, dans le chemin, dans l'acheminement, du pas qui laisse une empreinte, une trace ou un vestige — ; mais « cendre » dit mieux ce que je voulais dire sous le nom de trace, à savoir quelque chose qui reste sans rester. Qui n'est ni présent ni absent ; qui se détruit lui-même, soi-même, qui se consume totalement, qui est un reste sans reste. C'est-à-dire quelque chose qui n'est pas. Pour l'expliquer de façon conséquente, il faudrait s'engager dans une méditation sur l'être, sur « est », sur ce que « est » veut dire, ce que « reste » veut dire dans les textes où j'ai distingué « rester » de « être ». La cendre n'est pas ! La cendre n'est pas, cela signifie qu'elle témoigne sans témoigner. Elle témoigne de la disparition du témoin, si on peut dire. Elle témoigne de la disparition de la mémoire. Quand je garde un texte pour mémoire, ce qui reste là n'est pas la cendre, apparemment. La cendre, c'est la destruction de la mémoire elle-même ; c'est un oubli absolument radical, non seulement l'oubli au sens d'une philosophie de la conscience, d'une psychologie de la conscience, c'est même l'oubli dans l'économie de l'inconscient par refoulement. Le refoulement n'est pas l'oubli. Le refoulement garde la mémoire La cendre, c'est une non-mémoire absolue, si l'on peut dire. Donc, cela communique avec ce qui dans le don, par exemple, ne cherche même pas à se faire reconnaître ou à se garder, ne cherche même pas à s'économiser. Eh bien, dire qu'il y a là cendre, il y a de la cendre, c'est dire que dans toute trace, dans toute écriture, et par conséquent dans toute expérience (pour moi toute expérience est, d'une certaine manière, une expérience de trace et d'écriture) dans toute expérience il y a cette incinération, cette expérience de l'incinération qui est l'expérience même. Alors, naturellement, il y a de grandes expériences spectaculaires d'incinération - et j'y fais allusion dans le texte — je pense aux fours crématoires, je pense à toutes les destructions par le feu, mais, avant même ces grandes expériences mémorables d'incinération, il y a l'incinération comme expérience, comme forme élémentaire de l'expérience.» Derrida, J.: « Il n'y a pas le narcissisme », en *Point de suspensions. Entretien*, ed. cit., pp. 222-223.

²³⁰ Derrida, J.: *Feu la cendre*, ed. cit., p. 17.

no es posible distinguirlo), ese fantasma de mujer es sólo posible en la escritura, y en la lectura muda. En una operación sobre el nombre, que ya vimos en *Kbóra, la cendre* se transforma en *Cendre*, nombre propio²³¹, nombre en esta ocasión con un referente, fantasmagórico, eso sí, indeterminado, pero *nombre de mujer: Cendre*. Un nombre propio que incorpora todo el discurso sobre el resto, la huella que retiene al mismo tiempo que pierde. ¿Cómo tratar a esa mujer que aparece (como un espectro) en el fondo de la palabra, en la singularidad de la misma cuando se transforma en nombre propio? ¿Qué hay de la ceniza en esa mujer? ¿Qué queda de esa mujer en la ceniza? *Cendre* es el nombre propio, singular, pero también nombre propio en el sentido de apropiado, nombre que nombra propiamente, que refiere con propiedad un significado a un significante. ¿Quién es *Cendre*? Una figura espectral de mujer, una huella de mujer en el fondo del nombre propio. El resto de un resto en aquello que es el resto completamente aniquilado de un cuerpo que ha perdido todo.

— Qui est Cendre ? Où est-elle ? Où court-elle à cette heure ? Si l’homophonie retient le nom singulier dans le nom commun, ce fut bien là, une personne disparue mais une chose qui en garde et à la fois perd la trace, la cendre. C’est là la cendre : ce qui garde pour ne plus même garder, vouant le reste à la dissipation, et ce n’est plus personne disparue laissant là cendre, seulement son nom mais illisible. Et rien n’interdit de penser que ce soit aussi le surnom du soi-disant signataire. Il y a là cendre, une phrase dit ainsi ce qu’elle fait, ce qu’elle est. Elle s’incinère à la seconde, sous vos yeux : mission impossible (mais je n’aime pas ce verbe, incinérer, je ne lui trouve aucune affinité avec la tendresse vulnérable, avec la patience d’une cendre. Il est actif, aigu, incisif).²³²

En todas las posibles combinaciones que ofrece la frase, en su escritura y en su lectura en voz alta, se nos señala, en primer lugar, hacia el interior del idioma francés. Únicamente a condición de la gramática de este idioma son posibles todas estas transformaciones de la frase. La traducción las anula, convirtiendo la frase en ceniza de sí misma. Imposible traducirla sin pérdida, sin resto.

— [...] Il y a là cendre, traduis, la cendre n’est pas, elle n’est pas ce qui est.²³³

Pero la frase se puede también explotar en su diversidad de significados, haciendo alusión a sinónimos, a etimologías posibles, a la causalidad, al origen posible de la ceniza, al fuego. Un discurso sobre el fuego que transforma lo que toca en ceniza, resto frío o caliente

²³¹ «[...] (tout signifié dont le signifiant ne peut pas varier ni se laisser traduire dans un autre signifiant sans perte de signification induit un effet de nom propre)», Derrida, J. : « Spéculer sur “Freud” » en *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion, 1980, p. 333.

²³² Derrida, J: *Feu le cendre*, ed. cit., pp. 17-19.

²³³ *Op. cit.*, p. 23.

en el que puede permanecer el humo. Ceniza humeante que conserva parte del fuego y que sin embargo ya no lo es. Toda la tipología de la ceniza y del fuego se habla, se cuenta en el polílogo. De este modo, jugando con el idioma, la ceniza aparece como « *maison de l'être* »²³⁴, como un paradigma más de la huella²³⁵, como una imagen de la escritura²³⁶, como el cuestionamiento del saber y la verdad²³⁷, como tumba y duelo del lenguaje²³⁸... La ceniza como resto de todo, incluso de sí misma.

En relación a la diferencia sexual que se manifestó al principio del polílogo encarnando esa huella fantasmagórica de mujer en el nombre propio, ahora, cuando el fuego avanza, nos ofrece un instante mágico de transformación. Es la voz masculina la que dice:

— Au-dessus du lieu sacré, l'encens encore, mais aucun monument, aucun Phénix, aucune érection qui tienne — ou tombe —, la cendre sans ascension, des cendres m'aiment, elles changent de sexe alors, elles s'andrent, elles s'androgynocident.²³⁹

Cambio de sexo de las cenizas cuando se multiplican. Multiplicidad de tropos e identificaciones de la ceniza para acabar convirtiendo la ceniza en cenizas, en plural, multiplicando la ceniza. Cenizas que se transforman: de su femenino genérico singular, de su femenino nombre propio, se convierten en masculinas en plural, se androgynocidian, imposible palabra que nos da a leer una muerte, la de *Cendre*. Esta transformación ¿convierte a la ceniza en masculino? Ellas cambian de sexo. ¿Tenían sexo las cenizas? ¿No son el resto de todo, también de la diferencia sexual?

3.1.3. Droit de regards

Este polílogo, siguiendo la estructura marcada en los anteriores, hace brotar las voces masculina y femenina, indeterminadas, voces sin nombre, como las anteriores, pero voces con mirada. De estas voces al menos sabemos que se interrogan sobre una serie de fotos. Dos consecuencias posibles: las voces pertenecen a personas, o las cosas también tienen ojos, como ese dispositivo técnico: la cámara de fotos, pero también la cámara de vídeo, las cámaras digitales, actualmente hasta los teléfonos incorporan dispositivos ópticos de

²³⁴ *Op. cit.*, p. 25.

²³⁵ *Op. cit.*, p. 27.

²³⁶ *Op. cit.*, p. 33.

²³⁷ *Op. cit.*, pp. 35-37.

²³⁸ *Op. cit.*, p. 39.

²³⁹ *Op. cit.*, p. 45.

reproducción de imágenes. Por lo tanto, la posible determinación que al comienzo parecía establecerse nuevamente se deshace, se convierte en ceniza. Puede hablar la cámara de fotos, la ampliadora, la cubeta de revelado... Vemos acercarse de nuevo la indecisión estructural del polílogo. Imposibilidad de identificación en primer lugar. Segunda identificación imposible: el género. En primer lugar, el género de las voces, masculino o femenino, se registra, en ocasiones en la gramática de algunas frases. Sin embargo, no siempre es posible y no siempre que esto sucede podemos adscribir la frase a una manifestación de la diferencia sexual. En segundo lugar, en relación al género, este polílogo cuestionará el género al que pertenece la serie de fotografías publicada y a las que acompaña. Finalmente, la cuestión del género se extiende sobre el propio polílogo que se denomina *Lectura*. Este texto dialogado es una lectura de un texto de imágenes, las fotografías, a las que sigue, el orden es por tanto, de continuidad. Pero el texto del polílogo no es el texto de las fotografías. No las describe, ni las explica, no les ofrece un sentido, una interpretación. Puede hacerlo, por ello se trata de una lectura. Pero esta lectura es una lectura deconstructiva en la que no se edifica una única interpretación, en la que no se ofrece una guía ni un modelo de lectura de ese texto fotográfico que desborda, mediante el encuadre fotográfico del tema que nos propone, el marco, el parergon, de, por un lado, la diferencia sexual y por otro, del derecho a mirar.

Tercera identificación imposible: no podemos conocer cuántos, el número, de los participantes en este polílogo. Sabemos que al menos son dos voces. Pero pueden ser muchas, todas diferentes, todas masculinas y una femenina, todas femeninas y una masculina. Estas voces que hablan lo harán de mujeres en este caso. Las mujeres que las imágenes muestran. Las relaciones de estas mujeres. La intimidad de estas mujeres. Cuerpos de mujer en diferentes poses. Vestidos, desnudos, juntos, separados. Caricias paralizadas por la inmovilidad de la fotografía. Miradas imposibles de ver. El juego especular de la mirada. Mujeres que se ven, que se dejan ver. Mujeres que se aman, que se dejan ver. La homosexualidad femenina en el punto de mira, en el objetivo de una cámara fotográfica que recoge instantes medidos, calculados, que revela para todos aquellos que quieran ejercer de *voyeurs*, una partida de damas, un juego de mujeres. La cuestión del derecho a mirar, del derecho a la mirada. A las diferentes miradas.

La voz masculina dice:

— [...] Moi, je ne vous le cacherai pas, seuls les mots m'intéressent, la venue et le retrait des vocables dans la taciturne obstination de cette puissante machine photographique. C'est une machine à faire parler. Intarissablement. Et ce qui m'intéresse dans les mots de mise en demeure, c'est la *mise*, autrement dit la *pose*, toutes les poses, dont la photographique, elle les réinscrit toutes, et les positions des

corps, et toutes les *mises*, le pari, la suite des coups, les risques pris, le jeu calculé à la surface d'un certain damier, les relances en abyme et les surenchères, le défi et la *patience* (la « réussite ») aux prises avec l'aléa. Oui, la pose, la position et la supposition, la place de chaque *sujet*...²⁴⁰

La técnica de la fotografía subyace prestando su propia gramática a este texto visual, a esta colección de imágenes de las cuales al menos sabemos que tienen un ordenamiento, una secuencia. La historia, si es que la hay, que nos narran las imágenes, no precisa de palabras. Ausencia de palabras en la serie fotográfica que hace que el texto visual preceda en todo momento a cualquier palabra. Tanto en la secuencia del libro, primero las fotos, luego un texto, como en el texto que le sigue. Las imágenes son previas a la experiencia de la palabra, es más, las imágenes la excluyen. La ausencia de palabra, de discurso, de narración, nos compele a inventar. Inventar las historias posibles e imposibles que sugieren o no estas imágenes. Y el texto propondrá historias, diversas historias que incluso dotarán de nombre a las mujeres y al hombre que aparecen en las imágenes. Pero también nos propondrá temas. La cuestión del género será uno de esos temas. En primer lugar la cuestión de a qué género pertenece esta obra, la que conforman las fotografías. Un libro fotográfico que no es una fotonovela, donde los personajes no hablan, donde sólo puede haber palabras-foto, palabras fotográficas y palabras fotografiadas. La cuestión del género y, más ampliamente, de lo genérico y la generación va tomando lugar, haciéndose un hueco en el diálogo, expresamente. Este texto visual no es una « fotonovela » puesto que en ésta los personajes hablan, y el texto, la palabra de los personajes, del narrador, acotan las posibles interpretaciones de las imágenes. Las imágenes explican el texto, lo confirman, lo reafirman. Pero en el caso de esta obra, su género es indeterminado, puesto que las imágenes no necesitan la autoridad de la palabra escrita ni las imágenes están ahí para ilustrar el texto. Al contrario, en todo caso, en esta nueva tipología de obra, el texto ilustraría la imagen, en una inversión que no será la única.

— La question du genre, bien sûr, c'est un nom que je lui donne, un nom commun, un nom comme un autre mais c'est aussi le nom de tout autre chose. De quoi ? Le nom de quelque chose d'un autre genre pour lequel une catégorie encore nous manque. De quel genre cette œuvre relève-t-elle ? Mais voici que ladite question du genre se dédouble aussitôt, elle fait deux d'un coup, toutefois ne faisant qu'une aussi, elle reste seule, une seule double en une couplée.²⁴¹

La cuestión del género todavía no es la cuestión de la diferencia sexual, sino una cuestión más general. Dicho de otro modo, la cuestión del género es también, pero no sólo,

²⁴⁰ Derrida, J.: « Lecture » de *Droit de regards* de M.F. Plissart. Paris, Editions de Minuit, 1985, p. 3.

²⁴¹ *Op. cit.*, p. 6.

la cuestión de la diferencia sexual. Pero la cuestión del género se plantea a través de las imágenes como la cuestión de la diferencia sexual. Más bien, como la cuestión de en qué categoría no encontrada podemos situar la relación de una pareja (*une couplee*) de mujeres, cómo la diferencia sexual se plantea entre ellas, con una gramática fotográfica que las voces del diálogo vienen a revelar, a destacar.

— [...] En une couplee, la question du genre pose comme la différence sexuelle, la photogrammaire du genre masculin/féminin en son développement tremblé, la chicane entre eux, entre elles, entre elle et lui pour un droit du regard. A travers le dispositif optique d'un filtre ou d'une jalousie.

— N'oublions jamais en effet que cette genèse de la différence sexuelle se développe comme une généalogie de l'ombre et de la lumière. Noir et blanc, développement photographique de part en part. J'entends toujours le mot de développement selon ce code.²⁴²

El código fotográfico al que hay que añadir otras reglas. Las que nos sitúan en el damero, en el tablero de juego donde se desarrolla una partida de damas. La partida de damas jugará todas las posibles metáforas que las imágenes le permitan. Desde las casillas blancas y negras, blanco y negro de la fotografía, blanco y negro de las ropas que visten y desvisten las damas, blanco y negro del suelo de esa mansión fotografiada...Blanco y negro ofrece la oposición, una oposición que las damas, blancas y negras, portan como única diferencia. Generando también la confusión cuando las mujeres se desnudan e intercambian después sus ropas. La diferencia sexual de las damas, de las mujeres de las fotos, es imperceptible. Y sin embargo hay diferencia sexual aunque no de sexo. Ella / él se puede inscribir en los rasgos que nos muestran las fotos de estas mujeres. Rasgos que en algunas poses revelan la imposibilidad de decidir sobre el género sexual del personaje. Damas que parecen hombres, que tienen marcados rasgos masculinos, que soportan una inversión de la diferencia sexual

— Les marques sexuelles se tiennent toujours au bord, prêtes à passer de l'autre côté. L'inversion paraît toujours imminente. Au moins dans l'alternance des *parerga* qui tiennent au corps : le jeu des vêtements noir ou blancs, pantalons, robes, collants, puis la typologie des coiffures, cheveux longs ou courts, à la garçonne ou non, avec ou sans favoris, crâne absolument rasé, d'homme et de femme à la fois.²⁴³

La partida de damas también proporcionará una lógica oblicua, la lógica de la diagonal, a esta secuencia de fotografías. En las damas se come en diagonal, se avanza en

²⁴² *Op. cit.*, p. 9.

²⁴³ *Op. cit.*, p.12.

diagonal. Este desplazamiento oblicuo traza diagonales a lo largo de todo el tablero. Las damas no se desplazan como quieren, sólo la reina, una dama doble, una dama sobre otra, puede desplazarse en la distancia. Pero para ello hay que alcanzar el lado opuesto del damero. Recorrido en diagonal, paso a paso, comiendo en el camino otros peones, otras damas, movimiento narcisista que la metáfora del juego pone al descubierto.

Esta lógica del damero, el movimiento en diagonal, permite también trazar múltiples líneas de fuga que pueden permanecer paralelas o cruzarse, creando así casillas con una nueva forma: el rombo, la forma desigual de los adoquines del pavimento de la calle que reflejan las fotografías. De nuevo una oposición se revela: adentro/afuera, interior/exterior, privado/público. Y la figura femenina que deambula por estos espacios, la mujer que transita desde unos a otros, arrastrando, como una chaqueta vieja, la cuestión de la diferencia sexual, por esos sombríos adoquines de la calle. La obscenidad de mostrarse no está en el espacio cerrado del damero, de la mansión, de la casa. La obscenidad radica en hacer exterior lo interno, en la inversión. Y las fotografías nos ofrecen múltiples inversiones. Estas inversiones no serán en principio más que la positivación fotográfica. En fotografía hay dos procesos básicos de revelado: el revelado del negativo y el revelado de las fotos, en papel. A esto último se lo denomina positivar. Invertir un negativo, transformarlo en positivo: devolver la imagen, restaurarla, hacer que el juego de luces y sombras, de blancos y negros aparezca ante nosotros en el papel. Pero este proceso no devuelve ninguna imagen original. La toma de una fotografía es, como su propia palabra dice, escribir con luz. Ninguna fotografía es una imagen real. Como cualquier arte figurativa, la fotografía reproduce, es siempre interpretación.

Como hemos señalado, el polílogo no puede contar una historia, solo una, en relación con las imágenes. Pero el derecho a la mirada, el derecho a la lectura da a una voz femenina la posibilidad de elegir, de ser responsable, y proponer un nombre para los personajes. Mientras, la voz masculina permanece en la neutralidad, en la no intervención.

— Ce serait la violence et la vulgarité mêmes. Les personnages, comme vous dites, doivent rester anonymes, ils ne doivent surtout pas, dans le silence de la partie, s'appeler. Ils ne portent aucun nom, seulement des pronoms à peine personnels, comme nous : je, tu, il, elle, on, nous, vous, ils, elles. Le nom arrêterait le glissement discret d'une place à l'autre, le jeu des substitutions, les superpositions, les surimpressions indéçises auxquelles chaque figure est surexposée. Vous viendrait — il à l'idée de nommer les dames d'un damier?²⁴⁴

²⁴⁴ *Op. cit.*, p. 19.

Pero ella asume el riesgo. La voz femenina entra en el juego, pone sus fichas, sus damas, sobre el tablero con nombres. Las primeras damas nombradas son Dominique y Claude. Dos nombres que mantienen la indeterminación, dos nombres que sólo si se relacionan con las fotografías revelaran sus marcas sexuales. Para el oído la diferencia no existe. Pueden ser nombres masculinos o femeninos. No hay diferencia sexual en la imposición de estos nombres. Dominique y Claude hacen el amor. Relación imposible de determinar si no es en el contexto de la obra fotográfica. Puede hacer alusión a cualquier relación: heterosexual, homosexual o lesbiana.

— Avec les noms qui vous sont venus, il faut voir pour savoir : des hommes ou des femmes.

— Visiblement des femmes, mais la loi du genre, disiez-vous, tremble et les choses sont sujettes à l'inversion dès qu'on parle, dès qu'on appelle, et plus tôt encore, dès l'apparition d'une marque ou d'un trait.²⁴⁵

La tercera que es nombrada es Camille, que viene a sustituir en la cama a Dominique. Esta relación señala en lo nominal a la relación heterosexual. Además surgen otras posibles escenas, imaginadas, construidas con las imágenes: aquella del hombre, Pedro, el tipo español, y Andrea, la de Pilar, que escribe, con su cráneo rasurado y su imagen imponente, y la última escena, inquietante, la que representan María y Virginia, las jóvenes vírgenes. Fragmentos, detalles de unas imágenes que componen un todo, un texto, una historia. El juego pasa ahora entre el detalle y deseo de totalidad, la posibilidad de generalizar, de ampliar la mirada hasta lograr que el objetivo capte la escena completa, la historia completa, que finalmente sólo puede trazarse mediante fragmentos de la misma, mediante imágenes, retazos, trozos que se colocan unos al lado de otros, en una secuencia que puede narrar o no, que puede configurar o no la historia. Este todo, esta teoría general, no se presenta, en todo caso, según la conversación de estas voces, el todo se muestra, se anuncia, se promete, a través de los fragmentos, de los detalles, de las fotos que nos da a mirar.

— Promesse, je veux bien, mais aussi un geste, une geste pour donner à penser, depuis la photographie, qu'un tout ne se promet ni se donne, qu'il commence par *se retirer*, par *se voir retirer sans se voir*. D'ailleurs, en son pouvoir ambigu, ce même dispositif peut aussi contester, morceler, analyser la prétendue totalisation qui vous donnerait droit au panorama. Ce qui se passe ici même, peut-être, mettrait en scène l'histoire et l'analyse elliptique de tout « droit de regard » sur le corps de l'autre, la jalousie même, aux prises avec la partition interminable de toutes ces

²⁴⁵ *Op. cit.*, p. 19.

« parties ». Je précise : elle ne les mettrait pas en scène, elle en démettrait plutôt la scène. Cette œuvre, je la lis aussi comme une destruction de la scène.²⁴⁶

Escena destruida que vuelve a recomponerse, que no deja de reinventarse un pensamiento, con una voz nueva, distinta, voz sin voz, voz de la imagen, voz silenciosa. La voz femenina continúa describiendo imágenes, leyendo imágenes, recriminada por otra voz que la increpa, que denuncia su indiscreción atreviéndose a nombrar, a narrar. La lengua que recalca en las imágenes fotográficas, que incorporan escritura en varias lenguas, pequeñas oraciones dibujadas en objetos, indicaciones, que recuerdan que el lenguaje permanece, más allá del código óptico, de la *photo-grammaire*. Las figuras de estas fotos se miran, ellas se miran, y se busca también una interpretación de esas miradas: la posibilidad de que nunca se encuentren, de que sus miradas se pierdan sin intercambiarse, sin mirarse una a otra.

— Telle impossibilité se voit exhibée par l'œuvre, elle-même exposé sous le titre *Droit de regards*. Elle se voit analysée en tant que limite de la photographie et plus généralement de la représentation objectivante. Le face-à-face de deux regards passe la représentation comme il passe l'entendement. Il ne suffit pas de dire : la photo-grammaire n'est capable que des deux premières quasi-grammaires du « elles se regardent ». Elle « révèle » ou « développe » aussi une limite générale de la représentation. Délimitation générale : jamais un troisième regard ne surprendra le face-à-face de deux autres. Et cela vaut aussi bien pour le regard dit naturel que pour celui qui s'équipe de quelque dispositif supplémentaire. Du coup, l'œuvre intitulée *Droit de regards* sous-entend un discours...²⁴⁷

Sin palabras, salvo las que aisladas y fuera de foco marcan las escenas. Como el título.

3.1.4. Restitutions de la vérité en peinture

En *Restitutions* el polílogo se nos presenta como a N + 1 voz femenina. Por lo tanto, la estructura de la que venimos hablando es manifiesta. En cuanto a esta estructura: reproduce todos los rasgos que le hemos asignado. Derrida en la introducción nos dice:

Une quatrième fois j'entrelace tous ces fils à travers un polylogue à n+1 voix, qui se trouve être de femme.²⁴⁸

Por lo tanto, en este polílogo, al menos la figura de una mujer viene a tomar la voz de uno de los guiones del mismo. El hecho de que el polílogo identifique claramente la voz

²⁴⁶ *Op. cit.*, p. 25.

²⁴⁷ *Op. cit.*, p. 28.

²⁴⁸ Derrida, J.: « Passe-partout », en *La vérité en peinture*, ed. cit., p. 55.

como la de una mujer parece romper con el juego de indeterminaciones que hemos venido mostrando. Porque en ellos había voces, masculinas o femeninas, pero no había ninguna asignación de estas marcas genéricas a un hombre o a una mujer. En esta ocasión Derrida nos advierte expresamente que una de las voces que interviene en el polílogo es de una mujer. A pesar de que en principio parece que con ello se rompe esa indeterminación total que hemos señalado en los anteriores polílogos, la indeterminación sigue presente. En primer lugar, porque no podemos asignar esa voz a ninguno de los guiones introductores del polílogo. Derrida nos dice que una voz es la voz de una mujer, pero no identifica en ningún momento, en el polílogo, esa voz determinada con esa figura de mujer. Por lo tanto, en la lectura del polílogo, la voz de la mujer permanece en la indeterminación nuevamente. Tan sólo en una ocasión, una de las voces utiliza las marcas gramaticales del femenino en su intervención. Pero eso no nos garantiza que esa voz sea la de la mujer que Derrida nos ha mencionado al principio porque no queda excluida del polílogo la presencia de más voces femeninas que no necesariamente corresponderían a una mujer.

Restitutions se enfrenta a la cuestión de ¿a quién pertenecen los zapatos pintados por Van Gogh? El debate entre Meyer Schapiro y Martín Heidegger en torno a esta cuestión hace surgir multitud de temas pero de entre ellos destaca el de la verdad. La cuestión de la verdad, nuevamente, en esta ocasión la verdad en pintura. La verdad en medio de la representación pictórica. Destacamos el tema de la verdad no sólo por ser uno de los ejes del polílogo, sino también porque de la mano de la verdad podemos encontrar esta figura de mujer, o dar cuenta, en definitiva, de por qué en este diálogo se hace necesaria (¿es necesaria?) la figura de la mujer. Esto nos remitirá a *Eperons* y a *Voiles* y nos haría abrir las puertas, también a las mujeres de *Droit de regards*.

¿Por qué una voz de mujer en este texto? ¿Por qué para hablar de la verdad en pintura es necesaria la intervención de esta voz de mujer, de esta voz femenina asignada a una mujer? ¿O tal vez la voz de esta mujer no es una voz femenina? ¿Puede una voz de mujer no ser femenina? ¿Puede una mujer hablar en masculino? Múltiples cuestiones que nos desbordan en el inicio. Vayamos poco a poco. En primer lugar, al polílogo.

El texto lleva por título *Restitutions de la vérité en peinture*, un polílogo que viene a plantear la cuestión de la interpretación de una obra pictórica. En francés *peinture* hace alusión al número del calzado, por lo que juega también con el contexto de la obra de Van Gogh que se va a dilucidar en el mismo. Por lo tanto, en primer término nos enfrentamos a un debate concreto, nos inscribimos en el contexto de las diferentes interpretaciones de Meyer Schapiro y Martin Heidegger a propósito de las obras de Van Gogh en las que los zapatos

son los protagonistas. ¿A quién devolvemos estos zapatos? A un hombre de ciudad, según Schaphiro, a un campesino o campesina, según Heidegger. La interpretación de una obra pictórica, no ya su análisis de composición, técnica, etc., sino un análisis de la intencionalidad del autor y de una realidad anterior a la representación pictórica (que de la correspondencia entre Schaphiro y Heidegger se desprende que es posible determinar), esa es la cuestión que se hilvana, que se entreteje entre las dos interpretaciones. Pero, ¿podemos preguntarnos a quién pertenecen los zapatos que pintó Van Gogh? Esto es, ¿es posible, desde una representación pictórica, fotográfica, etc..., desde cualquier tipo de representación artística que utilice la imagen como expresión, averiguar, como si de una investigación policial se tratase, a quién pertenece aquello que es representado? La legitimidad del planteamiento inicial queda en entredicho, entre otros motivos porque ese planteamiento supone la aceptación de una petición de principio: cualquier imagen representa una realidad previa, anterior, una existencia concreta y real. En este caso, los zapatos pintados por Van Gogh, independientemente de que puedan ser una representación fiel de sus zapatos, de los zapatos de un campesino o de un hombre de ciudad, han de responder al esquema del tipo de representación modelo-copia. Esta necesidad, esta obligación, invalidada por la posibilidad de que estos zapatos nunca existiesen, de que Van Gogh, como otros muchos, pintase aquello que imaginase y no aquello que viese, es la que hace posible mantener el discurso de ambos, tanto el de Schaphiro como el de Heidegger. Esta teoría de la representación pictórica, de la verdad en pintura, que es cuestionada por Derrida, es la misma que se utiliza para asignar a una persona una identidad sexual. Es decir, la imagen que la persona representa da lugar a la clasificación, a la inclusión en uno u otro género sexual, masculino o femenino. Y es precisamente de esta lógica de la representación de la que parece querer escapar Derrida al dejar que las voces que reproducen distintos discursos en sus polílogos únicamente vengana a diferenciarse por un guion nivelador, neutro, imparcial. Esta imparcialidad escapa de la neutralidad masculina encubierta al quedar a salvo la multiplicidad de posiciones, de discursos. En los polílogos hay siempre voces que hablan en masculino y en femenino. Que toda voz tenga la misma oportunidad de oírse y de ser juzgada sin el efecto de representación, sin el prejuicio que supone el conocer de quién es la voz que habla, ésta es también otra consecuencia de la indeterminación propuesta en los mismos. Sólo el discurso, el diálogo, es el auténtico protagonista. No hay recurso a la autoridad, por tanto, tampoco a la autoridad encubierta que el falogocentrismo ha venido sustentando a lo largo de la historia, y que Derrida critica y desvela desde sus primeros escritos. Y en este polílogo, parece aún más necesario que las voces se multipliquen. Sólo dos voces no son suficientes.

— [...] Mais il faudrait attendre d'être plus de deux pour commencer.

— Pour appareiller plutôt, et même plus de trois.²⁴⁹

Entre esas voces hay una de mujer, hay una mujer que habla, aunque no sepamos quién es, ni, en este caso, qué representa. Si tratásemos de hacer lo mismo que Heidegger y Schapiro, tendríamos que preguntarnos quién es esta mujer y qué dice esta mujer, es decir, restituir la voz a la mujer. Pero esa labor de restitución, aunque intentemos realizarla, es imposible. No ya porque la disposición misma de los elementos que configuran este polílogo nos impida realizar tal tipo de atribuciones, sino porque, como en el caso de los zapatos, aunque las hagamos, aunque consiguiésemos mantener una coherencia en las deducciones en torno a esa cuestión, cualquier planteamiento último no sería, en definitiva, más que una hipótesis imaginativa.

Por otra parte, porque la necesidad de la atribución es lo que se pone en cuestión. ¿Es necesario para la obra de arte realizar este tipo de atribuciones? ¿Cambia algo en esas obras el saber a quién pertenecen los zapatos? Y del mismo modo ¿cambia algo en el polílogo el saber a quién pertenece esa voz de mujer? Este es el planteamiento que parece subyacer en el texto. La forma del polílogo viste elegantemente ese cuerpo de mujer que se esconde tras el guion. La mujer que nos visita en el polílogo, la mujer que no vemos, que no encontramos, de la que no conseguimos saber lo que dice y cuándo lo dice, esa mujer es la clave. De otro modo no se entendería su identificación como mujer por parte de Derrida. Que esta mujer sea la protagonista desconocida de este polílogo también nos ofrece la posibilidad de que lo femenino sea, de algún modo, el contrapunto necesario para intervenir en determinadas cuestiones, para sacarlas de quicio, en el sentido de revelar las incoherencias o inconsistencias del discurso falogocéntrico que recorre la mayoría de las obras de nuestras pensadores más insignes.

En *Restitutions* podemos observar desde el principio un juego de géneros en torno a la cuestión de los zapatos. En francés hay dos palabras que designan a los zapatos y que sin embargo tienen géneros diferentes: *la chaussure*, el zapato, femenino (que no de mujer), y *le soulier*, el zapato, masculino (que no de hombre). La traducción invalida completamente el efecto de este juego. El texto comienza preguntando por estos zapatos en femenino. En la primera página esta cuestión:

²⁴⁹ Derrida, J. : « Restitutions de la vérité en peinture » en *La vérité en peinture*, ed. cit., p. 293.

— Les voilà. Je commence. Quoi des chaussures ? Quoi, des chaussures?
De qui sont les chaussures ? De quoi sont-elles ? Et même qui sont-elles ? Les voilà,
les questions, c'est tout.²⁵⁰

El uso de los pronombres provoca un nuevo juego de indeterminaciones. El uso del pronombre *elle, elles*, normalmente está referido a los zapatos, sin embargo, en ocasiones este uso en el diálogo puede dar lugar a confusiones, o puede dejar en suspenso esa referencia. La disposición del polílogo es la fuente de esta posible indeterminación referencial, ya que las voces que están ordenadas de manera consecutiva en el texto, no necesariamente se responden unas a otras. Más bien parecen textos intercalados unos en otros, injertos que no necesariamente dan lugar a una conversación, trozos repartidos, entretejidos, en los que se puede seguir el hilo. Ello no implica que haya o pueda haber esa referencia directa. Esta disposición de las voces, el reparto de papeles mediante guiones, es lo que posibilita infinidad de lecturas. Da paso a una infinidad de lecturas entre las cuales, la nuestra, la de la diferencia sexual, la de la diferencia de géneros, es tan sólo una más. No obstante, y a pesar de que esta lectura pueda ser una más, no es una lectura cualquiera. Y no lo es ya que la posibilidad de esta lectura es puesta de relieve por Jacques Derrida, cuando identifica una de las voces con la voz de una mujer.

La tensión entre masculino y femenino que se entrelaza en torno a los zapatos nos lleva a destacar el uso de los dos términos a lo largo del diálogo. Si bien no se puede hablar de una mera alternancia. Hay una abrumadora preponderancia del uso del término femenino. Lo que posibilita, entre otras cosas, que las referencias hagan casi siempre alusión al uso del pronombre femenino. De este modo, ellas, (*elles, les chaussures*) son en gran parte las protagonistas del discurso. Y aunque su término referencial inmediato sean los zapatos, es posible una lectura desde la posible referencia a ellas, a la mujer que habla y que se esconde en el polílogo, a la cuestión de la mujer, a la cuestión sobre todo del sujeto y la identificación como sujeto, en este caso de la mujer. Sobre todo porque es en este contexto temático en el que esta posible indeterminación se juega, se debate.

— Il s'agit certainement des pieds et de beaucoup d'autres choses, à supposer que des pieds soient quelque chose, et identifiable à soi. Sans même aller chercher ailleurs ou plus haut, la restitution rétablit dans ses droits ou dans sa propriété en remettant le sujet debout, dans sa stance, dans son institution. «...*the erect body* », écrit Saphiro.²⁵¹

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Op. cit.*, p. 297.

Por lo tanto, la institución de esta cuestión es también la cuestión de la institución del sujeto como identidad a sí, o la cuestión de la identidad del objeto en cuestión, también como identidad, una identidad a sí, que en el caso de los zapatos, en la restitución de los zapatos nos hace volver la vista hacia la primigenia cuestión de la metafísica de la presencia, la necesidad de esa realidad presente, de esa entidad física dotada de existencia que autorizaría la devolución de los zapatos a su verdadero dueño. De este modo los zapatos serían una especie de ofrenda que se deposita a los pies, en los pies de su dueño. El problema que plantean estas investigaciones, como vemos, va más allá del simple acto de restitución. Para devolver los zapatos hemos de establecer toda una serie de identificaciones: en primer lugar de los zapatos. Porque se pretende devolver un par de zapatos, habría que averiguar si los dos zapatos que se trata de devolver a su dueño son realmente un par. Esta pregunta, es decir, el cuestionamiento tanto de la categoría existencial de los zapatos representados pictóricamente, como el cuestionamiento de esa otra identidad que se les añade, el par, parece venir de la mano, de la voz, de la mujer que habita este polílogo.

— Et ces chaussures les regardent. Elles nous regardent. Leur détachement est évident. Délacées, délaissées, détachées du sujet (porteur, détenteur ou propriétaire, voire auteur-signataire) et détachées en elles-mêmes (les lacets sont détachés)

— détachées l'une de l'autre même si elles sont appareillées, mais avec un supplément de détachement dans l'hypothèse où elles ne feraient pas la paire. Car d'où tiennent-ils tous deux, je veux dire Shapiro d'un côté, Heidegger de l'autre, la certitude qu'il s'agit là d'une paire de chaussures ? Qu'est-ce qu'une paire dans ce cas ? Allez-vous faire disparaître ma question ? Est-ce pour ne pas l'entendre que vous accélérez l'échange de ces voix, de ces tirades inégales ? Vos strophes disparaissent plus ou moins vite, à la fois entrecoupées et entrelacées, tenues ensemble au croisement même de leurs interruptions. Césures apparentes, vous ne le nierez pas, et multiplicité toute feinte. Vos périodes restent sans origine dénombrable, sans destination, mais elles ont en commun l'autorité. Et vous me tenez éloignée, moi-même et ma demande, en mesure, je suis évitée comme une catastrophe. Or inévitablement j'insiste : qu'est-ce qu'une paire dans ce cas ?

— détachées de toute manière, elles nous regardent, bouche-bée, c'est-à-dire, muettes, laissant causer, interloquées devant ceux qui les font parler (« *Dieses hat gesprochen* » dit l'un des deux grands interlocuteurs) et qu'elles font parler en vérité. Elles deviennent comme sensibles, jusqu'au fou-rire imperturbablement retenu, au comique de la chose. Devant une démarche aussi sûre d'elle-même, indémontablement, la chose, paire ou pas, rit.²⁵²

²⁵² *Op. cit.*, p. 298.

Ella habla, y no sólo habla de los zapatos. Esa voz que anteriormente ha venido reiterando la pregunta sobre la paridad, sobre el concepto de par mismo, esa voz que ha venido problematizando e inquiriendo críticamente, haciendo mella en la ingenuidad y el descuido con el que se plantea la cuestión de la restitución de estos zapatos, esa voz se queja, protesta por la forma en que desdeñosamente se desoyen sus planteamientos. Porque, hay también una sordera cuyo origen se sitúa en el privilegio que algunas voces adquieren, de tal modo que estas voces ahogan, hacen inaudito el discurso de algunas otras. Por tanto, la autoridad, como privilegio de ciertos nombres propios, o del género masculino sobre el femenino, es también uno de los elementos falocéntricos que este polílogo viene a denunciar. Esta mujer que habla, esta voz femenina, reivindica ser oída, denuncia esa sordera y también el artificio mágico por el que se transforma su voz en silencio. Leamos nuevamente entre líneas:

— Allez-vous faire disparaître ma question ? Est-ce pour ne pas l'entendre que vous accélerez l'échange de ces voix, de ces tirades inégales ? [...] Et vous me tenez éloignée, moi-même et ma demande, en mesure, je suis évitée comme une catastrophe.²⁵³

Ella es evitada, alejada, como una catástrofe. Ella, como mujer, y su pregunta, o su demanda. Por lo tanto, la cuestión de la restitución de unos zapatos, parece ser más amplia de lo que incluso los interesados directos parecían creer. La intervención de esta mujer en el diálogo, en la investigación, en el proceso de restitución plantea nuevas interrogantes, transforma el cómodo y placentero viaje en un recorrido lleno de altibajos, baches inesperados que hacen saltar, que inquietan y a veces ponen nerviosos. Porque ahora no está tan claro el juego de referencias del polílogo. Y podemos preguntarnos, sin duda en francés: *Qui sont-elles?* Con estas preguntas comenzaba el polílogo, y ese planteamiento del quién respecto de los zapatos parecía, en principio, algo extraño. Pero esta voz no preguntaba quiénes son los zapatos sino quienes son ellas (*elles*). La coincidencia en el género gramatical en el francés nos daría pie a calzar esta lectura en esos zapatos. Y por tanto, a leer entre los dos géneros, entre los dos tipos de identificaciones posibles, el zapato y la mujer, gracias a su identidad en cuanto al género gramatical. ¿Por qué utilizar preferentemente la palabra femenina *chaussure* en lugar de la masculina *soulier*, teniendo en cuenta que la traducción francesa del texto de Heidegger que una de las voces cita utiliza el masculino, que en el

²⁵³ *Ibidem*.

catálogo de la exposición de *Tuilleries*, el cuadro que identifican como aquel al que hace referencia Heidegger lleva por título « *Vieux souliers aux lacets* », y que, incluso en alguna carta de Van Gogh se menciona « *une paire de vieux souliers* »? La insistencia en el uso del nombre femenino, su recurrencia y el uso discontinuo del nombre masculino parece indicar que no se trata de una simple casualidad. Por lo tanto, lo femenino nuevamente desempeñaría un papel protagonista en esa labor deconstructiva que se edifica a lo largo del polílogo.

Y el hecho de que una mujer intervenga en el debate o en la disputa de unos zapatos tan especiales, el hecho de que una mujer intervenga en la cuestión de la restitución de la verdad, de la correspondencia de una imagen a un referente real y concreto, que en definitiva será la cuestión que recorra todo el texto, no es irrelevante. Ni para el análisis posible de la verdad como concepto, ni para las consecuencias que de este debate pueden surgir. Continuemos leyendo entrelíneas:

— [...] Que signifient-elles? Que valent-elles? Plus ou moins ? Et selon quelle économie ? Vers quoi fait signe leur plus (ou moins) — value ? Contre quoi peuvent-elles s'échanger? En quel sens (qui? quoi?) font-elles marcher? et parler?

Voilà le sujet qui s'annonce.

Il revient lentement. Mais toujours trop vite — pas de précipitation —, la tête la première pour occuper debout, instantanément, les lieux abandonnés. Pour investir et s'approprier les lieux hors d'usage comme s'ils ne restaient inoccupés que par accident, et non par structure.

Le sujet s'étant annoncé, laissons ici, pour un temps, les chaussures. [...] ²⁵⁴

Dejemos por lo tanto los zapatos a un lado. El sujeto será el tema que nos ocupe, y la cuestión del sujeto es también la cuestión de la mujer, pues al menos, una mujer interviene en este polílogo. La investigación del sujeto, sobre el sujeto a quien hemos de devolver, de restituir estos zapatos, se convierte así en el objeto del polílogo. Sobre estos zapatos no sólo saber a quién pertenecen, sino incluso saber si son un par de zapatos, forma parte de la investigación. Un par de zapatos es distinto que dos zapatos. Los zapatos pueden formar pareja o ser simplemente dos zapatos del mismo pie, dos zapatos de pie derecho o dos zapatos de pie izquierdo. Incluso un zapato de cada pie no asegura que sean del mismo par. Toda esta investigación es importante pues se trata de restituir la verdad, la verdad de los zapatos pintados. Estos dos zapatos de los que no podemos ni siquiera saber si son un par, derivan en el polílogo hacia la cuestión del fetiche, objeto simbólico que se sitúa en lugar del sustrato real, del referente real o sujeto. De entre los múltiples análisis de los zapatos que encontramos en el polílogo no podía faltar esta alusión al fetichismo, no de los zapatos, sino

²⁵⁴ *Op. cit.*, p. 302.

del zapato. Sólo un zapato aparece como objeto fetiche en el texto de Freud²⁵⁵. El zapato nos acerca, nos introduce, de este modo, en la cuestión más amplia de la diferencia sexual. Pero el zapato fetiche es, en primer lugar, un sustituto y un suplemento. El zapato representa un papel, el del órgano sexual. ¿Masculino o femenino? Por un lado, el zapato, por su forma alargada, parece hacer referencia al órgano sexual masculino, al pene. Pero por otro lado, el zapato nos ofrece su forma cóncava, su hueco receptor de un pie, a modo de vagina. Por lo tanto también puede significarse como femenino. El fetichismo del zapato nos acerca a la bisexualidad, a la no diferencia sexual característica de la edad infantil. Para ello,

— Il faut donc toujours réserver une sorte d'excès d'interprétation, un supplément de lecture, à vrai dire décisif, pour l'idiome d'une variation syntaxique. Même si l'idiome absolu est le nom d'un leurre. Le « pas d'idiome » absolu n'autorise pas – au contraire justement – à se contenter d'équivalences symboliques toujours prêtes à porter ou d'universaux de confection.²⁵⁶

El sujeto: sustrato, identidad reconocible y asignable del dueño o dueña de los zapatos, sustrato de la identidad misma de los zapatos: su paridad, derecha-izquierda... La reflexión de Heidegger sobre la obra de arte, y la correspondencia entre Schapiro y Heidegger, coincidentes en una investigación que parece, al menos así se describe en un primer momento en el polílogo, ingenua. Intentar averiguar quién, qué es ese sujeto, esa es la ingenuidad, aventurar una respuesta (campesino, campesina, hombre de ciudad, el pintor mismo...). La problemática subyacente, como la sustancia, nos hará movernos hacia el fundamento, el suelo sobre el que se erige firme el pensamiento de la verdad y la verdad del pensamiento y de la obra de arte. Pero nuestro sujeto, ese que ocupa el lugar de los zapatos, *elles*, permanece oculto prácticamente todo el polílogo. La investigación casi policial sobre la atribución de los zapatos nos devuelve la cuestión a un duelo de sexos.

— Je précise la question : à un paysan ou à une paysanne ? Limen de ce débat, restons-y encore un peu : pourquoi Heidegger dit-il tantôt « une paire de chaussures de paysan (*ein Paar Bauernschuhe*) et rien d'autre (*und nicht weiter*) », sans détermination sexuelle ou en laissant le masculin prendre pied à la faveur de cette neutralité, tantôt, plus souvent d'ailleurs, pour désigner le « sujet », « la paysanne » (*die Bäuerin*) ? Il ne s'en explique jamais et Schapiro, de son côté, n'y prête pas la moindre attention. A quel sexe reviennent ces chaussures ? Ce n'est pas exactement la même question que plus haut, quand on se demandait s'il y avait ou non une équivalence symbolique entre le prétendu « symbole » « chaussure » et tel ou tel organe génital ou si seule une syntaxe différentielle et idiomatique pouvait arrêter la

²⁵⁵ El polílogo hace alusión al texto de Freud de 1927 « El fetichismo » y a la teoría que allí se desarrolla en la cual el fetiche es el sustituto del pene en la mujer o la madre. Freud, S.: « El fetichismo » (1927), en *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, vol. VII, 1990.

²⁵⁶ Derrida, J.: « La vérité en peinture », ed. cit., p. 306.

bisexualité, lui conférer telle valeur entraînant ou dominante, etc. Ce n'est pas ici la même question et pourtant l'attribution des chaussures (en peinture) à un sujet-porteur

— des chaussures et d'un sexe

— masculin ou féminin, cette attribution n'est pas sans résonance avec la première question. N'oublions pas que *L'origine* traite de l'essence de la vérité, de la vérité de l'essence et de l'abîme (*Abgrund*) qui s'y joue comme un fatum « voilé » qui transit l'être.

Grefe du sexe sur les chaussures. Elle n'est pas arrêtée par *L'origine* : tantôt l'indétermination glisse par force de langue vers le masculin, tantôt le féminin l'emporte. Il y a *du paysan* et *la paysanne*, jamais un paysan. Côté Schapiro, ça revient sans discussion possible à du masculin (« *a man of the town and city* »), le sexe de Vicent Van Gogh ne faisant aucun doute pour le signataire de la « *Nature morte...*»²⁵⁷

En la continuación de esta investigación, un nuevo sujeto sospechoso: el cuadro. Nueva identificación. Van Gogh ha pintado numerosos cuadros con zapatos. La investigación acerca de a qué cuadro se refiere en *El origen de la obra de arte* Heidegger comienza. Y eso nos hace revisar algunos de esos posibles cuadros y las imágenes de zapatos allí expuestas. También su simbología. Volvemos a encontrar zapatos abiertos, botas vueltas a modo de cuello y el juego de las equivalencias y las metáforas vuelve a comenzar. El cuerpo de mujer, los genitales de la mujer vuelven a ser referidos. En la descripción de la obra *Tres pares de zapatos*:

— [...] A l'extrême gauche, le soulier aux lacets défaits a le « col », si on peut dire, ouvert et retourné comme un gant, à la ressemblance de celui qu'on voit à la gauche de F. 255, le tableau identifié par Schapiro comme celui de *L'origine*. Au centre, autre « retourné », un solier exhibe sa semelle. Je dis « col » à cause du cou (de pied en cap)

— ou de l'utérus.²⁵⁸

Nuevamente la simbología del cuerpo femenino pone en cuestión la simbología y la investigación sobre el sujeto, sobre la atribución. Viene este femenino a desplazar, ampliando sus márgenes, la cuestión del sujeto. La introduce en esa vaina, en ese útero que conforma y que da vida, que alumbra una interpretación diferente de la atribución. La mujer que incorpora el polílogo disemina los efectos de su cuerpo. El fetichismo continúa subyacente. Llama la atención que esta alusión al cuerpo femenino se realice justo cuando se nombra el

²⁵⁷ *Op. cit.*, p. 349.

²⁵⁸ *Op. cit.*, p. 352.

zapato en masculino (*soulier*) y además se habla de un único zapato, condición, como vimos, del fetiche.

La investigación continúa y al menos una de las voces nos sitúa en el contexto de la obra de Heidegger *El origen de la obra de arte*, para destacar que la atribución de Heidegger no era tan ingenua. Señala que Heidegger no utiliza el cuadro para mostrarlo como ejemplo de los zapatos, como imagen. Se refiere a los zapatos como producto y no concretamente a la obra de arte que se tomará en cuenta con posterioridad. Y como producto útil unido a la tierra y al mundo, por su cercanía física, por su situación, el zapato está en contacto directo con la tierra, pone en contacto al hombre, al ser humano, con el suelo, con el mundo. La relectura de Heidegger en esta investigación prosigue y avanza hacia el carácter confiable de estos zapatos, hacia la fiabilidad que aportan en la *Verlässlichkeit*, gracias a esa conexión pre-originaria con la tierra.

— [...] A ce mariage pré-contractuel ou pré-contracté avec la terre.

— avec LA-MÈRE, et cette paysanne confiante qui entend l'appel silencieux, qui lui répond en silence —²⁵⁹

La figura de la campesina transita por el camino de tierra del pensamiento heideggeriano. Un camino que en relación a la cuestión de la pintura, de la obra de arte, no deja de establecer el juego del *fort/da*, un alejar y acercar a esta figura al centro de la cuestión de los zapatos. Unas veces la atribución a la campesina, otras veces al campesino, los cordones de estos zapatos han hecho girar esta cuestión, y a la campesina, desplazándola fuera del contexto e insertándola a continuación, en un doble movimiento que vendría a ser el movimiento de toda representación, incluida la pictórica. Pero en esta investigación hay dos detectives, dos líneas de investigación opuestas en relación a la atribución de los zapatos. Al retomar la línea de investigación de Schapiro, volvemos a los zapatos de Van Gogh el hombre de ciudad. Unos zapatos que parecen dar cuenta de una donación del propio pintor, de una parte de él mismo, lo que desplaza la investigación hacia la oreja cercenada por él mismo.

— Je ne vais comparer des souliers à une oreille. Surtout pas une paire de chaussures à une oreille.

— On a laissé tomber ma question. Est-ce une paire? Qu'est-ce qu'une paire? Je voudrais qu'on fasse l'analyse spectrale de la paire et de toutes les façons

²⁵⁹ *Op. cit.*, p. 404.

qu'elle a d'être détachée, de toutes les *séparations* de la paire. J'en vois au moins cinq.²⁶⁰

Esta voz femenina es la que insistentemente demanda una respuesta a la cuestión de la paridad. ¿Dos son un par? En el caso de los zapatos, dos zapatos del mismo pie ¿son un par? ¿Dos personas del mismo sexo son una pareja? Un zapato de hombre y uno de mujer ¿son un par? Y llama la atención otra voz, que no va a comparar los zapatos (*souliers*) a una oreja, como prótesis, suplemento o parte simbólica del sujeto Van Gogh, pero que *sobre todo* no puede hacerlo con un par de zapatos (*une paire de chaussures*) en femenino, como si la identificación del femenino, doblado en el par, en la pareja, pusiera en riesgo aún mayor una tal simbología. El juego simbólico continúa y *les souliers* y *les chaussures* se cruzan insistentemente. Hacia el final del texto, *les souliers* van ganando terreno y la voz femenina que insiste en el tema de la paridad vuelve a plantear la cuestión, pues finalmente en este texto todo está también doblado: la investigación, la atribución, el sujeto, la verdad, el ser... Por eso es importante poner de relieve todas las formas posibles de la paridad de los zapatos, a través de las cuales se nos desvela la imposibilidad misma del concepto de par, y se abre la puerta a lo desparejado, lo impar. Escuchemos nuevamente a esta voz:

— On ne répondra pas à cette question ici mais il faut voir comment elle se lie à celle de la paire que vous ne voulez pas entendre depuis tout à l'heure. Une analyse spectrale du *deux* des chaussures devrait nous dire comment elles *vont*: si elles *vont* ensemble et alors comment, et si elles *vont* aux pieds et alors comment. *Aller avec* dans le première cas, *aller à* dans le second, mais *aller à* ne veut pas dire se rendre à (tel ou tel lieu). Pour aller, dans les deux cas, *aller ensemble*, ou *aller-à*, deux souliers doivent, c'est une des conditions indispensables, faire la paire. En principe. Mais, dès qu'elles ne vont plus quelque part, qu'elles sont détachées, délaissées, délacées, elles peuvent ne plus faire la paire. La paire se sépare. Quel est alors le spectre de possibilités ou la possibilité des spectres ? [...]²⁶¹

La confusión nuevamente se desliza sobre este par de zapatos, donde lo femenino se transforma en masculino de la mano de la paridad, y donde el pronombre remite a la primera referencia y no a la inmediata (*deux souliers*). Pero no olvidemos que estamos en el terreno de un análisis espectral, por lo tanto, lejos de la seguridad que un discurso sólido, asentado en el camino del pensamiento filosófico y de las seguridades que hemos podido ver conmovirse a lo largo del polílogo. Ironía del análisis espectral.

— [...] Le spectral de l'analyse défie la distinction entre les chaussures réelles et les chaussures en peinture. Il ne l'efface pas, il la défie et la double. L'analyse

²⁶⁰ *Op. cit.*, p. 411.

²⁶¹ *Op. cit.*, p. 427.

spectrale concernait, en vérité diraient-ils, mais doublant aussi la vérité, le rapport des chaussures « peintes » aux chaussures « réelles ». Elles ne font pas la paire, et la feraient d'autant moins que le simulacre du double y atteindrait une perfection hallucinante. Le rapport de hantise qui travaille le dépareillé (et donc la paire) est irréductible a tout le mimétologisme (je ne dis pas la mimesis) qui règne dans la philosophie ou dans la théorie philosophique (c'est-à-dire quelquefois scientifique) de la peinture, à toutes ses oppositions, à toutes ses paires de catégories. Car une paire marche avec des oppositions symétriques, harmonieuses, complémentaires, dialectiques, avec un jeu réglé d'identités et de différences.²⁶²

Un juego en el que una mujer al menos ha sido precisa para, tal vez, romper el par, la oposición, la complementariedad, reclamando una y otra vez la cuestión de la paridad.

3.1.5. Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines.

Avec les *Mémoires d'aveugle* de Jacques Derrida, le Département des Arts Graphiques inaugure une série d'expositions d'un genre un peu nouveau, que l'on dénommera, faute de mieux, Parti Pris, tant la formule, même convenue, a le mérite de clarté. La règle du jeu est assez simple : confier le choix d'un propos et des dessins qui le justifient, pris pour l'essentiel dans les collections du Louvre, à une personnalité notoire pour son aptitude au discours critique, si divers en soient les modes.²⁶³

Este polílogo es la inauguración de una nueva serie y de un nuevo género, al menos « un poco ». Un proyecto para el que Derrida ha elegido dar forma de polílogo. Como vemos en la introducción, este proyecto está abierto, como un juego, a los designios que marque cada autor al que se le solicite formar parte del mismo. Derrida es el primero y la forma de participar en este juego es una especie de conversación en la cual las obras pictóricas formarán parte de la misma, bien como ilustración, bien como motivo o desencadenante de la misma. El tema de conversación (*entrevue*), si es posible acotar una conversación (y no queda claro que se trate de una auténtica conversación) girará en torno a la visión en todos los tropos, significados y simbología que la vista ha adquirido en el pensamiento filosófico occidental. Por ello este tema nos proporciona un largo recorrido por los dibujos²⁶⁴ que representan ciegos o personas que no ven o situaciones en las cuales la visibilidad o

²⁶² *Op. cit.*, p. 431.

²⁶³ Viatte, F., Michel, R. : « Avant-Propos » en Derrida, J. : *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris, Editions de la Réunion des Musées nationaux, 1990, p. 7

²⁶⁴ Derrida anuncia que sólo va a dedicar atención a los dibujos, en cualquier técnica (carboncillo, lápiz, tinta...), pero sólo dibujos. Sólo unas cuatro obras de las que forman parte de este libro se han realizado con la técnica de la pintura al óleo.

invisibilidad se manifiesta. Una de las voces anuncia que habrá dos hipótesis en relación a la cuestión del escepticismo, planteada como diferencia entre ver y creer.

— Devrai-je écouter seulement ? ou observer ? vous regarder en silence me montrer des dessins ?

— Les deux, une fois de plus, ou entre les deux. Je vous ferai observer que la lecture ne procède pas autrement. Elle écoute en regardant. Voici une *première hypothèse* : le dessin est aveugle, sinon le dessinateur ou la dessinatrice. En tant que telle et dans son moment propre, l'opération du dessin aurait quelque chose à voir avec l'aveuglement. Dans cette hypothèse *aboculaire* (*aveugle* vient de *ab oculis* : non pas depuis ou par les yeux mais sans les yeux), il reste à entendre ceci : l'aveugle peut être un voyant, il a parfois vocation de visionnaire. *Deuxième hypothèse*, greffe de l'œil, greffe d'un point de vue sur l'autre : un dessin d'*aveugle* est un dessin d'aveugle. Double génitif. Il n'y a là nulle tautologie mais une fatalité de l'autoportrait. Chaque fois qu'un dessinateur se laisse fasciner par l'aveugle, chaque fois qu'il fait de l'aveugle un *thème* de son dessin, il projette, rêve ou hallucine une figure de dessinateur ou parfois, plus précisément, quelque dessinatrice.²⁶⁵

La diferencia sexual asoma desde las primeras líneas del polílogo, se incorpora a la conversación y la recorrerá durante el transcurso de la misma. En este primer momento como diferencia entre *dessinateur/dessinatrice* en la cual, la figura de *la dibujante*²⁶⁶ pone en guardia sobre la invisibilidad misma: *la dibujante* no aparece en la historia de la pintura. Avanzando en la conversación, al acercarse a la figura del ciego o de los ciegos ilustres de nuestra cultura una de las voces vuelve a señalar la diferencia sexual en relación a los mismos. ¿No hay ciegas ilustres en nuestra cultura? Esta ausencia de ciegas dignas de mención es señalada por una de las voces, que reconoce esta ausencia como un elemento que hace temblar las hipótesis propuestas. Pero va más allá, en una larga nota, nos hace ver la dimensión que porta esta ausencia.

Nota (1) « Ceci n'est pas une troisième hypothèse, mais une hypothèse supplémentaire, une conjecture d'appoint. Elle n'excède les deux autres que pour y revenir afin de les compléter. Toujours comme hypothèse de la vue. Bien sûr, il y a des femmes aveugles, et dont on parle, mais peu, justement. Il y en a peu et on en parle peu. Des saintes, plutôt que des héros. Il y a sainte Lucile, la Sicilienne du IV^e siècle. Elle avait fait vœu de virginité. A cause de son nom, et parce que ses persécuteurs l'auraient rendue aveugle, on l'implore pour guérir les affections de la vue. Ses yeux seraient gardés comme des reliques à l'église San Giovanni Maggiore de Naples. Il y a aussi sainte Odile, aveugle menacée de mort par son père, baptisée en cachette par un évêque sur l'ordre de Dieu qui lui rend alors la vue. D'autres encore, sans doute, mais ni la culture biblique ni la culture grecque ne confère à des

²⁶⁵ Derrida, J.: *Mémoires d'aveugle*, ed. cit., p. 10.

²⁶⁶ En castellano no hay otra palabra en femenino para designar a la mujer que dibuja. Dibujante es un nombre masculino y femenino, ambivalente.

femmes de rôle exemplaire dans ces grandes gestes paradigmatiques de la cécité. Celles-ci sont dominées par la filiation père/fils que nous allons voir hanter tant de dessins. En revanche, que l'origine du dessin soit une figure de dessinatrice, Dibutadae par exemple, cela devra éclairer plutôt que menacer notre point de vue.²⁶⁷

Esta hipótesis suplementaria debe recorrer toda la conversación. El texto se deja atravesar oblicuamente por esta hipótesis que prevalece sobre o por debajo de las otras hipótesis, como suplemento o hipótesis suplementaria, como la hipótesis que complementa a las otras dos. La invisibilidad de la mujer (de la dibujante, de la ciega...) es la invisibilidad misma que habita en lo visible. Incluso en la palabra. La mujer, lo femenino, es lo invisible del discurso del pensamiento occidental. La ceguera del pensamiento occidental, del pensamiento filosófico, la ceguera de la metafísica, se extiende sobre esa figura femenina, sobre esa figura de mujer que no puede ni siquiera representar la ceguera, pero que por ello mismo, se transforma en lo invisible, lo que no se puede ver. Y como una paradoja insalvable, el origen del dibujo se sitúa en las manos de una mujer, Dibutades, joven corintia que dibujó la sombra que proyectaba su amado sobre la pared. Y a pesar de ese mitológico origen, la figura de la mujer, como por obra de un prestidigitador, desaparece tanto del origen como de la historia. Se borra, se envuelve y se esconde, se olvida y se hace invisible. Pero resta. La figura de la mujer resta, permanece, invisible. Este juego de manos va junto a la ceguera. Las manos como prótesis de la visión que protegen al ciego de las caídas o de los obstáculos que encuentran en el camino. Un análisis de estas manos en algunos dibujos de ciegos, manos que se exponen a lo desconocido antes que el resto del cuerpo o manos que señalan en la dirección en la que el ciego intenta hacer ver a los demás. En ese recorrido por las manos nos llama la atención la interpretación de un dibujo: *Le Christ guérissant un aveugle*, de Lucas de Leyde.

— [...] La main droite de Jésus se tend, mais encore à distance, elle esquisse le geste d'accompagner, *comme la femme qui lui fait face*, la main droite de l'aveugle : en miroir, autour de ce que nous avons appelé le miroir sans image.²⁶⁸

Dos cuestiones surgen de esta mirada, de esta interpretación de las figuras del dibujo. En primer lugar volvemos a la cuestión de la atribución que hemos tratado ya anteriormente en *Restitutions*. Aquí esta voz realiza una atribución directa, la figura que parece una imagen especular, de espejo, de la figura que representa a Jesús es una mujer. No dice parece, ni pudiera ser, dice que es una mujer. Se atribuye pues, tal vez por el ropaje, a esta figura una

²⁶⁷ *Op. cit.*, p. 15.

²⁶⁸ *Op. cit.*, p. 18.

definición sexual: se trata de una mujer. En segundo lugar, y sólo posible tras la atribución primera, se subraya, en cursiva, que la mujer *fait face* a Jesús. ¿Por qué este movimiento? ¿Podría una figura de hombre realizar la misma función especular? ¿Por qué se destaca? La cuestión de la mujer, en el marco amplio de la cuestión filosófica de la verdad como desvelamiento, es otro de los temas que aquí se insertan. Como decía una de las voces al comienzo del polílogo, el tema a tratar sería el punto de vista. Desde el punto de vista de la cuestión de la mujer y tras el análisis de todos los posibles tropos de la visión y la vista insertados en la historia de la filosofía, desde el mito de la caverna platónico hasta el psicoanálisis, pasando por la tradición religiosa judeo-cristiana, la ceguera de la mujer, su invisibilidad o su visibilidad invisible, tiene que ver con la misma invisibilidad que porta el lenguaje, el signo escrito o fónico. Logocentrismo y falogocentrismo son el mismo movimiento, la misma operación ciega. Aquel hilo que hilvana la verdad a la visión y al saber, al saber ver, cose también la verdad al saber decir, a lo bien dicho, a lo bendito por Dios, aquel que permite ver más allá de lo visible, aquel que proporciona la visibilidad de lo invisible por la gracia de la palabra divina, palabra escrita también.²⁶⁹

La conversación avanza y en uno de los guiones parece poder reconocerse al autor que firma el mismo, que cuenta cómo ha ido desenmarañando todo el núcleo temático que le habían propuesto. Derrida aparece en esta entrevista, con un punto de vista biográfico, en esa particular concepción de las *Memorias* que ya nos ha mostrado en otros textos.²⁷⁰ Y se pregunta cómo será el autorretrato de un ciego. Equiparación del autorretrato con la autobiografía literaria, repaso por los ilustres poetas ciegos de la mano de Borges, de Homero a Joyce. Derrida se dibuja en el texto, recuerda su incapacidad para el dibujo, los celos que sentía de los dibujos su hermano, y cómo él transformó ese deseo de dibujar en otra forma de dibujo, la escritura. Trazo sobre el papel con el que dibujar, dar a ver, también aquello que se resiste de otra manera. Y en este texto parece que nos quiere dar a ver dos grandes paradojas, con un trazo dubitativo al principio: la trascendental y la sacrificial. Dejémoslas para después. Dirijamos ahora la mirada hacia esta confesión de una de las voces: supone una nueva atribución que parece poner en jaque la estructura del polílogo que habíamos señalado. La indeterminación parece saltar por los aires, puesto que ahora podemos atribuir a una de las voces una identidad, la de Jacques Derrida, aquel a quien han encargado este proyecto que no será el diario de una exposición. ¿Por qué elegir la forma del polílogo y

²⁶⁹ Relación del dibujo con el *graphein* de la escritura y de ésta con la tradición bíblica. Cfr. *Op. cit.*, p. 36, y « Un ver à soie », ed. cit.

²⁷⁰ Las *Memorias* como género literario, como biografía, en Derrida adquieren un tono muy particular pues transforma la memoria en bio-hetero-tanato-grafía. Cfr. « Circonfesions », ed. cit.

deslizarse en una de esas voces? ¿Toda identificación en un texto puede ser una muestra de uno mismo? ¿Se retrata Derrida en este texto? ¿Es todo texto un gesto autobiográfico, un trazo desdibujado de una personalidad que permanece invisible a los demás como algo irrepresentable que escapa a lo visible? Como el dibujo, que parece desde su origen mitológico responder a un deseo de hacer visible, de retener, aquello que ya no está que se escapa a la visión.²⁷¹ Así, tal vez no podemos afirmar que Derrida se dibuje en estas líneas que parecen describir no ya una memoria, sino también una intención y un camino a seguir que nos muestra al ser leído. El concepto tradicional de biografía se desvanece, como un difuminado, y tras ese dibujo inicial del trazo del lenguaje no encontramos la figura de ningún sujeto identificable. Tal vez la indeterminación del polílogo tenga ahora un efecto redoblado, entre los límites de esa *bio-grafía* cuyo marco o *parergon* excluye al tiempo que abre la posibilidad de la identificación²⁷². A tientas. Así identifica el ciego. Relación de la ceguera no sólo con la audición como sentido supletorio sino también con el tacto, con el tocar de las manos. Nuevamente las manos como prótesis de la visión, las manos como prótesis para la verdad y para la memoria. Todo dibujante es ciego. Es ciego pues no puede ver la invisibilidad misma del trazo antes de su configuración como dibujo, antes de su simbolismo, de su representación. Amnesia y anamnesis en el origen del dibujo, en el momento mismo de dibujar. El trazo mismo del dibujo se transforma en *parergon*.

— Rien n'appartient au trait, donc au dessin et à la pensée du dessin, pas même sa propre « trace ». Rien n'y participe même. Il ne joint et n'ajointe qu'en séparant.²⁷³

El trazo marca el entre (*hymen, parergon*) de esta conversación (*entrevue*), la ley de lo entrevisto, un trazo ni sensible ni inteligible. Como *Khôra*. O como el trazo de un autorretrato, como ruina,

— [...] La ruine ne survient pas comme un accident à un monument hier intact. Au commencement il y a ruine. Ruine est ce qui arrive ici à l'image dès le premier regard. Ruine est l'autoportrait, ce visage dévisagé comme mémoire de soi, ce qui reste ou revient comme un spectre dès qu'au premier regard sur soi une figuration s'éclipse.²⁷⁴

²⁷¹ Mito de Dibutade. Cfr. *Mémoires d'aveugle*, ed. cit., p. 54.

²⁷² «Comme les Mémoires, l'autoportrait paraît toujours dans la réverbération de plusieurs voix. Et la voix de l'autre commande, elle fait retentir le portrait, elle l'appelle sans symétrie ni consonance.», *op. cit.*, p. 68.

²⁷³ *Op. cit.*, p. 58.

²⁷⁴ *Op. cit.*, p. 72.

Lecturas del autorretrato, posición del dibujante como autor, sujeto y objeto al mismo tiempo de una mirada y de un trazo, operación narcisista en la punta del lápiz, especular. Incluso se dibuja, se puede dibujar con los ojos cerrados, dibujar los ojos cerrados. Cerrar los ojos, ocultarse tras la disimulación, efecto de máscara que también tiene su espacio en la entrevista o conversación. Representación de lo oculto o lo invisible, lo que no se muestra o se deja ver nada más que a través de una máscara, de una representación. Volvemos al punto de partida ahora cargados con todos los efectos de máscara. De nuevo la ruina, incluso sobre la visión ciclópea, monocular, o el exceso de visión, un tercer ojo. Retomemos la cuestión anterior.

Retomemos ahora lo que el texto nos daba a ver, la duda, entre ese pensamiento trascendental y sacrificial de la visión y la ceguera.

— [...] Car il n'y a ni transcendantalité pure ni sacrifice pur. La pensée sacrificielle semble en appeler à un événement, plus qu'à une structure. Elle paraît plus historique en cela même, et le sacrifice signifie toujours quelque violence (violence de la ruse et de la tromperie, violence du châtiment, violence de la conversion et du martyre, aveuglement des yeux blessés ou de l'éblouissement), même si ce qui alors *arrive à la vue* oscille entre le phantasme et le « réel ». Cette violence infligée est toujours à l'origine du récit mythique ou de la révélation qui ouvre les yeux et fait passer de la lumière sensible ou de *lumen naturale* à la lumière intelligible ou surnaturelle. Mais l'événement, ici ce qui arrive à la vue, semble aussi bien s'annuler dans la structure, c'est-à-dire dans le cercle de l'échange. Et c'est pourquoi cette logique historique ressemble et peut toujours se substituer à une logique transcendantale que chaque fois la *figure* ou *l'espèce* de l'événement rappelle à la mémoire. Tel échange, nous allons le voir, peut prendre les formes *typiques*- et toujours *économiques*— de la conversion entre la cécité et le supplément de clairvoyance, voire de providence. L'aveugle peut toujours devenir le voyant ou le visionnaire. A titre provisoire, nous pourrions distinguer au moins entre les trois types de violence que nous venons de nommer, la *méprise* (ruse o tromperie), le *châtiment* et la *conversion*. Mais la logique structurelle est assez puissante ou retorse pour que ces trois types se convertissent précisément l'un dans l'autre. Ils échangent en vérité ou se prennent l'un pour l'autre.»²⁷⁵

Y el polílogo nos permitirá un recorrido por algunas de las figuras e imágenes míticas o bíblicas que encarnan estos tres tipos de violencia. Violencia que provoca en todos los casos lágrimas que nos devuelven, justo al final del polílogo, a la cuestión de la diferencia sexual. Las lágrimas que no son representadas, como si se pudiese llorar sin lágrimas, en la obra de Charles Le Brun que lleva por título *Le pleurer*.

— [...] Dans les descriptions qu'il donne du « Pleurer », le *Traité des Passions* de le Brun mentionne à peine les larmes. Elles n'apparaissent pas sur ses

²⁷⁵ *Op. cit.*, p. 96.

représentations graphiques. Est-ce parce qu'il décrit Le Pleurer de l'homme ? L'opposerait-il à une larme de femme ? Que faire ici de la différence sexuelle ? Et de Tyresias en nous ?²⁷⁶

La diferencia sexual ha recorrido también todo el polílogo. Es la hipótesis suplementaria que vimos al principio, hipótesis de visión, punto de vista que se ha transmitido como un punto ciego, el que no se ve. La cuestión de la diferencia sexual, es decir, la cuestión de la mujer, vuelve a aparecer justo al final. Tal vez para recordarnos que no ha dejado nunca de estar. A lo largo del polílogo la figura de mujer ha aparecido para hacer temblar la visión única, como otro punto de vista no visto, como una visión ciega. Temblor de la visión con las lágrimas. Unas lágrimas a las que parece resistirse el hombre. Ciego el pensamiento tradicional, de todas las maneras, a la visión de la mujer.

3.1.6. En ce moment même dans cet ouvrage me voici

Continuamos con las voces de la deconstrucción que se dejan oír bajo la forma del polílogo. En este texto²⁷⁷ el polílogo parece más bien un diálogo que mantuviesen un lector de la obra de Derrida y una interlocutora, una voz femenina que, desde la indeterminación característica del nuevo género, puede representar tanto a una mujer como la voz de la obra en Lévinas, como el origen del lenguaje (*l'origine*, femenino en francés), etc... Como venimos observando, tanto el contexto como el contenido del discurso de la voz que habla nos remiten a cierta imposibilidad para asignar nombres, para realizar identificaciones, para determinar quién o qué se esconde tras el guion nivelador e introductor. No obstante hemos de realizar ciertas matizaciones en cuanto a la estructura general de este texto concreto. Su forma de polílogo nos viene marcada precisamente por ese guion y por ese dirigirse al otro en el texto que comienza así:

— Il aura obligé.

A l'instant même, tu m'entends, je viens de le dire. Il aura obligé. Si tu m'entends, déjà tu es sensible à l'étrange événement. Tu n'as pas été visitée mais comme après le passage d'un visiteur singulier tu ne reconnais plus les lieux, ceux-

²⁷⁶ *Op. cit.*, p. 129.

²⁷⁷ Derrida, J.: « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », en Derrida, J.: *Psyché. Invention de l'autre*, ed. cit., pp. 176-202. Primera versión publicada en la obra colectiva *Textes pour Emmanuel Lévinas*, J. M. Place Ed., 1980.

là même où la petite phrase pourtant, d'où vient-elle ? qui l'a prononcée ? laisse encore égarée sa résonance.²⁷⁸

Pero en este texto las intervenciones de los participantes en esta conversación son mucho más largas que en los polílogos que hemos visto hasta ahora y, además, su forma de comunicarse es mucho más directa. Aquí parece no quedar duda respecto a que mantienen una conversación. Sin embargo, como vemos en este primer fragmento, desde el comienzo vamos a asistir a un espectáculo de ilusionismo y de ventriloquia, puesto que no vamos a poder determinar más allá de esta pequeña frase propuesta, pronunciada, leída tal vez, acaso escuchada por ese interlocutor femenino, ni su origen, ni su contexto definido, ni por supuesto, su nombre. Ningún análisis exhaustivo de la frase propuesta nos da ninguna indicación precisa, ningún dato objetivable, más allá de ese pronombre masculino o neutro bajo el cual el sujeto se nos anuncia en un juego de sustituciones. *Il* se transforma en este polílogo en E.L., iniciales de Emmanuel Lévinas y a partir del momento en que el nombre de Lévinas es así nombrado, estas vendrán a sustituir en casi todo el texto al nombre propio. La traducción al castellano de Patricio Peñalver²⁷⁹ marca de forma inequívoca el pronombre *Il* como masculino. En castellano, si traducimos por *El*, el juego del pronombre cobra más fuerza al coincidir las iniciales y el pronombre. Sin embargo, en francés este juego no es posible, tan sólo queda la posibilidad de jugar con la sustitución de las iniciales por el nombre, como un acróstico, un secreto enigma que guarda el nombre mientras lo muestra. La indeterminación de la frase en francés, en cuanto que *Il*, el pronombre, puede ser tanto pronombre masculino como neutro, se acentúa. No obstante, el nombre se desliza, se muestra sin poder evitarlo.

— [...] *Il* aura obligé. Si éloigné qu'il reste, il y a certes du contexte à cette phrase.

Tu l'entends résonner, en ce moment même, dans cet ouvrage.

Ce que j'appelle ainsi – cet ouvrage – n'est pas, surtout pas, dominé par le nom d'Emmanuel Lévinas.

Il lui est plutôt, en intention, donné. Il est donné selon son nom, en son nom autant qu'à son nom. Il y a donc des chances multiples, des probabilités, tu ne peux éviter de t'y rendre, pour que le sujet de la phrase « *Il* aura obligé », ce soit Emmanuel Lévinas.²⁸⁰

²⁷⁸ *Op. cit.*, p. 159.

²⁷⁹ Derrida, J.: « En este momento mismo en este trabajo heme aquí », en *Cómo no hablar. Y otros textos*, ed. cit., pp. 81-116.

²⁸⁰ Derrida, J.: « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », ed. cit., p. 161.

Pero el inquietante efecto de indeterminación, de imposible asignación de identidades controlables y definidas se extiende también hacia el receptor/receptora de esta frase.

— [...] Je me demande d'où vient que je doive m'adresser à toi pour dire cela. Et pourquoi, après tant d'essais, tant d'échecs, me voici obligé de renoncer à la neutralité anonyme d'un discours proposé dans sa forme du moins, à n'importe qui, prétendant se dominer lui-même et son objet dans une formalisation sans reste ? Je ne prononcerai pas ton nom, je ne l'inscrirai pas non plus mais tu n'es pas anonyme au moment où me voici te disant cela, *l'envoyant* vers toi comme une lettre, te la donnant à entendre ou à lire, te la *donner* m'important infiniment plus que ce qu'elle pourrait transmettre au moment où j'en reçois de toi le désir, au moment où je me laisse par toi dicter ce que je voudrais te donner de moi-même. Pourquoi? Pourquoi en ce moment? ²⁸¹

Tenemos ya algunos elementos decisivos para nuestra lectura, al menos, en cuanto a la identidad de la interlocutora, sabemos que tiene un nombre, que no es anónima para aquél que se dirige a ella desde un discurso que deja su neutralidad. Por lo tanto, ella, su deseo, su voluntad, es la que hará decir, dictará aquello que se dice, aquello que el que habla dice pero que « *Il aura obligé* ». De este modo nos encontramos en el centro de un triángulo desde el que se trazarán líneas hacia cada uno de sus vértices haciendo surgir de ello una pirámide triangular cuyas aristas esconderán los nombres de los pronombres, y en cuyas caras estarán escritos todos los nombres de lo mismo y lo otro que se enfrentan: el origen del lenguaje, la obra, el otro, Dios, pero también, la falta, la escritura, el cuerpo, la responsabilidad, la libertad, la ética, el nombre, el Pro-nombre, la violencia... Y todo en este mismo momento, momento que tensiona el tiempo, en ese mismo momento que no es este mismo momento, pero que no puede, desde su singularidad, dejar de repetirse, de rehacerse, siempre el mismo y siempre diferente. Esta seriación como posibilidad de repetición de lo mismo siempre como lo otro, es inherente a la obra de Lévinas, porque es inherente al lenguaje cuya esencia, para Lévinas, es, « probablemente »²⁸², responsabilidad. Es lo que aquí se nombra como la Relación, con mayúsculas, pues es la relación del Alma y lo Absoluto, que tiene lugar, para Lévinas, en el lenguaje de la tematización.

Desde el comienzo del texto, éste se encuentra dirigido a alguien que puede responder a ese uso del género gramatical femenino. No resulta fácil, por lo tanto, el juego de las identificaciones, como tampoco descifrar la necesidad de referirse en femenino a ese interlocutor, a esa destinataria, y al mismo tiempo, autora del texto, del cuerpo del texto. De ella, a pesar de no ser anónima, se guarda el secreto de su nombre. No sabemos quién o qué

²⁸¹ *Op. cit.*, pp. 161-162.

²⁸² *Cfr. op. cit.*, p. 173.

es. Tampoco resulta fácil abordar este texto en el que la densidad de la tarea deconstructiva recurre a numerosos temas que forman parte de eso que llamamos deconstrucción: don, nombre propio, firma, invención del otro, responsabilidad... Todo ello, en el pliegue de la obra de Lévinas, y fundamentalmente, en relación a la cuestión de la alteridad, del Otro y la relación con el Otro. Una relación que necesariamente pasa por la interpretación, por la lectura del texto de Lévinas y del texto de Derrida, pero también por la responsabilidad de una lectura, la de ella, en la que se re-elabora, se inventa, de nuevo un texto.

— [...] Ta lecture n'est donc plus une simple lecture déchiffrant le sens de ce qui se trouve déjà dans le texte, elle a une initiative (éthique) sans limite. Elle s'oblige librement depuis le texte de l'Autre dont on dirait abusivement aujourd'hui qu'elle le *produit* ou qu'elle *l'invente*. Mais qu'elle s'oblige librement ne signifie aucune auto-nomie. Tu es l'auteur du texte que tu lis ici, bien sûr, cela peut se dire, mais tu restes dans l'hétéronomie absolue. Tu es responsable de l'autre —qui te rend responsable. *Qui t'aura obligée.*²⁸³

Por ello la lectura que viene del otro, un otro que aquí es femenino, es decir, la lectura de una lectora a la que él, E.L., habrá obligado a leer, viene a desencadenar, a movilizar, la cuestión de la diferencia sexual. Por eso ella, esta lectora, era necesaria desde el principio, aunque no pudiésemos entender por qué se encontraba allí. Hacia el final del texto venimos a descubrir cuál era el propósito, uno de los propósitos, del mismo: destacar el hecho de que en la obra de E.L., en la que destaca un pasaje de *Totalité et Infini*²⁸⁴, la obra viene ligada a la figura del hijo, a una figura masculina. A partir de ahí, quien escribe afirma:

— [...] j'interroge le rapport, dans l'Œuvre d'E.L., entre la différence sexuelle — autrui comme autre sexe, autrement dit comme autrement sexué — et autrui comme tout autre, au-delà ou en deçà de la différence sexuelle. Son texte, à lui, marque sa signature d'un « je-il » masculin, chose rare, cela fut noté ailleurs, « au passage », il y a longtemps, par un autre.²⁸⁵

Destacar dos cuestiones respecto a esta cita. La primera, en relación a la posibilidad de atribuir esta afirmación sobre la obra de Lévinas a Derrida. La atribución se realiza por derivación, a través de una cita que difiere la identidad del autor de este texto. Ese « *par un autre* » nos remite a una cita que se coloca entre paréntesis a continuación de *L'écriture et la*

²⁸³ *Op. cit.*, p. 176.

²⁸⁴ Lévinas, E.: *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. La Haye, Nijhoff, 1961.

²⁸⁵ Derrida, J.: « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », ed. cit., p. 193.

*différence*²⁸⁶ y por lo tanto, pone en cuestión la autoría del presente escrito, puesto que el autor de éste parece reconocerse distinto de ese « otro ». Este gesto responde tanto a la indeterminación característica del polílogo, como a esa distancia que el texto establece respecto de su autor, a esa interrogante que está también presente en esta lectura respecto a la cuestión de la Obra, y a la potencia creadora de la lectura que hemos señalado. Esta es la voz femenina que incorpora el polílogo. Al comienzo de esta intervención quedó claro, pues en su diálogo con los participantes en esta conversación dice:

— Je savais. En écoutant je me demandais pourtant si j'étais comprise, moi, et comment arrêter ce mot : comprise. Et comment l'œuvre me savait, ce qu'elle savait de moi.²⁸⁷

La segunda cuestión nos remite de forma decidida a la cuestión de la diferencia sexual y en ella podemos distinguir en principio dos formas diferentes de plantear la diferencia sexual respecto del Otro. El texto viene a argumentar que Lévinas ha secundarizado la cuestión de la diferencia sexual respecto de ese Otro. Esto es, que el otro sexuado es secundario al otro no marcado sexualmente. Sin embargo, en este otro no marcado sexualmente es donde encontramos la neutralización que esconde lo masculino:

— [...] Or la différence sexuelle une fois subordonnée, il se trouve toujours que le tout autre qui n'est pas encore marqué se trouve être déjà marqué de masculinité (il-avant il/elle, fils-avant enfant fils/fille, père-avant père/mère, etc.) Opération dont la logique m'a paru aussi constante (dernier exemple en date, la psychanalyse freudienne et tout ce qui y fait retour) qu'illogique, mais d'un illogique qui aura rendu possible toute logique et l'aura ainsi marquée – depuis qu'elle existe comme telle – de ce « il » prolégoménal. Comment marquer au masculin *cela même* qu'on dit antérieur ou encore étrange à la différence sexuelle? Ma question sera plus claire si je me contente de citer. Non pas tous ces passages où il affirme la féminité comme une « catégorie ontologique » (« Le féminin figure parmi les catégories de l'Être »), geste dont je me demande toujours s'il me comprend contre une tradition qui m'aurait refusé cette dignité ontologique ou, mieux que jamais, dans cette tradition profondément répétée.²⁸⁸

Descubrimos ahora, de esta manera, que es ella quien lleva el discurso, por eso, esa alusión a un « otro » en la cita anterior a ésta. Quien escribe es ella. Y ella, además de descubrirnos el carácter masculino que oculta ese Otro anterior a las determinaciones

²⁸⁶ « Notons au passage, à ce sujet, que *Totalité et infini* pousse le respect de la dissymétrie jusqu'au point où il nous paraît impossible, essentiellement impossible, qu'il ait été écrit par une femme. Le sujet philosophique en est l'homme [vir] » Derrida, J. : *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, p. 228.

²⁸⁷ Derrida, J.: « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », ed. cit., p. 192.

²⁸⁸ *Op. cit.*, p. 194.

sexuales, nos viene a plantear también una cuestión que no resulta ajena a los debates feministas: la cuestión de la feminidad como algo esencial a la mujer. Cuando la « mujer » o « lo femenino » de este texto se pregunta si es comprendida, lo hace en el doble sentido de formar parte y de ser entendida. Por eso, si Lévinas comprende, es decir, incluye lo femenino entre las categorías del Ser (con mayúscula), estaría dotando a la mujer, a lo femenino de una entidad que la tradición metafísico-ontológica habría siempre negado. Pero por otra parte, si la mujer o lo femenino es comprendido, es decir, entendido, si alguien puede concebir la esencia de lo femenino, de la mujer, la feminidad, es necesariamente al amparo, en el interior de esta tradición que ha definido eso femenino en relación a su opuesto masculino. Por lo tanto lo femenino que aquí toma la palabra no pretende ni el reconocimiento ontológico de su ser-femenino, ni el reconocimiento de una esencia de lo femenino, de la feminidad.

Pero este femenino puede llevar a cabo otra tarea. La feminidad vendría a plantearse como el origen de la diferencia sexual, entendida esta como momento segundo en la constitución de la alteridad. Si esta alteridad estaba definida, antes de cualquier definición, ya como masculina, el momento de la diferencia sexual vendría determinado por la introducción de lo femenino como elemento diferenciador. De este modo, lo femenino vendría a constituir el establecimiento de la diferencia sexual como tal.

— [...] Désexualiser le rapport au tout autre [...], secondariser la sexualité par rapport à un tout-autre qui ne serait pas en lui-même sexuellement marqué [...], c'est toujours secondariser la différence sexuelle comme féminité.²⁸⁹

Y esa feminidad se convertiría a su vez en lo completamente otro, en la causa de lo completamente otro que estaba marcado con el *Pro*-nombre *Il*, según un efecto de heteronomía. De tal modo que ella escribía el texto desde el principio, y el enunciado inicial debería leerse, ahora, justo al final como:

— Elle aura obligé.

Pero esta heteronomía que transforma el enunciado, y que nos hace leer el texto desde ella, no supone una mera inversión de las relaciones de dominación entre ella/él.

— [...] Car enfin la dérivation de la féminité n'est pas un mouvement simple dans la sériature de son texte. Le féminin y est aussi décrit comme une figure du tout autre. Et puis nous avons reconnu que cette œuvre est l'une des premières et des rares, dans cette histoire de la philosophie à laquelle elle n'appartient pas simplement, à ne pas feindre d'effacer la marque sexuelle de sa signature : dès lors,

²⁸⁹ *Op. cit.*, p. 197.

il serait le dernier surpris par le fait que l'autre (de tout le système de son dire de l'autre) soit femme et le commande depuis cette place. Aussi ne s'agit-il pas de renverser les places et de mettre, contre lui, la femme à la place du tout autre comme *archè*. Si ce que je dis reste faux, falsificateur, fautif, c'est aussi dans la mesure où la dissymétrie (je parle depuis ma place de femme et à supposer qu'elle soit définissable) peut aussi renverser la perspective et laisser le schéma intact.²⁹⁰

Este acto fallido en el que la disimetría no cambia nada más que un término por otro en la estructura, en el caso de la mujer, de la feminidad, se incrusta también en el esquema de dominación de esa estructura que se extiende, no sólo como cuestión ontológica, sino que ha marcado la dominación política y la organización social. Este planteamiento da lugar a la movilización de ese fundamento, a la socavación de los cimientos falogocéntricos del pensamiento que sostienen el edificio. En este momento, la lectura de Derrida se inscribe en este texto, en el *corpus* legible de la obra de Lévinas. ¿Podemos extrapolar apresuradamente aquello que parece que se dice de la feminidad en este texto que comenta Derrida? ¿Podemos incluso afirmar que es Derrida quien lo dice? ¿Y aquello que dice? ¿No es una mujer quien habla? ¿Puede Derrida hablar como una mujer? ¿Escribir como una mujer?²⁹¹

La indecidibilidad no nos obliga a vivir en la indecisión ni en la indeterminación permanente. Ella, la indecidibilidad, nos habrá obligado, a nosotros, lectores o lectoras de este texto, a reconocer las dificultades de la lectura misma. Nos habrá obligado a leer de otra manera, haciéndonos responsables, en último término, de nuestra propia lectura, al comprendernos en ella, al mostrarnos los efectos de heteronomía del texto. Por lo tanto, no hay parálisis posible que surja de la indecidibilidad. La deconstrucción nos sitúa ante las dificultades que toda decisión implica, revelándonos algunas de las dificultades y contradicciones que encierran los textos en los que ésta trabaja. No nos llevaría en ningún modo a un nuevo nominalismo. Al menos en aquello que puede ser o no atribuido a Derrida habría que no leer apresuradamente, habría que leerle, al menos, para aprender a leerle.

Como colofón a esta lectura de la obra (con todas las salvedades sobre este término que se han realizado en el polílogo) de Lévinas, Derrida nos ofrece una especie de « oración » escrita en mayúsculas, separadas las frases por un signo (~). El polílogo, las intervenciones de estas voces, concluyen de este modo:

— [...] Si la différence féminine préscellait, peut-être et presque illisiblement, son œuvre, si elle devenait, au fond du même, l'autre de son autre,

²⁹⁰ *Op. cit.*, p. 198.

²⁹¹ Cfr. « Voice II », ed. cit., 1992.

aurai-je alors déformé son nom, à lui, en écrivant en ce moment, dans cet ouvrage, ici même « elle aura obligé » ?

— Je ne sais plus si tu dis ce que dit son œuvre. Ça revient peut-être au même. Je ne sais plus si tu dis le contraire ou si tu as déjà écrit tout autre chose. Je n'entends plus ta voix, je la distingue mal de la mienne, de tout autre, ta faute me devient illisible tout à coup. Interromps-moi.²⁹²

3.1.7. Voiles

Voiles es una obra conjunta de Hélène Cixous y Jacques Derrida. La obra está formada por dos textos independientes, el de Cixous titulado « Savoir » y el de Derrida « Un ver à soie ». Aunque son independientes Derrida redacta su texto una vez que ha leído el de Hélène Cixous. El libro incluye también seis dibujos de Ernest Pignon-Ernest que representan, en blanco y negro, fragmentos de tejidos, pliegues, rostros y manos cubiertos parcialmente por estos tejidos. En este libro se moviliza nuevamente la cuestión del género, volviendo a encontrar la dificultad de adscribir el mismo a un género definido. El texto de Hélène Cixous es un relato/poema autobiográfico en el que narra el impacto emocional y lo que desencadena en ella la recuperación de la visión tras una operación quirúrgica que la libera de una miopía extrema. El texto de Derrida se sitúa en este género parodiado del polílogo que venimos trabajando, pues comparte las características que hemos señalado, comunes a todos los que hasta ahora hemos analizado. Sin embargo *Un ver à soie* se nos ofrece también como un Cuaderno de Viaje-Memorias. En la introducción que realiza Mara Negrón de la edición en castellano²⁹³ define *Un ver à soie*:

El *cuaderno de viajes* fue escrito durante una travesía por América Latina en 1995. Éste se divide en tres partes: Buenos Aires del 24 al 29 de noviembre de 1995, Santiago de Chile-Valparaíso del 24 de noviembre al 4 de diciembre de 1995, São Paulo del 4 al 8 de diciembre de 1995. [...] El texto se presenta como un viaje de a dos, dos como dos mallas por lo menos, que se entretajan.²⁹⁴

« Un ver à soie » lleva como subtítulo « Points de vue piqués sur l'autre voile ». Podemos leer el texto como un intercambio de puntos de vista con Hélène Cixous, al mismo tiempo que un intercambio de puntos de vista entre los participantes del polílogo, con la

²⁹² Derrida, J.: « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », ed. cit., p. 201.

²⁹³ Derrida, J. y Cixous, H.: *Velos*, México, Siglo XXI, 2001. Trad. de Mara Negrón.

²⁹⁴ Negrón, M.: « Una lectora des-velada. (A manera de un prólogo a la traducción) », ed. cit., p. 15 (El subrayado es nuestro).

visión y todas las cuestiones asociadas a ella²⁹⁵ como tema. El velo y la vela se elevan sobre la visión, como elementos que ocultan, que velan, que tapan, que esconden. De este modo vemos también surgir la cuestión de la verdad, de cierta idea de verdad que se deslizará, sobre todo, a propósito de la diferencia sexual.

Cada una de las secuencias temporales comienza por una flecha, a continuación, los guiones vuelven a marcar el ritmo de las intervenciones. Los guiones y las flechas se van sucediendo con su ritmo particular, sin ningún criterio definido ni regla de uso. Para esta lectura situamos a Derrida como el firmante de cada uno de estos textos introducidos por la flecha. Así, este cuaderno de viaje-polílogo desde el punto de vista del género, podría tener también la consideración de texto autobiográfico²⁹⁶. En estas introducciones precedidas de ese signo, la flecha, Derrida comparte recuerdos de infancia, datos de su vida cotidiana, reflexiones de carácter íntimo... De la indeterminación característica del polílogo, al menos en este, Derrida parece poder situarse como una de las voces. Sin embargo, la temática propia del texto, la interrogación que plantea sobre la cuestión de la ipseidad, de la posible construcción de un sí mismo como sujeto subyacente, pone el acento en la indeterminación aunque pueda ser firmado el texto, aunque situemos a Jacques Derrida como el firmante de cada uno de los textos que introducen estos signos (→). La multiplicidad de géneros en cohabitación en el mismo texto hacen que el género en este polílogo sea desbordado al mismo tiempo que inventado. En este exceso de género, la diferencia sexual nuevamente vuelve a aparecer, interviniendo de modo relevante. Varias cuestiones se yerguen dando forma al mástil que sostendrá esta vela tendida de la diferencia sexual. Esta vela que es en primer lugar un tejido.

La introducción al polílogo comienza con la evocación de un recuerdo de niñez en la que el recuerdo de las mujeres de la familia tricotando y, sobre todo, menguando (*diminuer*) con agujas a dos manos, proporciona la matriz trópica. Tejer y menguar, un solo hilo conforma un tejido que crece y mengua para adaptarse a la forma requerida. Trabajo de

²⁹⁵ En ese sentido « Un ver à soie » podría inscribirse, leerse, como un pliegue de *Mémoires d'aveugle*. Un pliegue en el que la cuestión de la mujer que en esta última obra quedó como una trama innombrada sobre la que la cuestión de la visión se fue tejiendo viene ahora a desarrollarse.

²⁹⁶ Plantear la autobiografía, como género literario, presenta serias dificultades en el contexto de la obra de Derrida. Son numerosos los trabajos en los que Derrida cuestiona el planteamiento de una subjetividad como sí mismo identificable, como sujeto, autor o simplemente como substrato de la identidad del sí mismo. Toda la temática del nombre que hemos podido leer en *Kbôra* o en *Sauf le nom*, recorre su obra y viene a cuestionar este sujeto. Para Derrida, escribirse, si es posible, es siempre un movimiento que viene de otro, de un reconocerse otro en la escritura. Y la vida no puede ser entendida más que como *la vida la muerte*, en la apertura de un duelo, la escritura de sí mismo. No hay autobiografía, sólo hetero-tanatos-grafía. Por eso este cuaderno de viaje, polílogo, que introduce la cuestión del *soi*, nos invita a un viaje, las etapas de un duelo que anuncia la muerte, la muerte del *soi*.

mujeres. Evocación de Penélope: la mortaja, la astucia, la muerte y la espera. También del veredicto con el que se inicia este primer viaje hacia Buenos Aires.

→ **Avant le verdict, le mien**, avant que, tombant sur moi, il ne m'attire avec lui dans la chute, avant qu'il ne soit trop tard, ne point écrire. Point final, un point c'est tout. Avant qu'il ne soit trop tard, s'éloigner au bord du monde comme un animal blessé à mort. Jeûne, retrait, départ, aussi loin que possible, s'enfermer avec soi en soi, tenter de se comprendre enfin, seul et soi-même.²⁹⁷

En esta introducción en la cual se nos presenta antes que nada, antes que todo, *le verdict*, marcado, señalado, destacado, tejido con el hilo del recuerdo, « *avec soi en soi* » o « *avec soie en soie* », homofonía que requiere de la escritura, si no es demasiado tarde, « *ne point écrire* ». Veredicto, etimológicamente proviene del latín, *vere*, con verdad, *dicto*, lo dicho. Por lo tanto, desde la primera línea de este texto nos situamos en la cuestión de la verdad y del discurso. Pero la primera frase nos sitúa realmente *antes* del veredicto, y en un contexto muy definido: *le mien*. El título nos proporciona el marco contextual, *Un ver à soie*, un gusano de seda, que en la voz, sin la escritura, nos desplaza homofónicamente hacia una verdad (*ver*) a sí mismo (*à soie*), en una introspección que coloca la reflexión sobre un tejido jalonado por las estaciones de este viaje, que no será otra cosa que un viaje interior. Multitud de engranajes que nos harán izar las velas desde el puerto del *veridictum*, la veladura de la verdad, que siempre requiere de una espera. Pues un veredicto siempre viene del otro, de otra instancia o institución, y siempre, sobre todo en el contexto significativo del derecho, tras el tiempo de una deliberación.

No olvidemos el subtítulo: *Points de vue*, la visión como uno de esos engranajes de este velero en el que se ha embarcado ese *soi*; *piqués*, la referencia textil, la costura, la labor, las agujas y el hilo; *sur l'autre voile*, indeterminación genérica que provoca la confusión, velo/vela. La diferencia sexual, la gramática de esta diferencia extendiéndose entre estos tejidos, nos inscribe en la lengua francesa, *la voile* y *le voile*. Sólo cambia el género gramatical, la palabra se mantiene intacta. Una misma palabra, invariante, que se deja transformar por la diferencia de género del artículo. Y una diferencia que vuelve a ocultarse en el plural, *les voiles*, manteniendo juntas todas las diferencias significativas que la palabra posee. Además de aquellas suplementarias que la retórica proporciona. Una retórica que trabaja el tejido de « *voile* ».

— [...] Et, par ce maillage désormais imprenable, laisser encore la rhétorique s'approprier le vrai du verdict. Une trope viendrait encore lui dicter le dire-vrai de

²⁹⁷ Derrida, J.: « Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile », ed. cit., p. 25.

son *verdictum*, de ce verdict qui semble avoir été au commencement, comme votre premier mot. En vertu de ce verdict étrange, sans vérité, sans véracité, sans véridicité, on n'atteindrait plus jamais à la chose même, on n'y toucherait surtout pas. Pas même au voile derrière lequel une chose est supposée se tenir, pas même au voile devant lequel nous soupignons ensemble, nous sommes ensemble à soupigner. Pour la même cause, une cause commune. Ah, quelle fatigue, comme je voudrais enfin toucher²⁹⁸ « voile », le mot et la chose qu'on nomme ainsi, la chose même et le vocable ! Je voudrais non seulement les voir, voir en eux, vers eux ou à travers eux, le mot et la chose, mais tenir à leur sujet un discours qui touche enfin, en un mot un discours « pertinent » qui les dise proprement, même s'il ne donne plus rien à voir.²⁹⁹

Este tropo o metáfora que se desliza es ese recuerdo. Mujeres tricotando, tejiendo la verdad de un veredicto que no acoge ninguna verdad, autenticidad o exactitud. La verdad se sitúa entre las mujeres y el discurso en ese tejido elaborado punto a punto (*maille*) con hilo (*fil de laine*) y agujas. Las mujeres de la familia, como si ese tejido de la verdad fuese una herencia femenina, una herencia que viene de lo femenino. En el discurso sobre la verdad siempre un velo. Desde el principio, ese velo interpuesto en la identidad subjetiva del sí mismo. Un velo que ha de retirarse, romperse, rasgarse, para dejar ver lo que se guarda tras él. La conversación sobre el veredicto se dirige en un primer momento hacia este velo, recordando pasajes bíblicos del velo del Templo. Dios y sus mandatos, interponiendo velos que se extienden también entre uno mismo y los demás. Este velo se extiende en la subjetividad, en la intersubjetividad y en la trascendencia, en la relación de ese *soi*, consigo mismo, con los demás y con eso denominado Dios. Y entre todos ellos el tejido del velo, tejido por las mujeres, aunque sea ordenado por Dios. Un tejido, un texto, un velo, un discurso. Retirar el velo, es destruirlo, « *ne point écrire* ».

— Mon pauvre, mon pauvre, en finir avec le voile aura toujours été le mouvement même du voile : dé-voiler, se dévoiler, réaffirmer le voile dans le dévoilement. Il en finit avec lui-même dans le dévoilement, le voile, et toujours en vue d'en finir dans le dévoilement de soi. En finir avec le voile, c'est finir avec soi. Est-ce là ce que tu attends du verdict ?³⁰⁰

La sericicultura, la cría y el cuidado de estos gusanos de seda que representan el cuidado de uno mismo, *la culture du ver à soie*. Un proceso que exige tiempo, paciencia, *attendre sans horizon*³⁰¹, espera del otro que viene sin avisar, sin esperararlo. El veredicto siempre viene del otro. Y en esta obra conjunta, el texto de Hélène Cixous se injerta en el tejido del texto

²⁹⁸ Cfr. Derrida, J.: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, ed. cit.

²⁹⁹ Derrida, J.: « Un ver à soie », ed. cit., pp. 26-27.

³⁰⁰ *Op. cit.*, p. 30.

³⁰¹ *Op. cit.*, p. 34.

de Derrida. Ese *Savoir*, que es un saber al mismo tiempo que un darse a ver, introduce en la conversación del polílogo otro velo, el interpuesto en la visión de Hélène Cixous. Un velo doble. Por un lado, la miopía que impide la visión, por otro, el velo que ha ocultado esta miopía durante más de treinta años. Y la cirugía/confesión que levanta el velo, que devuelve la visión y la anula en el mismo movimiento. La verdad vuelve a incorporarse a la conversación, ahora es Hélène Cixous quien hace punto. Y Derrida confiesa también, confiesa estar cansado, fatigado de la verdad y del velo de la verdad. Cansado de trabajar el tejido de este velo, como un controlador de calidad de esta fábrica de la verdad.

→ [...] Protestation, attestation, testament, dernière volonté, manifeste contre le linceul : je ne veux plus écrire sur le voile, m'entendez-vous, à même le voile ou à son sujet, autour de lui ou dans ses plis, sous son autorité ou sous sa loi, en un mot ni sur lui ni sous lui. Avec d'autres *Schleiermacher* en tous genres j'ai usé et abusé de la vérité – comme non-vérité bien sûr, voyons, *et passim*, et de la révélation et du dévoilement comme voilement, bien sûr, dans tant et tant de langues. Allez voir si je mens.³⁰²

[...] La voilure aura habillé toute mon histoire, et les voiles de tous les sexes, les voiles de tous les genres, plus amples qu'aucune voilage de mes textes qui pourtant n'ont rien fait d'autre que tenter de les envelopper à leur tour et de les empocher, de mettre toute l'histoire de notre culture comme un mouchoir de poche dans une poche. Mais en vue de mettre encore un autre mouchoir par-dessus : plus grand et plus petit que tout, en versant des larmes au-delà de l'être, sauf –³⁰³

Velos de todos los sexos y de todos los géneros. Eso es lo que venimos señalando desde el principio de este trabajo, cómo el trabajo, el tejido, el texto que ha elaborado Jacques Derrida, en torno a la historia de la verdad, del pensamiento, del logos, se ha nutrido con la diferencia, con la heterogeneidad de todos los sexos y todos los géneros. Y para eso ha tenido que trabajar incesantemente ese velo de la verdad, menguar esa verdad del velo, que deja a la

³⁰² *Op. cit.*, p. 41. Para reforzar ese reto Derrida introduce una larga nota en la que explica mejor las causas para esta fatiga y al final de la misma nos conduce hacia su obra: « Voilà de quoi je m'autorise, dans ma grande fatigue (grande, croyez-moi, voyez-vous), pour renvoyer à certains de mes ouvrages encore pénélépéens ceux et celles qui veulent voir si je mens quand je dis que j'ai déjà trop écrit sur le voile, à son sujet, thématiquement, intarissablement, et tissé à même le voile, par exemple dans tous les textes de Heidegger, ce qui est loin d'être ici insignifiant, dans *La dissémination* (d'abord dans "La pharmacie de Platon" qui commence par *Istos* ou le tissu du textile, et surtout dans "La doble séance", court traité du voile, de l'hymen, de l'aile ou de la paupière, etc., et court traité en "ver", c'est-à-dire joué selon la syllabe, le vocable ou les lettres "ver", le "ver" versifié ou vitrifié, exposé en vitrine dans tous ses états), dans *Éperons*, plantés dans les "voiles en tous genres", et dans *Glas*, *La carte postale*, *D'un ton apocalyptique...*, *Mémoire d'aveugle*, etc. De quel pas repartir aujourd'hui, c'est la question de ce voyage.» *Ibidem*.

³⁰³ *Op. cit.*, p. 42.

« Cosa misma »³⁰⁴ intacta. La historia del velo, de la verdad y los velos, no puede ser contada sin la mujer.

— [...] faute d'avoir su trop bien faire ce qui commence à bien faire avec les voiles en tous genres, comme si apparemment le sort de l'humanité, de la soi-disant humanité qui serait née avec la pudeur, la retenue, la *Verhaltenheit*, la nudité, le savoir-mal, le savoir du mal, l'arbre de la connaissance, le péché, la chute ou le *Verfallen*, donc le voile, comme si le sort de l'humanité allait encore dépendre aujourd'hui de qui détient le pouvoir sur les femmes quant au voile.³⁰⁵

La historia de la humanidad interrogada, puesta en cuestión mediante este velo que oculta a la mujer y que la caracteriza. El poder sobre las mujeres en cuanto al velo. La historia de esta humanidad que comienza con una falta femenina, pues el hombre pierde sus privilegios en la tradición bíblica, a causa del pecado de la mujer, de la seducción de la mujer, de la caída de la mujer. Velos de cualquier género, de todos los géneros, tendidos sobre la mujer que se convierte en fabricadora de velos, en lo que oculta el velo y en el velo mismo.

Retomemos el inicio del viaje y el recuerdo de la niñez. Derrida continúa rememorando, en este viaje interior otra vez un recuerdo textil,

→ **Textile, tactile, tallith : arracher mon tallith à toute histoire de l'œil, au vol de l'usure absolue.** Car après tout : avant l'expérience de ce qui reste à voir, mon tissu de référence ne fut ni un voile ni une toile, ce fut un châle. [...] Voilà une autre peau, mais incomparable à aucune autre peau, à aucun vêtement possible. Elle ne voile ou ne cache rien, elle ne montre ou n'annonce aucune Chose, elle ne promet l'intuition de rien. Avant le voir et le savoir, avant le pré-voir et le pré-savoir, elle se porte en mémoire de la Loi.³⁰⁶

Este chal no es un velo, no ejerce las funciones del velo. Es anterior a todo ello, pero llega marcado por quien lo ha llevado y marcando a quien lo ha de llevar. Este chal de oración viene a identificar a quien lo lleva, heredado, pues el chal, como la Ley, como la oración, se ha transmitido de padres a hijos, de Dios padre, a sus hijos. El chal envuelve un cuerpo que parece entonces apropiarse de su corporeidad, marcar sus límites, acentuar su mismidad en la herencia que recibe. Este chal envuelve la pregunta inicial.

→ [...] On ne dit « mon châle à moi » qu'à obéir à l'ordre de Iahvé. Et à commencer par se demander : qui suis-je, moi qui ai déjà dit « me voici » ? Qu'est-ce que le soi?³⁰⁷

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Op. cit.*, pp. 42-43.

³⁰⁶ *Op. cit.*, p. 44.

³⁰⁷ *Op. cit.*, p. 45.

Y el chal, al mismo tiempo, desplaza el veredicto, lo sustituye por la bendición. No hay una verdad que esperar que otro dicte. Lo bien dicho frente a lo dicho verdadero, en un lenguaje intencionalmente ingenuo, remitiendo a una etimología en su sentido más reducido. De ahí a la amplitud de los términos veredicto y bendición. Ambos relacionados con la ley, divina o humana. Tanto una como otra coinciden en excluir a la mujer. En la tradición judía de la que nos habla Derrida nos refiere el ejemplo del día del Gran Perdón, en el que un padre puede bendecir a dos hijos pero no a una hija, o la separación en las sinagogas donde las mujeres, hijas y hermanas no comparten espacio con los hombres, así como el pasaje del Deuteronomio (XXII, 5), que habla de la prohibición de las mujeres de vestir ropas de hombres y a los hombres de mujeres. La bendición, como el talit, pasa de padres a hijos excluyendo a la mujer. En este cuaderno de viajes, el recuerdo de mujeres haciendo punto ha iniciado y marcado la retórica del discurso de la verdad del velo. Y esta primera etapa finaliza recordando cómo la tradición, del talit y del velo, ha mantenido a la mujer excluida tanto del veredicto como de la bendición. En el discurso que estas tradiciones han enarbolado, ya sea el veredicto o lo bendito, la mujer es depositada en el borde de lo dicho, en el misterio de lo no dicho, incorporada ya al discurso de lo conocido, siempre velada, cubierta con el velo, nunca con el talit.

En este cuaderno de viajes-polílogo, Hélène Cixous, quien comparte estos *Voiles*, forma parte también de la obra de Derrida, es otra voz en esta conversación, incorporada al texto como una referencia explícita. Derrida cita *Savoir*, estableciendo un diálogo con el texto, con Hélène Cixous y con otras obras en las que ella ha tratado, mencionado, utilizado, el velo o la vela. Un velo/vela que se ha tejido envolviendo un cuerpo de mujer. En su lectura de la obra de la amiga, así nombrada, que precede a su texto, Derrida destaca las inflexiones y la resonancia que la V, consonante de *Savoir*, tiene en el texto. Un texto recorrido por innumerables palabras que contienen esta consonante. Derrida las recopila en una larga nota para señalar una ausencia, una ausencia significativa:

→ [...] Omis, car un mot est omis, je dis bien omis, omis sans doute à dessein, *la voile* n'est pas nommée. Est-ce à dire qu'il n'y a pas la voile ? Et que *Savoir* l'ignore ? Non, *Savoir* sait l'ignorer de sa docte ignorance.

La voile, este femenino, homónimo en francés de *le voile*, marcada sólo por la diferencia de sexo que señala el artículo, nos acerca a una larga reflexión sobre la feminidad en el psicoanálisis. Derrida realiza una primera aproximación a Freud a través de la temática del

tejido y la mujer, al hilo de la técnica del trenzado que en *La feminidad*³⁰⁸ Freud describe como característica de la mujer. El tejido de esta trenza necesita la invención de una técnica encaminada a ocultar, disimular, la carencia de pene. Este tejido del cuerpo, el vello púbico como el material del tejido, se asocia en la tradición y sobre todo con el psicoanálisis, a la mujer, a lo femenino. El pudor, característica que se identifica también con lo femenino, con la mujer, revelaría esa pretensión de ocultamiento. Sólo hay una libido para el psicoanálisis y es masculina. La mujer tiene que ocultar y ocultarse su carencia de pene trenzando el velo del vello púbico. Pero esta ocultación ni siquiera respondería a un descubrimiento, no sería el invento de la mujer, sino que daría lugar simplemente a un acto de imitación. Imitación de una *Naturaleza* que ya ha dotado al vello púbico de esa función. De este modo, la técnica del trenzado sería sólo un artificio de la mujer, la sofisticación del velo y no el descubrimiento ni la invención del mismo. Artificio que pretende la ocultación de la carencia, como ese velo o cortina que ocultaba en el templo el secreto del vacío, o como el velo del Saber.

— [...] Un savoir absolu ne s'accommodera jamais de cette unique séparation, à savoir qu'au lieu voilé du Tout Autre, rien ne se présente, qu'il n'y ait là Rien qui soit, rien qui soit présent, rien qui soit au présent.³⁰⁹

Derrida reconoce que la conclusión freudiana merecería un análisis que califica de « interminable ». La conclusión de Freud a la que Derrida hace mención³¹⁰ viene a dejar en manos del lector la decisión del posicionamiento, viene a decir al lector que si éste rechaza los argumentos que expone entonces él, Freud, se encontraría desarmado. Curiosa conclusión que nada concluye. En lo que Derrida viene a describir como una especie de confesión ficticia³¹¹, retórica discursiva, literaria, que vendría a redoblar el efecto de la argumentación. Derrida rechaza entrar en el debate de la argumentación freudiana. Tantos tópicos y lugares comunes velados para ocultar o descubrir la verdad de la mujer. Su propuesta es otra bien distinta:

→ [...] Au lieu d'avoir à choisir entre deux côtés, l'un ayant maille à partir avec l'autre, nous devrions savoir nous débrouiller du côté de ce même bord, du côté de la même côte (l'homme la femme) quand elle peut toujours devenir cote

³⁰⁸ Freud, S.: « La feminidad », en *Los textos fundamentales de psicoanálisis*. Barcelona, Altaya, 1993, pp. 515-542.

³⁰⁹ Derrida, J. : « Un ver à soie », ed. cit., p. 33.

³¹⁰ « Si vous rejetez cette idée comme imaginaire [comme un phantasme fantastique, als *phantastisch*], et si vous m'imputez comme une idée fixe (als *eine fixe Idee*) l'influence du manque de pénis sur la formation de la féminité, alors je suis naturellement désarmé (*natürlich wehrlos*)». Freud, S.: « La féminité », cit. por Derrida, J. en *op. cit.*, p. 59.

³¹¹ Una confesión *ficticia* viene a movilizar de nuevo la cuestión del género. Si una confesión es ficticia, ¿sigue siendo una confesión? ¿Se puede confesar sin verdad? ¿Se puede inventar una confesión?

de maille ou cote mal taillée. Il nous faudrait désenchevêtrer, débroussailler, démêler avant d'opposer l'absence à la présence : du Pénis, du Phallus, de la Chose ou de la Cause derrière le Voile.³¹²

Derrida nos propone la lectura o relectura de *Là*³¹³, de Hélène Cixous, para oponer esta visión a la de Freud, para escapar al bucle, para dejar del mismo lado la ausencia. Una ausencia que ha transitado por la historia del pensamiento y que ha configurado eso denominado feminidad. Derrida no se acerca a la feminidad, ni a lo femenino que parece corresponderle, desde ninguna seguridad conceptual. La oposición masculino/femenino provoca que cualquiera de los términos de la misma pueda ser llevado a la misma aporía. Es tan difícil definir la feminidad como la masculinidad. Es decir, sólo deshaciendo la oposición en la que se enarbolan las diferencias, unas frente a otras, es posible escapar al velo. Porque el velo oculta la misma Cosa. Esta investigación del *soi*, al igual que en otros polílogos hemos podido observar, multiplica las posibilidades *ad infinitum*, en cuanto a la identificación del sujeto emisor de la voz y la palabra. La configuración de la sexualidad del *soi*, o la configuración del *soi* mediada por la sexualidad, no responde ya a estereotipos que se hayan fijado ni en una apresurada división anatómica, ni en la psicológica, que, siguiendo a Freud, vendría a sustentarse sobre las características anatómicas y físicas de los cuerpos. La configuración de la feminidad que se elabora en el texto citado de Freud es una elaboración secundaria, en la que se configura como femenino no ya lo propio de la mujer, sino lo opuesto a lo masculino, lo que no puede ser masculino, pero que aspira a serlo. Esta elaboración de un concepto, pues la feminidad aquí viene a ser eso, la construcción de un concepto definitorio, que explique y contenga la multiplicidad, comparte con la metafísica que Derrida ha denunciado desde sus primeras obras una necesidad perentoria de una presencia a sí que dota de significación y contenido al concepto. Lo que la deconstrucción, las distintas deconstrucciones nos vienen mostrando es la imposibilidad de sustentar ese *Saber* sin renunciar a la *cosa misma*. El velo vela y esconde, oculta ese vacío, esa carencia infinita y atemporal. El velo del paladar³¹⁴, nos dice Derrida haciendo alusión, sin duda, al lenguaje velador y revelador. Esa doble potencia de la lengua y la palabra se hace patente aquí bajo ese *Savoir* que nos viene, no de cualquier otro, sino de *otra*, la amiga, la poeta, la mujer, Hélène

³¹² *Ibidem*.

³¹³ Cixous, H.: *Là*. Paris, Gallimard, 1976.

³¹⁴ «→ [...] Bon vent à la traduction. À celle de l'ancien monde en tout cas. Les voiles en tous genres appartiennent à jamais aux héritiers d'une seule langue, pourvu qu'ils s'entendent à la faire se multiplier en soi. La langue est là ou, si vous préférez, les voiles du palais. Et avec l'économie de la langue soi-disant française, ce qui tient la vérité aux voiles. Littéralement, à la lettre, à chaque lettre et de chaque mot.» Derrida, J.: «Un ver à soie», ed. cit., p. 54.

Cixous. Un *Savoir* que, cansado de velos, iza las velas de un navío cuyo destino es incierto, pues está a merced del viento de lo que llega, de lo que acontece. Un viento que mece el tejido de la diferencia sexual de la vela como el tejido del cuerpo, como un talit. El talit, ese chal de plegaria, para cuya confección y uso hay que respetar unas determinadas prescripciones.

→ [...] il faut que le tallith soit du vivant pris sur du vivant porté par du vivant. Mais plus précisément, et plus tard, pris sur du mort qui fut un jour vivant, et ensevelissant un jour le mort qui fut naguère vivant. Vivant, c'est-à-dire qui aura eu quelque rapport à soi. Le vivant, c'est la possibilité de l'auto-affection, du temps et du retard : ce qui, dans l'affection de soi, aura pu se toucher.³¹⁵

Esta referencia a lo viviente y sobre todo la necesidad de tocar, desplaza la cuestión del velo en el talit, la convierte en impropia. El velo impide la visión, anula, oculta o distorsiona. El talit no puede ser un velo, pues es imperativo, en su referencia a lo viviente, poder tocar, tocarlo y dejarse tocar³¹⁶ y envolver por ese tejido que une al hombre, no a la mujer, con la animalidad, con la vida, con la naturaleza. Un tejido que recubrirá al hombre también en la hora de su muerte para mantener la vinculación con lo viviente, incluso más allá de la muerte, al ser transmitido a otra generación.

En esta aproximación a la lógica del talit Derrida introduce una larga cita en la que nos ofrece de nuevo, ahora respecto a una lectura de *L'Étoile de la rédemption* de Rosenzweig³¹⁷, una muestra de cómo el falogocentrismo ha transitado por todos los tejidos del pensamiento: religioso, filosófico, psicológico... en esta ocasión en la tradición judía. La concepción de la mujer como unida a la naturaleza, como parte de esa Naturaleza que no necesita ser en ella recordada es el argumento para privarla del chal de plegaria. Si la función de este chal es acercar al hombre a la naturaleza, a su naturaleza, a lo viviente, a su animalidad, la mujer entonces no necesita ningún chal de plegaria, pues ella es ya Naturaleza. La mujer, como el talit, acerca al hombre a su primitivo origen, a su ser, a su *soi*. Para ser judío sólo es necesario nacer de madre judía. Esta identificación mujer/naturaleza es una constante en la historia de

³¹⁵ *Op. cit.*, p. 66.

³¹⁶ Cfr. Derrida, J.: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, ed. cit. El primer capítulo de este libro, cuya primera versión fue escrita en 1992, lleva por título «Quand nos yeux se touchent» y presenta también la forma de polílogo. El último capítulo parece retomar este género y también acaba con una conversación o diálogo. Esta deriva hacia el tocar, como ruptura con la metáfora de la visión que recorre el pensamiento occidental como modelo cognoscitivo, se desarrolla en esta obra ampliamente al hilo de la lectura de la obra de J.-L. Nancy. Podría leerse este texto como un amplio apéndice que desarrolla esta reflexión propuesta por Derrida en «Un ver à soie».

³¹⁷ Rosenzweig, F. : *L'Étoile de la rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Le Seuil, 1982, pp. 384-385, cit. por Derrida en « Un ver à soie », ed. cit., p. 67.

la humanidad. Derrida asocia esta lectura al texto de Freud que ha mencionado con anterioridad, señalando y denunciando esa similitud de enfoque, esa concepción de la mujer.

Este chal de plegaria, el talit, no posee ninguna verdad, no produce ninguna verosimilitud, pero sí cierto saber.

— [...] S'il y a une « vérité » de ce châle, elle tient moins à la levée ou au dépliement d'un voile, à quelque dévoilement ou révélation, qu'à l'événement unique, le don de la loi et le « rapprochement » qu'il rappelle à lui. Même si on traduit ce don de la Loi par Révélation, la figure du voile, l'intuition et le mouvement de la vision y comptent moins que l'avoir-lieu de l'événement, l'effectivité singulière de l'« une-seule-fois » comme histoire de l'unique : la fois, la trace de la date et la date même comme trace.³¹⁸

Homonimia nuevamente que deja huella: *foi/fois*, vez o fe, doble sentido de un texto que se abre a la singularidad, que al hablar de ella introduce ese efecto de fantasma, la huella. Acontecimiento único, una sola vez, una sola fe, doblado, como el cuerpo del hombre, cuerpo de hombre y de mujer (nacido de mujer), cuerpo que cubre el talit, como el útero que otrora envolviera ese cuerpo. Singularidad de esta creencia que es la misma creencia. Otra piel, la piel del circunciso, hombre también, viene a tener lugar, para dar lugar a lo mismo.

— [...] C'est au fond la même chose, c'est le même, et l'être soi-même. Ordonné à l'ordre donné de l'autre, lui-même. *Ipsa*, le pouvoir même et la loi, la loi du père, du fils, du frère ou de l'époux, les lois de l'hospitalité (...).³¹⁹

La tercera etapa de este viaje nos lleva a São Paulo, y Derrida se sitúa al mismo tiempo en la referencia al santo. Tercera etapa de un viaje que nos permite continuar la reflexión sobre la circuncisión y sobre la mujer. Derrida, por tercera vez, denuncia la asociación mujer/naturaleza, ahora en la tradición del cristianismo, ejemplificada en algunas Epístolas de San Pablo.³²⁰ La cita de San Pablo en la que se alude a la necesidad de velar la cabeza de la mujer que ora, descrita en la Epístola a los Corintios, introduce una reflexión sobre una cuestión candente en Francia en la época de la publicación del libro. La prohibición de llevar el velo musulmán en las escuelas francesas desató una polémica que se extendió a otros países. En esta polémica que tiene como doble cuestión la religión y la mujer, Derrida mantiene una posición crítica tanto hacia los que están a favor de la prohibición del velo como hacia aquellos que lo prescriben. Esta posición, que podría parecer contradictoria,

³¹⁸ *Op. cit.*, pp. 67-68.

³¹⁹ *Op. cit.*, p. 68.

³²⁰ San Pablo: Epístola a los Romanos, II, 25-29, III,I, Epístola a los Galateos VI, II-17, Epístola a los Corintios, II, 3-15.

supone la crítica a aquello que, tanto en uno como en otro caso, comporta una imposición a la mujer. Incluso de su sexo. Verdad del velo.

La mujer y la diferencia sexual han formado parte de este viaje que termina como empieza, con un recuerdo de niñez: una caja de zapatos llena de gusanos de seda. La retórica al servicio del *soi*. Todos los tropos posibles en esta despedida, donde ese niño en el que pervive ese *soi*, se plantea la diferencia sexual.

[...] ...à savoir que le ver à soie s'ensevelissait lui-même, revenait à lui-même dans son odyssee, dans une sorte de savoir absolu, comme s'il lui fallait s'envelopper dans son propre linceul, le linceul blanc de sa propre peau, pour rester auprès de soi, l'être qu'il avait été en vue de se réengendrer soi-même dans la filature de ses fils ou de ses filles – au-delà de toute différence sexuelle ou plutôt de toute dualité des sexes, et même de tout accouplement. Au commencement, il y eut le ver qui fut et ne fut pas un sexe, l'enfant le voyait bien, un sexe peut-être mais alors lequel ? Son bestiaire commençait.³²¹

3.1.8. Sauf le nom

Sauf le nom. Il y va du salut. Deux interlocuteurs s'entretiennent un jour d'été, c'est une autre fiction, de ce qui tourne autour du nom, singulièrement du nom de nom, du nom de Dieu et de ce qu'il devient dans ce qu'on appelle la « théologie négative », là où le SurNom nomme l'innommable, soit à la fois ce on ne peut ni ne *doit* nommer, définir ou connaître, parce que d'abord ce qu'on surnomme alors se dérobe, sans s'y tenir, *au-delà de l'être*.³²²

Así define Derrida en el texto *Prière d'insérer* que se adjunta a la publicación de *Khôra*, este polílogo que se plantea como una conversación, como una ficción que nos permite reflexionar en torno a una cuestión que reaparece, el nombre, aunque en este caso, el nombre sea el de Dios. Este polílogo se plantea también como una conversación que quedó suspendida, diferida, ya que, como explica el propio Derrida en una nota, no pudo asistir a unas conferencias organizadas en Canadá, en el *Calgary Institute for the Humanities* bajo el título *Derrida and the Negative Theology*. Este texto es la respuesta a las conferencias que allí se pronunciaron y se publicó en inglés junto a ellas con el título *Post-scriptum: Aporias, Ways and Voices*.³²³ Voces, más de una, para hablar, para conversar, para nombrar... Así comienza el texto:

³²¹ Derrida, J.: «Un ver à soie», ed. cit., p. 84.

³²² Derrida, J : « Prière d'insérer », en *Khôra*, ed. cit.

³²³ Coward, H. and Foshay, T. (eds.): *Derrida and Negative Theology*. Albany, State University of New York Press, 1992.

— Plus d'un, je vous demande pardon, il faut toujours être plus qu'un pour parler, il y faut plusieurs voix...³²⁴

Para hablar de Dios, desde la *apófasis*, y también de la misma apófasis, de su forma de nombrar sin nombrar (¿*X sans X?*), y por tanto, inscribe la cuestión también en la cuestión del género, pues esta forma de nombrar sin nombrar,

[...] rappelle souvent celle de la sentence, du verdict ou de la décision, du *statement*. Je voudrais vous parler, n'hésitez pas à m'interrompre, de cette multiplicité des voix, de cette fin tout initiale, mais aussi bien interminable, du monologisme —et de ce qui s'ensuit...³²⁵

La cuestión es por tanto nuevamente cómo nombrar, cómo llamar a Dios, y a la vez, cuestionar cualquier asignación del nombre, del significado, del sentido de nombrar, que nos remite nuevamente a la cuestión del logos y del habla, del discurso y de la comprensión del mismo. Relación entre el discurso y la forma en la que se produce y se reproduce, la forma en la que se expresa, y en este contexto, ¿cómo (no) hablar de Dios? Y ¿cómo hablar a Dios? Cuestión nuevamente de gramática, de lingüística, la interrogación de un apóstrofe y no la de una teología, no se trata de interrogarnos sobre la existencia o no de un Ser Absoluto, lo Absolutamente Otro o cualquiera que sea el nombre que le demos, incluso si no le damos nombre, la advocación, la llamada o la negación pueden ser la expresión de un deseo, de un deseo de Dios que puede ser leído incluso en el ateísmo.

Car si l'athéisme, comme la théologie apophatique, témoigne du désir de Dieu, s'il avoue, confesse ou signifie indirectement, comme en un symptôme, le désir de Dieu, auprès de qui le fait-il? Qui parle a qui? Séjournons un peu auprès de cette question, en feignant de savoir ce qu'est un discours de théologie négative, avec ses traits déterminés et son inclination propre. À qui s'adresse-t-il? Quel est le destinataire? Existe-t-il avant lui, cet interlocuteur, avant le discours, avant son passage à l'acte, avant son accomplissement performatif? Denys l'Aréopagite, par exemple, articule une certaine prière, tournée vers Dieu, il l'enchaîne avec une adresse au disciple, plus précisément au devenir-disciple de celui qui est ainsi appelé à entendre. Une apostrophe, celle qui en appelle à Dieu, voilà qu'elle se tourne, sans se détourner, vers une autre apostrophe en direction de celui...

— Jamais de celle...?

³²⁴ Derrida, J.: *Sauf le nom*, ed. cit., p.15.

³²⁵ *Op. cit.*, p. 16.

— Pas à ma connaissance, pas dans ce cas (mais ne vous hâtez pas de conclure que la scène se déroule entre hommes, ni surtout que celui qui parle est un homme).³²⁶

Diferencia sexual nuevamente en el interior del discurso sobre la apófasis y sobre el nombre de Dios. ¿Se puede leer todo el polílogo a la luz de esta pregunta que nos sitúa en el margen de la pregunta? ¿Alguna vez se trata de *aquella*? El apóstrofe³²⁷ ¿se dirige alguna vez a *aquella*? La representación de ese Otro al que se dirige el apóstrofe, ¿alguna vez es femenina? Y aunque no fuese así, aunque no fuese una escena representada por hombres, aunque quien dice o quien recibe la advocación o la llamada no sea una figura masculina, aunque esta conversación tampoco sea una conversación entre hombres, siempre será un apóstrofe dirigido a *aquel*. El nombre de Dios, el dios nombrado, incluso el que no puede serlo, lo es en género masculino. Siempre se le invoca como a un hombre, al menos en masculino, aunque no se dote de características, aunque la apófasis haga su trabajo de encriptación y trate de eliminar las impurezas que un lenguaje demasiado osado, de un hombre demasiado osado, ha fijado en lo absolutamente innombrable, en lo absolutamente indeterminable, él, el hombre, la figura del hombre, masculina, se ha fijado a la representación de Dios, a su idea, y, puesto que no nos aventuramos a hablar de existencia o no existencia, se ha fijado a lo que nos queda de ese discurso imposible: su nombre. Por eso siempre *aquel*.

Siempre *aquel*, aunque este polílogo no puede ser determinado como una conversación entre hombres. Puerta abierta a la indeterminación genérica sexual también del discurso. Quien habla, quien conversa tras ese guion neutro, indeterminable, puede ser de cualquier género, puede ser cualquiera. ¿Incluso Dios? Incluso Dios...siempre que sea nombrable. Y Dios no es innombrable, no lo es desde que el discurso de la teología incorpora un nombre para denominar, para invocar, para llamar, e incluso para negar, eso que pueda caer bajo ese apelativo. Por eso la teología negativa, la apófasis, a pesar de resultar un discurso que evita la definición, que evita, porque no puede, porque reconoce la propia imposibilidad del pensamiento de acercarse a esa realidad divina con palabras que siempre determinan y limitan, solo puede mantener la estructura del discurso. En esa estructura discursiva subyace un destinatario, el discurso se dirige a alguien, a otro hombre, más que a otra mujer,

³²⁶ *Op. cit.*, pp. 20-21.

³²⁷ Apóstrofe es en castellano un nombre ambiguo, según la definición gramatical, por lo que se puede utilizar sin cambiar su significado tanto en masculino como en femenino.

— [...] À l'ami, plutôt qu'à l'amie, il est demandé, recommandé, enjoint, prescrit de se rendre, [...].³²⁸

¿Cómo se articula este discurso de la teología negativa, un discurso sobre un algo, un nombre, un discurso que debe permanecer vacío, que prohíbe la determinación, cuyos enunciados deben permanecer abiertos a la repetición, a la carencia de sentido? ¿Cómo decir sin querer decir, sin intencionalidad significativa? Y sobre todo, ¿a quién dirigir ese discurso? ¿Quién comprenderá un discurso que no es más que un artificio precioso del lenguaje del cómo no hablar, del cómo no significar? La interrogación sobre qué sea la teología negativa, en positivo, tiene al menos una respuesta.

— Malgré ce désert, donc, ce que nous appelons la théologie négative croît et se cultive comme une mémoire, une institution, une histoire, une discipline. C'est une culture, avec ses archives et sa tradition. Elle accumule les *actes* d'une langue. Voilà en particulier ce que suggérerait la phrase : « Ce qu'on appelle la " théologie négative ", dans un idiome de filiation gréco-latine, c'est un langage. » On a beau rappeler que cela prouve la possibilité de la mémoire gardée) que la théologie négative « consiste », à travers sa prétention à se départir de toute consistance, en un langage qui ne cesse de mettre à l'épreuve les limites mêmes du langage, et exemplairement celles du langage propositionnel, théorique ou constatif...³²⁹

De la teología negativa podemos al menos rescatar el archivo escrito, revisar su lenguaje y sus proposiciones. Podemos analizar su estructura formal, su recurrencia a determinados recursos estilísticos o discursivos. La teología negativa se muestra como un *corpus*, como un conjunto de obras que pueden ser encuadradas en las normas de un género: teología negativa. Y también se puede leer este *corpus* como el cuerpo de una lengua sobre el que la teología negativa no deja nada más que un resto. Una huella que deja apenas rastro de su paso por el cuerpo de la lengua. Una lengua que habla de un Dios del que no pretende decir nada, del que no puede decir nada.

— Sauf son nom...³³⁰

Sin embargo, a pesar de esa limitación, la teología negativa se esfuerza en elaborar un discurso que hable, que dé cuenta de Dios, que muestre al menos el lugar de Dios. Entre la oración y el apóstrofe, el discurso de la teología negativa muestra al menos el deseo de Dios, el deseo que el hombre manifiesta de un Dios, y también, el deseo al menos de que

³²⁸ *Op. cit.*, p. 28.

³²⁹ *Op. cit.*, p. 53.

³³⁰ *Op. cit.*, p.56.

Dios se dé, se muestre, se ofrezca al mundo, al hombre y al sentido. Este don, este presente, ofrenda o regalo que es Dios, en su forma de darse e incluso de no-darse, parece remitir a un lugar, a una posible ubicación espacial o temporal.

— [...] ou quelque *kbôra* (corps sans corps, corps absent mais corps unique et lieu de tout, au lieu de tout, intervalle, place, espacement).³³¹

Khôra emerge en mitad del desierto³³², en mitad de ningún lugar definido ni específico. *Khôra*, como vimos, da lugar, es la posibilidad de cualquier lugar, espacialidad, pero sin espacio extenso (cartesiano), espacialidad también, y fundamentalmente, de la palabra. Es esa identificación que una de las voces de este polílogo recuerda:

— Vous le savez bien: dans presque toutes ses filières juive, grecque, chrétienne ou islamique, la *via negativa* conjugue la référence à Dieu, le nom de Dieu, avec l'expérience du lieu. Le désert est aussi une figure du lieu pur. Mais la figuration en général tien à cette spatialité, à cette localité de la parole.³³³

Esa experiencia de lugar se eleva sobre cualquier posible experiencia terrestre, objetiva o figurativa de lugar. Ese lugar parece encontrarse en uno mismo, nunca fuera, por lo tanto, la experiencia de Dios no deja de ser un acto íntimo y subjetivo. La experiencia del lugar de Dios, la espacialidad de la palabra, nos acerca al lenguaje como huella de aquella espacialidad que se vislumbra en el nombre. El lugar como posibilidad del acontecimiento, de lo que se da, de lo que Dios da, de lo único que podemos conocer de ese dios, de esa divinidad que se esconde tras un nombre. Lo único, el acontecimiento único, como *Khôra*, singular, vacío, sin posibilidad de referencia, de re-referencia. El único imposible lugar: al borde del lenguaje.

— « Au bord du langage » voudrait donc dire: « au bord comme langage », dans le même et double mouvement: dérobement et débordement. Mais comme le moment et la force, comme les *mouvements* de l'injonction ont lieu *par-dessus bord*, de l'autre côté du monde, comme ils tirent leur énergie *d'avoir déjà eu lieu* — même si c'est à titre de promesse —, le texte lisible-illisible, la sentence théologico-négative

³³¹ *Op. cit.*, p.58.

³³² « ¿El desierto no es una figura paradójica de la *aporía*? Ningún paso trazado o seguro, ninguna ruta en todo caso, a lo sumo pistas que no son sendas confiables, y caminos aún no abiertos, a menos que la arena ya los haya cubierto. Pero, ¿no es también el camino no abierto la condición de la *devisión* o del *acontecimiento* consistentes en abrir el camino, en *pasar*, por lo tanto en ir *más allá*, en sobrepasar la *aporía*? » *Op. cit.*, p.43. Respecto a *kbôra*, la metáfora del desierto y la religión, cfr. Fathy, Safaa: « Khôra: luz y desierto. Revelación de lo oscuro », en *Estudios Visuales*, n°6, enero 2009.

http://estudiosvisuales.net/revista/pdf/num6/fathy_EV6.pdf

³³³ Derrida, J.: *Sauf le nom*, ed. cit., p. 58.

reste comme un *post-scriptum*. C'est originairement un *post-scriptum*, il vient après l'événement...³³⁴

Este acontecimiento que tiene lugar en forma de promesa, al borde, justo en el borde que desborda y retira en su darse, este doble movimiento que es sólo uno, el de la palabra venida de Dios, palabra recibida que es al mismo tiempo la palabra ofrecida, la palabra dada, en el deseo de Dios, en la promesa de Dios, en la llamada de Dios, en el secreto que guarda el acontecimiento del nombre. Acontecimiento fuera del tiempo que el espaciamento del lenguaje siempre devuelve con posterioridad, ese darse del discurso apofático se dirige siempre tras la huella del acontecimiento, como lenguaje, como lugar no-lugar (*khóra*) de la palabra que no deja de manifestarse como una promesa de algo ya sobrevenido, de algo que no puede ser más que el acontecimiento de lo imposible. Un discurso que no puede más que dirigirse, erigirse, lanzarse,

— [...] Là-bas, vers le nom, vers l'au-delà du nom *dans* le nom. Vers ce (celui ou celle) qui reste – sauf le nom.³³⁵

Lo que resta³³⁶, ese aquel o aquella. Lo que resta, que puede ser masculino o femenino. Lo que el nombre de Dios oculta, aquel o aquella. Diferencia sexual, al menos, en lo que resta, en el nombre masculino de Dios, lo que resta del nombre, *en el más allá* del nombre: la posibilidad imposible de un *aquella* en la trascendencia. La trascendencia entendida como ese movimiento que sobrepasa, ese desbordamiento que nos lleva más allá sin ni siquiera tener la seguridad de que sea posible algún más allá, más allá que va de la mano del deseo y del don, más allá que sobrepasa a Dios mismo y al nombre. En el borde del lenguaje, la trascendencia es el más allá del lenguaje, por encima de cualquier trascendencia onto-teológica,

— [...] au-delà de Dieu même en tant que nom, en tant que nommant, nommé ou nommable, en tant que référence y est faite à quelque chose. Le nom lui-même paraît parfois n'y être plus sauf...³³⁷

El resto de esa trascendencia, lo que queda de ese movimiento de desbordamiento del nombre en el nombre, puede aparecer como aquella. La posibilidad misma de este femenino en el desbordamiento del nombre de Dios abre la puerta a la aporía. Este camino

³³⁴ *Op. cit.*, p. 65.

³³⁵ *Op. cit.*, p. 63.

³³⁶ Utilizamos *restar* en este trabajo en el doble sentido de permanecer y faltar. Lo que resta falta y permanece al mismo tiempo.

³³⁷ *Op. cit.*, p. 74.

no transitado, esta ruta abierta en el desierto de la trascendencia, en el desierto de la significación, de la *re-ferencia* del más allá del nombre como *aquella*, señala una línea de fuga en el discurso de la teología negativa. Una línea que Derrida apunta y apuntala, en el polílogo también, como hospitalidad, como la acogida a esa llegada de lo singularmente otro, como la apertura, en medio de las tradiciones que configuran la historia de Occidente, a la llegada de un otro cualquiera que puede ser otra.³³⁸

— [...] L'autre, c'est Dieu ou n'importe qui, précisément, une singularité quelconque, dès lors que tout outre est tout outre. Car le plus difficile, voire l'impossible, habite là: là où l'autre perd son nom ou peut en changer, pour devenir n'importe quel autre.³³⁹

La hospitalidad que cruza el desierto, desierto de la aporía que hace posible la decisión, y la responsabilidad de acoger, abrir los brazos a la llegada de ese acontecimiento singular que, tras el nombre, en el borde del nombre, o *en* el nombre (como *Khôra*) hace posible que *aquella*, voz femenina del polílogo, o singularidad cualquiera, pueda nombrarse, también en femenino, e incluso cambiar su nombre. Este gesto doble, de despojamiento del nombre y de afirmación del nombre en la trascendencia del nombre, como todo gesto deconstructivo, abre la posibilidad de nombrar a Dios en lo femenino al mismo tiempo que borra el nombre mismo de Dios.

El discurso de la teología negativa que recorre toda la tradición filosófica, que la incorpora incluso sin ser consciente de ese equipaje, nos descubre, a través de la hospitalidad que hemos señalado, un deseo de comunidad universal en el interior del mismo. Un deseo de comunidad que Derrida identifica con la metáfora de la torre de Babel, y con el movimiento propio de la deconstrucción. Torre de Babel en el movimiento de construcción, movimiento violento que asegura una lengua, que impone un nombre y la traducción universal y torre de Babel en el movimiento de deconstrucción de la lengua, del nombre y la traducción. Lo intratable del discurso como vértice en el que convergen las dos líneas, los dos movimientos. Un discurso, el de la teología negativa que, ya en las primeras páginas de este libro, se nos presenta como un discurso afín al de la deconstrucción, *familiar*, como compartiendo el mismo *genos*, descendientes ambos de un mismo tronco, de una rama, filosófica, eso sí, que ha crecido sin seguir la guía robusta de la tradición logocéntrica.

³³⁸ Recordemos aquí toda la reflexión en torno a Lévinas y la apertura a la ética como la venida de ese Otro, que es Otra.

³³⁹ *Op. cit.*, p. 92.

— Cette pensée paraît étrangement familière à l'expérience de ce qu'on appelle la « déconstruction ». Loin d'être une technique méthodique, une procédure possible ou nécessaire, déroulant la loi d'un programme et appliquant des règles, c'est-à-dire déployant des possibilités, la « déconstruction » a souvent été définie comme l'expérience même de la possibilité (impossible) de l'impossible, du plus impossible, condition qu'elle partage avec le don, le « oui », le « viens », la décision, le témoignage, le secret, etc. Et peut-être la mort.³⁴⁰

3.1.9. Et cetera

Et cetera es un texto que no podría haber sido escrito de otro modo que como un polílogo. Las voces que incorpora este polílogo reflexionan sobre la deconstrucción y una reflexión sobre la deconstrucción no podía establecerse como un monólogo. En un acercamiento a este planteamiento tratamos es de evitar la impertinencia de la pregunta ¿qué es la deconstrucción? Royle titula así el artículo incluido en la recopilación que lleva por título *Deconstruction. A User Guide*³⁴¹. Para esta recopilación Royle había solicitado a los participantes que realizaran un trabajo sobre la deconstrucción y... La recopilación incluía al final de la misma este texto en el cual Derrida realiza una magistral reflexión sobre el sincategorema *et*, y sobre la deconstrucción, tomando como modelo el tema propuesto. *Et cetera* comienza así:

— Et au commencement, il y a le *et*.³⁴²

³⁴⁰ *Op. cit.*, p. 32.

³⁴¹ Royle, N.(ed.): *Deconstruction. A User Guide*. New York, Palgrave MacMillan, 2000. Los temas propuestos y los autores que incluye esta obra:

What is Deconstruction?; N.Royle
Deconstruction and Cultural Studies; G. Spivak
Deconstruction and Drugs; D. Boothroyd
Deconstruction and Ethics; G. Bennington
Deconstruction and Feminism; D. Elam
Deconstruction and Fiction; D Attridge
Deconstruction and Film; R.Smith
Deconstruction and Hermeneutics; R. Gasche
Deconstruction and Love; P. Kamuf
Deconstruction and a Poem; J. Hillis Miller
Deconstruction and Post-colonialism; R.J.C. Young
Deconstruction and Psychoanalysis; M. Ellmann
Deconstruction and Technology; T. Clark
Deconstruction and Weaving; C Rooney
Et Cetera; J. Derrida

³⁴² Derrida, J.: « Et cetera (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) », en *Cahier d'Herne : Jacques Derrida*, Paris, 2004, p. 21.

Como si se tratase de una figura retórica de repetición, el sincategorema abre y cierra la frase. Al comienzo y al final el *et*. Al comienzo, no sólo de este polílogo, sino también de esta recopilación, todo se juega en ese *et*, en ese nexo de unión, en ese sincategorema que une y que a la vez separa todo el contenido de la frase en la que se inserta. Una línea de borde que no excluye ni incluye, que sitúa unos junto a otros los elementos entre los que se coloca. La conjunción, pero también la disyunción. *Et* no sólo une, sino que al mismo tiempo distingue, diferencia, un término de otro, términos que están normalmente relacionados. Por lo tanto, este *et* entre la deconstrucción y cualquier otro término, traza una marca de diferencia, un límite, entre la deconstrucción y aquello que se relaciona a continuación. Al mismo tiempo, relaciona aquello que no tenía relación, proporciona un contexto a la posibilidad de relación, de seriación. Pero la deconstrucción trabaja también el *et*, y de este modo, el sincategorema adquiere una dimensión nueva, pues introduce la diferencia en el interior de lo que se consideraba idéntico.

— Et sans compter, je voudrais y revenir plus tard, que la déconstruction introduit un « et » d'association et de dissociation au cœur même de chaque chose, elle reconnaît plutôt cette division de soi au-dedans de chaque concept. Et tout son « travail » se situe à cette jointure ou à cette dis-jointure : il y a écriture et écriture, invention et invention, don et don, hospitalité et hospitalité, pardon et pardon. Une hyperbole vient chaque fois rappeler et décider de cette indécidabilité et/ou de ce *double bind* entre X et X : il y a X et X, cela revient à penser X sans X, nous reviendrons sur cette loi ; d'ailleurs *bind* signifie une liaison, une conjonction, comme « et ». Un *double bind* prend toujours la forme d'une double obligation : et... et.³⁴³

La deconstrucción desdobra también el *et*. Y en ese gesto, introduce la diferencia en el corazón de lo idéntico, demoliendo la seguridad de un concepto de identidad que no puede retornar intacto una vez que su fundamento se resquebraja bajo el movimiento sísmico de la deconstrucción. El *double bind* como forma, como marco, *parergon*, doble. Si en relación a las voces de la deconstrucción nos advertía Derrida en numerosas ocasiones que habían de ser más de una, en cualquier otro aspecto, la deconstrucción requiere también de más de uno: más de un límite, más de una significación, más de una interpretación, más de una obligación, más de una sexualidad, más de una identidad... más de uno de cualquier cosa.

— [...] Un mot est « quelque chose » en général. Ces précautions et distinctions élémentaires seraient indispensables pour qui voudrait traiter de « la

³⁴³ *Ibidem*.

déconstruction et X... » (X : la chose, le mot, le concept, le sens ? et peut-on les distinguer dans ce cas ? et chaque fois au singulier ?)³⁴⁴

La deconstrucción dobla, y cualquier cosa que se asocie a ella sufre ese efecto de fantasmagorización, de desdoblamiento, que en un primer momento crea incertidumbre, pues elimina las seguridades conceptuales e incluso psicológicas. La deconstrucción y lo *Unheimlich*, otra propuesta para asociar con el sincategorema. Aunque la propia deconstrucción y el propio sincategorema pueden acoger el adjetivo sin necesidad de nexo de unión.

— « La déconstruction et... », cela suggère donc que cette chose nommée « déconstruction » est toujours associée, complétée, suppléée, accompagnée, fût-ce par ce qui ne l'accompagne pas, et avec, et sans ceci et cela, ceci ou cela... Mais aussi opposée à ceci ou cela, disjointe de ceci ou cela, comme s'il fallait toujours distinguer, voire choisir entre la déconstruction *et* X et Y.

— Forcément puisque ce n'est ni une philosophie, ni une doctrine, ni un savoir, ni une méthode, ni une discipline, ni même un concept déterminé, seulement ce qui arrive si ça arrive. Et si, pourtant, et pour cette raison même, comme elle est seule, la déconstruction, si vous saviez ! et il faut qu'elle soit seule ! Peut-être est-ce pour cela qu'elle se multiplie d'elle-même et qu'il faut aussi dire *les* déconstructions, toujours au pluriel, et toujours avec ceci et cela, et avec ceci ou avec cela. Car tout seule qu'elle est, ou qu'elle soit, il faut savoir qu'il y a déconstruction *et* déconstruction. Et qui s'ajoute, et se divise et se multiplie...³⁴⁵

Deconstrucciones, pues no es posible pretender una unidad en la deconstrucción cuando hemos señalado que este acontecimiento que sucede, que llega si es que llega, siempre dobla o redobla los efectos de dispersión, de diseminación. Hay multiplicación. La deconstrucción está sola y al mismo tiempo la deconstrucción no puede acontecer sin otro, puesto que ya es, en su mismo movimiento, otro que ella misma, otra que ella misma. Pues como hemos tratado de leer en este recorrido por los polílogos, siempre incorpora, siempre reconoce la singularidad de *las* diferencias sexuales (que no de *la* diferencia sexual), en su darse. Por lo que, incluso donde no hay una posición marcada sexualmente, genéricamente, allí donde aparece el polílogo, allí, hay diferencias sexuales. Y siempre se ha de leer, se puede leer, con un tono y un acento, con una entonación, una dicción y un ritmo que distingue unos de otros, unas de otras, unos de otras.

— Vous voyez bien que pour faire justice au « et », ceux qui parlent ici ont dû privilégier, dans le polylogue le plus ouvert, une forme aphoristique ou

³⁴⁴ *Op. cit.*, p. 22.

³⁴⁵ *Op. cit.*, p. 25.

diaphoristique. Ces interlocuteurs procèdent par distinctions, disjonctions, interruptions, conjonctions et juxtapositions, liaisons et déliaisons, sérialité et exemplarité, simplification et simplification : et... et... et... etc... *et ceteri omnes, et cetera*, et tous les autres, et les autres quels qu'ils soient. Mais cette interruption qui voue à l'aphorisme, n'est-ce pas la condition de tout entretien ? Que serait un entretien ou un polylogue sans interruption et sans quelque juxtaposition, sans un enchaînement un peu arbitraire ou aléatoire, sans une « association d'idées » que seule l'insignifiance d'un « et » viendrait dire ou sous-entendre ? Vous l'avez remarqué, tant de phrases, quel qu'en soit l'auteur, s'ouvrent par «et». Est-ce délibéré ? Est-ce fait à dessein pour rappeler que toute phrase pourrait commencer par « et », même si celui-ci reste inaudible ou invisible ? Continuons à les écouter parler.

— Et quoi encore ? Je ne sais toujours pas ce qu'il faut en faire, du *et non*, pas plus que je ne sais quelle langue parler, je veux dire à quel idiome accorder un privilège – ou une hégémonie incontestable. La déconstruction, c'est aussi cela, si c'est quelque chose : une attention à la pluralité irréductible des signatures et une vigilance éthico-juridique, politique aussi, aux effets d'hégémonie d'une langue sur l'autre, entre une langue et l'autre. Il y a des langues, et il y a langue et langue. Vous remarquez avec quelle facilité nous commençons nos phrases par ce petit mot « et »...³⁴⁶

La deconstrucción y la lengua, las lenguas, la traducibilidad, y la ampliación de la cuestión, que parece lingüística, al ámbito de la política, de la ética y del derecho al cuestionarse la hegemonía de unas lenguas sobre otras, al cuestionarse la norma, la ley que regula la traducción, y el respeto a la otra lengua, a su especificidad. Esta vigilancia, esta actitud de permanente atención sobre los efectos de la traducción, que no dejan de ser los efectos del lenguaje, de la idiomática en general, pues hay también traducción y traducción dentro del mismo idioma. Traducción dentro del mismo idioma, traducción entre las diversas categorías de eso que denominamos realidad, que necesitan ser « traducidas », interpretadas, matizadas. La cuestión de la traducción nos sitúa nuevamente en la posibilidad de mantener la heterogeneidad bajo las categorías de género, bajo la necesidad de homogeneidad que el lenguaje incorpora, que el lenguaje obliga.

— Si, mais le « et » peut aussi maintenir les différences ensemble *comme* différences, et la différence est aussi cette insistance du même dans l'opposition, voire dans l'hétérogénéité infinie. D'où le débat interminable avec la *Versammlung*, avec la pensée du rassemblement sur laquelle Heidegger insiste tant. Et j'en conclus que l'une des difficultés du métalangage, la *nécessité* des *effets* de métalangage et l'*impossibilité* du métalangage absolu (et donc la déconstruction même, n'est-ce pas?) tient à la logique de cette contrainte. On ne peut pas décrire et formaliser une unité de langage, au sens large, par exemple « et », sans en faire *déjà* usage *dans* la définition formalisante elle-même. Il faut se servir, au moins implicitement, du « et » pour dire

³⁴⁶ *Op. cit.*, p. 26.

quoi que ce soit au sujet du « et » ; il faut en *user* pour le *mentionner* ou le *citer* entre guillemets.³⁴⁷

Si hay deconstrucciones necesariamente tienen que recorrer esta aporía, esta dificultad, la utilización de un metalenguaje en el que ya está implícito el propio lenguaje. La mención y la cita, el uso de la misma palabra que se está tratando de situar en un plano gnoseológico superior, en una clasificación de lo mismo, que debe, en aras a una pretendida diferencia de esa otra palabra que es ella misma, ser mantenida en el interior del sistema, para que el sistema funcione. Las relaciones de la deconstrucción, de las deconstrucciones, con el lenguaje, la lingüística y la filosofía del lenguaje son intensas, difíciles. Aunque la deconstrucción se pueda presentar como una especie de *impossible* metalenguaje, en ningún momento este metalenguaje puede separarse de su contexto de aparición y tomar la palabra por encima de él, sin referencia a él. El metalenguaje, como la deconstrucción, está anclado al contexto, a las infinitas posibilidades de un contexto que no será sólo un contexto significativo.

— Et ce à quoi en appellent toujours les déconstructions, n'est-ce pas cette nécessaire et rigoureuse prise en compte du contexte, certes, mais d'un contexte dont il est dit et répété depuis longtemps qu'il n'est jamais pleinement saturable? N'est-ce pas dans cette non-saturabilité que s'ouvre l'indécidabilité (« et... et », « ni... ni », « ou... ou »), mais aussi le *double bind*, c'est-à-dire et la source et la condition de toute décision, de toute responsabilité (éthique, juridique, politique — et à la place de chaque virgule, dans une telle liste, on pourrait lire un et). Ne voit-on pas s'annoncer ainsi l'une des raisons pour lesquelles une déconstruction porte le plus grand intérêt à la syntaxe, non moins qu'à la sémantique, aux syncatégorèmes (conjonctions, prépositions, adverbes : *pas, sans, sauf, oui*, etc.), à l'interminable devenir catégorématique ou nominal des syncatégorèmes ? Et ne comprend-on pas mieux pourquoi tout cela devait commencer par une mise en question de l'intuitionnisme ? de l'intuitionnisme phénoménologique, avant tout, et de la confiance husserlienne dans le remplissement et dans l'adéquation entre l'intention et le remplissement?³⁴⁸

Primera gran tarea, la crítica al intuicionismo fenomenológico. Este cuestionamiento del intuicionismo está latente en todo el trabajo deconstructivo, desde el *hymen*, la *dissémination*, la *différance*, la *trace*, el *parergon*, el *spectre*, el *double bind*... todos estos mecanismos, cuasi-conceptos, dispositivos que trabajan, que marcan, que hacen saltar la adecuación entre significado y significante, entre esa ya imposible adecuación de intención del hablante y la plenitud del discurso. Las deconstrucciones sólo vienen a marcar, a señalar esas aporías y

³⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 26-27.

³⁴⁸ *Op. cit.*, p. 28.

dificultades que están presentes en esos discursos. Una deconstrucción no añade, no inventa, no introduce elementos nuevos. Trabaja con lo que encuentra. Y no sólo las palabras y sus polisemias, sus metonimias, sus etimologías, proporcionan un campo abonado para el trabajo deconstructivo. Las posibles lecturas que proporciona la sintaxis de cada frase en la que se enreda la deconstrucción abre el campo de las posibilidades de nuevas y diferentes lecturas. La forma en que se presenta el texto, el esquema que subyace al contenido y que lo hace posible como tal, los ritmos, las cadencias... Trabajo de retórica. Trabajo también de historia, de etimología, de simbología, de antropología, sociología, psicología, gnoseología, teología... *et cetera*.

En este polílogo se movilizan parte de los recursos discursivos y las estrategias que las deconstrucciones utilizan. Ejemplo de deconstrucción, *Et cetera* nos ofrece lo más parecido a una definición, múltiples definiciones, pues si la deconstrucción no se debe nombrar en singular, no se puede ofrecer una sola definición. Cada deconstrucción es única. El final del polílogo nos muestra lo que una deconstrucción del sincategorema *et* provoca, el camino que abre, las posibilidades que ofrece al mismo tiempo que las retira.

Nuestra hipótesis de trabajo plantea que en todo polílogo hay incorporada una voz femenina. Aunque no aparezca explícitamente, la estructura de este « género parodiado », como ya vimos, necesita de *las* diferencias sexuales. Si en otros polílogos Derrida ha marcado de forma reconocible alguna de las voces como femeninas, en *Et cetera* parece que lo femenino permanece indeterminado. Hasta el final. Justo hasta el final. El polílogo finaliza señalando nuevamente la pluralidad de la deconstrucción. Hemos mantenido entre paréntesis las notas del texto que reproducimos también por su interés. Estas nos acercan a ese recorrido por la multiplicidad que no es un gesto externo al trabajo deconstructivo, sino que lo ha constituido desde las primeras obras de Derrida. No se puede comprender su obra, sus obras, sin esa necesaria heterogeneidad que ha de ser recogida en la multiplicidad, en la pluralidad, que no puede ser reunida en un movimiento dialéctico. Y en ese juego de la heterogeneidad, lo femenino es una estrategia privilegiada.

— J'ajouterais encore un mot, avant d'oublier : la déconstruction n'est pas seulement plurielle, à la fois possible *et* impossible, car possible *comme* impossible. Elle ne prend pas seulement en compte, d'abord pour le formaliser, le « et » de toutes les additions et de tous les « dangereux suppléments », et toutes les hiérarchies qui sont plus ou moins secrètement à l'œuvre dans l'ordre énumératif *et/ou* oppositionnel du « et ». Elle s'efforce aussi à penser (et ce serait la pensée même, si quelque chose de tel existe), le « et » de l'excès ambigu, le « et » qui met tout ordre collectif en voie de dissémination. Le « et » disséminatif, c'est le « plus d'un » (24), et le « plus d'une voix » (25), et le « plus d'une langue » (26), et le « plus de deux » (27)

et le « plus de trois » (28), etc. — Oui, et comme la signature d'un nom propre est toujours un oui, une affirmation qui promet de se répéter, de se confirmer et contresigner, donc à la fois de se rappeler et de s'oublier pour re-signer chaque fois la première et seule fois (*oui, et oui, et oui*), il faut ajouter *oui* à la liste de ces minivocables qui se glissent et sous-entendent entre la déconstruction et tout X possible.

— Oui et non, donc ! et non non et non, sinon, et sauf le non, un oui ne serait jamais possible. Oui, direz-vous, mais aussi non, n'est-ce pas ?

— Oui, oui. Et oui...³⁴⁹

Esta última voz dice sí y no al mismo tiempo. ¿Quién dice sí y no al mismo tiempo? Recordemos *La loi du genre*, la potencia afirmativa de aquella figura que tomaba forma de mujer en el relato de Blanchot, que decía sí a la muerte y a la vida. Decir sí a la vida y a la muerte es decir también no a la vida y a la muerte. Sí y no a la vida. Sí y no a la muerte. Potencia doblemente afirmativa (sí, sí). En el juego de la doble afirmación ésta que se nos presenta es un doble no, un sí. Un *no* que viene bajo la forma de una doble, triple afirmación, pues el último *oui* va precedido del sincategorema *et*, poniendo de nuevo en circulación todo la reflexión del polílogo³⁵⁰.

¿Podemos leer lo femenino oculto en ese último guion, en esa voz? ¿No estaremos arriesgando una lectura imposible?

— Oui, oui. Et oui...

(24). Depuis « La différence », 1967 (dans *Marges —de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972), tant de formulations de « l'Un différent de soi », plus et moins que lui-même, semblent conduire aux énoncés les plus économiques de *Mal d'Archive* (Paris, Galilée, 1995), tels que, par exemple, « L'Un se garde de l'autre » ou « l'Un se fait violence » (pp. 124, 125).

(25). Cf. par exemple les derniers mots de « Psyché. Invention de l'autre », dans *Psyché. Inventions de l'autre* : « ... cela n'arrive qu'à plusieurs voix » (*Op. cit.*, p. 61).

(26). Quand l'expression « plus d'une langue », pour définir ironiquement la déconstruction, apparaît dans *Mémoires - pour Paul de Man* (Paris, Galilée, 1988, p. 38), elle est suivie d'un développement et d'une question qui résonnent ici : « Combien de phrases peut-on faire avec "déconstruction" ? »

³⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 32-33.

³⁵⁰ Cfr. Derrida, J.: *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris, Galilée, 1988. En este texto el doble sí (sí, sí) es la condición del discurso. Un primer *sí* se dirige al otro para solicitar otro *sí*, un *sí* que ya estaba implicado en el primero.

(27). Notamment autour de la question du tiers, cf. *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997 *passim*, surtout pp. 63 *sq.*

(28). Sur l'au-delà du trois, sur le rapport entre le trois et le quatre, cf. *La Dissémination* (Paris, Seuil, 1972, *passim*).

3.2. Destinations.

Destinar la lectura de *Envois* al capítulo de « La voz femenina de la deconstrucción » necesita sin duda una justificación, o al menos una explicación. Los textos que hemos analizado en los polílogos se ofrecían como una conversación, para la cual, sin duda, son necesarios varios interlocutores. Sus voces son las que edifican y dan forma al texto. Sus voces intervienen también en el debate o conversación. En este subcapítulo que hemos titulado *Destinaciones* pretendemos analizar las voces femeninas que emergen en otros textos aunque no estén enmarcados en un género o exceso de género como el polílogo en el que este encuentro de voces parece normal. O tal vez sí lo estén, tal vez no sea tan extraño. Analicemos qué quiere decir en primer lugar este título. Pretendemos realizar una especie de reciclaje, volviendo a poner en circulación el uso dado por Derrida a este término. En una sola palabra dar cuenta de un movimiento doble y para ello nos apropiamos de dos significaciones del término *destinación*. Por un lado, aquella que remite al envío, a la acción y el acto de enviar: su estructura implica un algo que se envía a alguien o a algún lugar. Por otro, la que remite al destino, como punto de llegada y como fuerza de origen desconocido que obra sobre los hombres y los sucesos y que escapa a la posibilidad de ser controlada. Esto nos llevará a analizar no sólo la estructura del envío sino también la estructura del dar, pues siempre que se envía se está también dando o donando algo. Y analizaremos también en qué consiste eso que llamamos análisis, pues esta reflexión, en el marco de *Envois* nos acerca, nos sitúa, nos envía sin remisión al contexto psicoanalítico.

3.2.1. Envois

El texto toma la forma de una correspondencia, de tarjetas postales, cartas que alguien (¿quién?) envía, a algún otro que adopta, al menos en lo gramatical, la figura de lo femenino. Correspondencia que se envía, que se remite, que se tiene con un otro que es otra. Desde el comienzo, pues, lo femenino toma el timón, pues todo lo que es relatado, narrado, confesado, pedido, rogado, demandado, lo es a ella. Ella es el destino. Si hay *destinación* es ella. El rumbo de este navío, de este texto que se edifica día tras día, con sus lapsos y sus

olvidos, sus obsesiones, sus temores y dudas, sus confesiones y sus ruegos, es ella. Si ahora preguntásemos de forma ingenua, quién o qué es ella, haríamos derivar el texto hacia un rumbo que nunca toma. Ninguna identificación. Ella permanece, resta, en el anonimato. No hay nombre, ni común ni propio, sólo diferencia sexual. Ella es ella, la destinataria de cualquier destinación, de cualquier envío, al menos de cualquiera de los envíos de *Envois*. Y ella habla, a lo largo de esta correspondencia casi podemos escuchar su voz, siempre al teléfono, (envío de la *phoné*). Ella habla más que escribe, habla también a través de la escritura del otro, como si la escritura, como si la correspondencia fuese una correspondencia oblicua, de la voz a la grafía, en una relación disimétrica que marcará el trayecto, las idas y venidas de estas tarjetas. Ella habla, él escribe. Ellos se comunican... o tal vez no. El texto nos sitúa también en el espacio del olvido, de las cenizas como huella irrecuperable, con un recurso estilístico, omisión intencionada de una parte de un párrafo, elección para la que el autor ha olvidado también el canon, la medida o la regla que rige este olvido intencionado de 52 signos. Olvido del olvido, resto del resto. Como todo en deconstrucción operación doble o doblada, incluso dentro de la singularidad. O tal vez operación múltiple...

Je regrette que tu ne te fies pas trop à ma signature, sous prétexte que nous serions plusieurs. C'est vrai, mais je ne le dis pas pour m'augmenter de quelque autorité supplémentaire. Encore moins pour inquiéter, je sais ce qu'il en coûte. Tu as raison, nous sommes sans doute plusieurs et je ne suis pas si seul que je le dis parfois quand la plainte m'en est arrachée ou que je m'évertue encore à te séduire.³⁵¹

¿Podemos leer entonces este texto como un polílogo? Quedémonos de momento en una mera correspondencia, de quién sabe quién o quiénes, uno o muchos, pues la firma no se encuentra en ninguna de las misivas. Este libro, al igual que muchos otros de Jacques Derrida, viene precedido de una especie de prólogo o advertencia. Pero en esta ocasión no tenemos un título para el mismo, salvo el que se puede leer en la primera línea del mismo.

Vous pourriez lire ces envois comme la préface d'un livre que je n'ai pas écrit.³⁵²

El prefacio. Y si no sólo esta primera misiva que nos dirige el autor a los posibles lectores puede ser leída como un prefacio, si no todo el conjunto de envíos, toda la correspondencia que se nos da a leer puede ser leída como un prefacio, ¿de qué es el prefacio? ¿De ese libro que nunca verá la luz, cenizas del libro no escrito, libro que ha ardidado antes incluso de tomar forma de libro, de darse, y del que sólo quedan como deshecho, como resto

³⁵¹ Derrida, J.: *La carte postale de Socrate a Freud et au-delà*. Paris, Flammarion, 1980, p.10, nota 1.

³⁵² *Op. cit.*, p. 7.

o huella estos *Envois*? ¿Prefacio del texto o textos situados a continuación, *Spéculer sur Freud, Le facteur de la vérité y Du tout*, donde lo que se pone en cuestión es la autoridad del autor, la identidad del autor?

En esta primera misiva encontramos una reflexión del autor sobre los textos (*envois*) que nos ofrece y una correspondencia directa con el lector, al que se dirige frontalmente, con un lenguaje directo y reconociendo su figura, incluso la del *mal* lector, como destinatario de este primer envío. Esta misiva, esta primera correspondencia entre el autor y el lector nos pone en guardia y subraya algunas de las dificultades con las que este lector (¿también lectora?) se podrá encontrar en el texto. Advierte en primer lugar sobre la dificultad de la lectura.

*Quant aux Envois eux-mêmes, je ne sais pas si la lecture en est soutenable.*³⁵³

Reconoce la dificultad de este género que nos propone, un género que podría denominar como *apóstrofe*, pues todos los envíos son una llamada continua, pero también, porque en todos ellos hay una falta, una elipsis, una omisión de 52 signos. Pero las dificultades no corresponden sólo a la peculiar sintaxis y disposición del texto propuesto. También advierte sobre la recepción del mismo, apelando al *mal* lector como aquel que tiene un apresuramiento por conocer e identificar el objeto, el destino, del texto.³⁵⁴ Imposible reconocer el autor o el destinatario/a de esta correspondencia si es que puede ser así denominada.

Une correspondance, c'est encore trop dire, ou trop peu. Peut-être ne fut-elle pas une (mais plus ou moins) ni très correspondante. Cela reste encore à décider.³⁵⁵

Unos envíos, unas misivas que se cruzan en el espacio de la indeterminación, en la indeterminación como único espacio posible, como no lugar que abre todas las posibilidades. Siempre será imposible averiguar quién es el autor, quién el destinatario, o cuál es el mensaje de estas misivas.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ « Pour ce que je l'aime encore, je prévient alors l'impatience du mauvais lecteur : j'appelle ou j'accuse ainsi le lecteur apeuré, pressé de se déterminer, décidé à se décider (pour annuler, autrement dit ramener à soi, on veut ainsi savoir d'avance à quoi s'attendre, on veut s'attendre à ce qui s'est passé, on veut s'attendre). Or il est mauvais, du mauvais je ne connais pas d'autre définition, il est mauvais de prédestiner sa lecture, il est toujours mauvais de présager. Il est mauvais, lecteur, de ne plus aimer à revenir en arrière.», *op. cit.*, p. 8.

³⁵⁵ *Op. cit.*, p. 7.

*Que les signataires et les destinataires ne soient pas toujours visiblement et nécessairement identiques d'un envoi à l'autre, que les signataires ne se confondent pas forcément avec les envoyeurs ni les destinataires avec les récepteurs, voire avec les lecteurs (toi par exemple), etc. vous en ferez l'expérience et le sentirez parfois très vivement, quoique confusément. C'est là un sentiment désagréable que je prie chaque lecteur, chaque lectrice de me pardonner. A vrai dire, il n'est pas seulement désagréable, il vous met en rapport, sans discrétion, avec de la tragédie. Il vous interdit de régler les distances, de les prendre ou de les perdre. Ce fut un peu ma situation, et c'est ma seule excuse.*³⁵⁶

Aire de tragedia en estas misivas, en esa inseguridad y esa confusión que una estructura así provoca en el lector/lectora, que esa carencia de determinaciones nos provoca. No hay seguridades que reconforten, que nos permitan sentir que pisamos suelo firme. Temblor, temblor del paso que se dispone a recorrer un camino que no está definido, que está por hacer, por descubrir. Para no provocar más miedos, más inseguridades a estos posibles lectores, este primer envío es firmado por Jacques Derrida, si con eso se consigue mitigar en algo la angustia. Pues, si nos situamos en el contexto psicoanalítico, no habrá tampoco seguridades. ¿Qué puede garantizar una firma?

*Rompus comme vous l'êtes au mouvement des postes et au mouvement psychanalytique, à tout ce qu'ils autorisent en matière de faux, de fictions, de pseudonymes, d'homonymes ou d'anonymes, vous ne serez pas rassurés et rien ne sera le moins du monde atténué, adouci, familiarisé par le fait que j'assume sans détour la responsabilité de ces envois, de ce qui en reste ou n'en reste plus, et que pour faire la paix en vous je les signe ici de mon nom propre, Jacques Derrida.*³⁵⁷

Los otros envíos, los que se nos ofrecen a continuación forman una correspondencia no firmada, sin autor identificable, por tanto, y a pesar del orden cronológico y de la secuencia historial, no hay posibilidad de alguna posible identificación del autor, o lo que es lo mismo, de ninguna referencia directa a un autor/a, sólo la mirada fija en unas letras que se escriben, parece, solas, que se escriben a sí mismas. Correspondencia que nos desborda de tantas y tantas maneras.

[...] Oui, cette « correspondance », tu as raison, tout de suite elle nous a débordés, c'est pour ça qu'il aurait fallu tout brûler, tout, jusqu'à la cendre de l'inconscient –et « ils » n'en sauront jamais rien. « Laissé pour compte », je préférerais dire de ce que nous nous sommes l'un à l'autre, uniquement, *destiné*. J'ai honte de souligner, de vouloir être intelligible et convaincant (comme pour d'autres,

³⁵⁶ *Op. cit.*, p. 9.

³⁵⁷ *Op. cit.*, p. 10.

finalement), j'ai honte de dire dans la langue commune, de dire, donc, d'écrire, de signifier quoi que ce soit dans ta direction comme si ³⁵⁸

Pero al menos podemos establecer algún recorrido por lo que queda de las misivas, por lo que, robado a las cenizas, se nos da a leer. En los primeros envíos, la cuestión de la nominación, la apelación, la llamada y la exigencia,³⁵⁹ que no dejará de reaparecer en toda la correspondencia. Y también desde las primeras misivas una advertencia sobre las tarjetas, sobre el soporte,

[...] Regarde bien cette carte, c'est une reproduction

Je te fais confiance de cet aphorisme solennel et sentencieux : entre nous tout n'a-t-il pas commencé par une reproduction ?³⁶⁰

Toda la correspondencia adoptará la forma de tarjeta postal. Incluso aunque, como la ficción propone, se envíe dentro de un sobre y se envíen varias cartas, la correspondencia es toda una tarjeta postal en la que podemos ver quién es el destinatario, cuál el mensaje, la firma del emisor y además un mensaje adicional, suplementario, una imagen o reproducción que forma parte de la tarjeta. Se envía siempre una reproducción, una representación, siempre, en el fondo de cualquier mensaje, la significación y los problemas semánticos (no sólo la interpretación de la simbología psicoanalítica) como telón de fondo. Y esta representación que la tarjeta postal muestra no es cualquier reproducción. Sócrates y Platón representados en ella³⁶¹, de una forma peculiar: Sócrates como el escriba de Platón. Toda la historia de la filosofía trastocada, invertida, desalojada de su genealogía, de su filiación, de su herencia legítima. Sócrates como escribiente, a dos manos, de aquello que Platón parece susurrar tras él. Todas las posibles interpretaciones de esta reproducción irán viendo la luz en la correspondencia.

Y en toda la correspondencia, siempre ella, la destinataria femenina, cuya voz se deja oír, cuya voz se deja ver, y su mensaje es transmitido, siempre por otro, como el Sócrates de la reproducción. Y esta voz femenina habla, siempre por teléfono³⁶², voz a distancia, voz que desde la distancia se incorpora a esta correspondencia oblicua, una correspondencia

³⁵⁸ Derrida, J. : « Envois », en *La carte postale de Socrate a Freud et au-delà*, ed. cit., p. 12.

³⁵⁹ *Op. cit.*, *Le 3 juin 1977*, pp. 12-13.

³⁶⁰ *Op. cit.*, *Le 4 juin 1977*, p. 13.

³⁶¹ Imagen de Sócrates y Platón del frontispicio de *Prognostica Socratis basilei*, s. XIII. Oxford, Biblioteca Bodleiana, ms. Ashmole 304, fol. 31 vº.

³⁶² « Entre écrire avec une plume o parler au téléphone, quelle différence. C'est le mot. » Derrida, J.: « Envois », ed. cit., p. 36.

disimétrica, entre la literatura, lo que se escribe, y la voz. Tarjetas postales que recuerdan también a una confesión, en las que los sentimientos se mezclan con los acontecimientos diarios, con los sueños, los deseos...y con las reflexiones filosóficas que parecen reprimidas, que hay que leer a veces en un segundo nivel, como un síntoma que no ha podido ser completamente ocultado, un fallo de la representación, un error, un mal funcionamiento de la represión.

La voz femenina puede ser leída también, como la voz del propio autor de los *envois*, de las misivas, de las tarjetas postales. Al estar a la vista, al ser enviadas, este movimiento parece remitir a algún otro. Pero, ¿y si no se trata de otro sino de sí mismo, como aquel que se escribe en una confesión, como aquel que se muestra doblado, apóstrofe de sí mismo, hablándose a sí mismo? Y si la estructura de la comunicación exige un emisor y un receptor, ¿qué sucede cuando ambos son el mismo? ¿Puede ser femenino el otro que incorpora este escriba, este escribiente de tarjetas postales? ¿Hay unidad en el sujeto? ¿Y diferencia sexual dentro del mismo?

[...] Et ils croient que nous sommes deux, ils veulent à tout prix, sans savoir compter, se raccrocher à cette niaiserie. Deux, ni plus ni moins. Je te vois sourire avec moi, mon doux amour.³⁶³

Par exemple j'écris *sur* des cartes portales, eh bien j'écris sur les cartes postales. « Je » commence encore par une reproduction (tiens, je viens d'écrire reproduction : as-tu remarqué que je fais de plus en plus de fautes étranges, la fatigue ou l'âge, parfois l'orthographe se défait, l'écriture phonétique revient en force, comme à la maternelle où d'ailleurs ça ne m'arrivait pas, seulement à d'autres que confusément je méprisais— plus le lapsus ou les « slips » évidemment). Et par une reproduction elle-même reproduite en série, toujours la même image sur un autre support, mais un support identique, ne différant que *numéro*.³⁶⁴

El « principio postal » en el origen de cualquier envío, toda manifestación comunicante cabalga sobre esa estructura, en un darse, un enviarse, reflexividad que muestra a cada instante un sí mismo que es otro, imposible sujeto o soporte permanente. Cada envío es una tarjeta postal de uno mismo sin mismidad posible, sin certeza, cada tarjeta postal es un retazo, una parte de un todo que ya antes del envío arde en cenizas.

[...] tu comprends, à l'intérieur de chaque signe déjà, de chaque marque o de chaque trait, il y a l'éloignement, la poste, ce qu'il faut pour que ce soit lisible par un autre, une autre que toi ou moi, et tout est foutu d'avance, cartes sur table. La condition pour

³⁶³ *Op. cit.*, p. 30.

³⁶⁴ *Op. cit.*, p. 32.

que ça arrive, c'est que ça finisse et même que ça commence par ne pas arriver. Voilà comment ça se lit, et ça s'écrit, la carte de l'adestination.»³⁶⁵

Círculo extraño, pero única posibilidad de sentido. Enviarse para perderse, sin saber si acaso se llegará a destino, sin conocer siquiera el destino, destinado a otro, a otra, que puede no recibir nunca ese envío. La única posibilidad para que el envío sea realmente un envío es asumir el riesgo de que, tal vez, nunca llegue a su destino.³⁶⁶ La adestación, como principio postal, oculto en la seguridad del correo, en la eficacia del correo, del proceso postal. La transmisión del mensaje, del envío, asegurada desde la seguridad de la semántica y la sintáctica del lenguaje, desde la funcionalidad tranquilizadora de la lengua cuyo principio, sin embargo, está asentado en la inseguridad del envío, en la falta de control una vez que se ha puesto el sello y depositado en el buzón. La destrucción y la muerte acechan y destinan cualquier envío.

Genet disait que son théâtre s'adressait aux morts et je l'entends comme ça du train où je vais t'écrivant sans fin. Les destinataires sont morts, la destination c'est la mort : non, pas au sens de la prédication de S. ou de p., selon laquelle nous serions destinés à mourir, non, pas au sens où arriver à notre destination, à nous mortels, c'est finir par mourir. Non, l'idée même de la destination comprend analytiquement l'idée de mort, comme un prédicat (p) compris dans le sujet (S) de la destination, le destinataire ou le destinataire. Et tu es, mon amour unique³⁶⁷

¿Quién es tú? ¿Qué eres? Mi amor único, mi único amor... ¿mi muerte?, ¿mi lengua?, ¿mi escritura?, ¿mi literatura?, ¿mi filosofía? Las tarjetas que se envían han podido ser leídas como cartas de amor, como envíos de un hombre enamorado. El amor envía. El amor inicia el camino hacia el otro, envía, nos envía, sin remisión. Leer estas tarjetas como un relato de amor, como una ficción literaria en la cual el amor se hace fuerte, protagonista, es una lectura limitadora, que cercena la multitud de caminos que recorren estos envíos. Pero para enviar hay que amar,³⁶⁸ hay que tener una motivación, un deseo, un destino... aunque no sepamos

³⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 34-35. Hay muchos más fragmentos en los que el autor parece destinarse los envíos, como a su alter ego femenino, cfr. *Le 30 août 1977*, pp. 48-49, 51.

³⁶⁶ Cfr. Derrida, J.: «Le facteur de la vérité», en *La carte postale*, ed. cit. Derrida revisa el seminario de Lacan sobre *La carta robada*, de Edgar Allan Poe. En este texto expone la «destinancia» como condición del envío, frente al análisis lacaniano.

³⁶⁷ Derrida, J.: «Envois», ed. cit., p. 39. Derrida juega aquí con las iniciales de Platón y Sócrates que aparecen en la reproducción citada, p. es Platón y S es Sócrates, por lo que el texto puede leerse doblado, bien como Platón y Sócrates, bien como Sujeto y predicado.

³⁶⁸ RAE: amar: 1. Tener amor a alguien o algo. 2. desus. desear: 1. Aspirar con vehemencia al conocimiento, posesión o disfrute de algo. 2. Anhelar que acontezca o deje de acontecer algún suceso. 3. Sentir apetencia sexual hacia alguien.

Littré: aimer: 1. Avoir un sentiment d'affection, de tendresse pour.

cuál, siempre hay una dirección de envío. Pero también hay que leer este amor en el pliegue del psicoanálisis entre Lacan y Freud³⁶⁹. Hay amor, pero ¿de quién?, ¿hacia quién o qué? Todo está tan enmarañado, tan vuelto sobre sí mismo, con tantos nudos, tantas estaciones, tantas oficinas de correos que, más que una tarjeta postal, parece un criptograma. Un mensaje cifrado que nadie entenderá aunque lo lean mil veces, que tal vez no entienda ni siquiera su destinataria, si no se pierde en el camino...

Que peut signifier cette lettre chiffrée, ma très douce destinée, mon immense, ma toute-proche inconnue? Peut-être ceci: même si c'est plus mystérieux encore, je te dois d'avoir découvert l'homosexualité, et la nôtre est indestructible. Je te dois tout et je ne te dois rien du tout. Nous sommes du même sexe, c'est aussi vrai que deux et deux font quatre ou que S est P. CQFD³⁷⁰

Otra vez la diferencia sexual, y ahora más misteriosa que nunca. La homosexualidad que ella le hace descubrir viene a decirnos que el es ella, que estos envíos sólo han podido ir de ella hacia ella. Que eso que ama quien escribe estas tarjetas, que a quien ama quien escribe estas tarjetas, es a ella. Quien escribe estas tarjetas, ella, y el destinatario/a son del mismo sexo. Una vez más cuestión de género, de determinación. ¿Por qué determinar un género sexual? ¿Por qué determinarlo como femenino? ¿Se puede cambiar de sexo? Tal vez la determinación haya que leerla en sentido inverso, como si la tarjeta postal viniese devuelta al remitente, y entonces, ella ya no es el destino. Y si el destino es el origen del envío, si se cambia con frecuencia el punto de origen pues las tarjetas postales se suelen enviar desde lugares de paso, ¿a dónde son devueltas? ¿a quién?

Tu m'as encore parlé de la « détermination », qu'est-ce que ça veut dire? La « détermination » c'est la limite – et d'abord du plaisir (du Philébe à Au-delà...), ce qui lie l'énergie; elle identifie, elle décide, elle définit, elle marque les contours, et puis c'est la destination (*Bestimmung*, si on veut s'appeler comme ça), et la loi et la guêpe (Sp) quand elle est pas folle, qu'elle veut savoir de qui de quoi: et moi donc qu'est-ce que je deviens dans cette affaire, faudrait encore que ça me fasse un peu retour, que la lettre revienne à sa destination, etc.³⁷¹

Volver a venir, como el carrete del pequeño Ernst: *fort:da*. Como la historia de todo el pensamiento. Alejarse para retornar, una y otra vez, sin posibilidad de que ese alejamiento se complete, sea total: la muerte (*mort/fort*), y solo retorne la ceniza. Iterabilidad como

³⁶⁹ «Lacan le dit de l'amour: il donne ce qu'il n'a pas, formule dont les *Écrits* ordonnent les variations à la modalité finale et transcendente de la femme en tant qu'elle serait privée du phallus.» Derrida, J.: *Donner le temps*. Paris, Galilée, 1991, p. 13.

³⁷⁰ Derrida, J.: « Envois », en ed. cit., p. 60.

³⁷¹ *Op. cit.*, p. 65.

condición necesaria de la determinación, de la destinación, del lenguaje, de la escritura, de la literatura, de la filosofía...y del psicoanálisis. Y las figuras de Platón y Sócrates que van y vienen en estas tarjetas postales y no sólo en la imagen. La reproducción de Platón y Sócrates, su interpretación, su lectura, aventurada en cada tarjeta. Siempre la misma imagen, múltiples lecturas. Platón y Sócrates dejándose enviar en cada una de estas tarjetas, pues es el envío lo que los mantiene en circulación, lo que les permite mantener la ilusión de la presencia. La historia del pensamiento en una tarjeta postal remitida en cada envío. De Platón a Freud, ¿qué queda?

[...] de Platon à Freud il y a de la lettre. C'est le même monde, la même époque, et l'histoire de la philosophie, comme la littérature, tout en rejetant la lettre dans ses marges, tout en affectant parfois de la considérer comme un genre secondaire, comptait avec elle, essentiellement. Les gardiens de la tradition, les professeurs, les universitaires et les bibliothécaires, les docteurs et auteurs de thèse sont terriblement curieux de correspondances (de quoi d'autre peut-on être curieux, au fond ?), de c.p., de correspondances privées, ou publiques (distinction sans pertinence dans ce cas, d'où la carte postale, c.p. mi-privée mi-publique, ni l'une ni l'autre, et qui n'attend pas la carte postale *stricto sensu* pour définir la loi du genre, de tous les genres) curieux de textes adressés, destinés, dédiés par un signataire déterminable à un récepteur particulier. Ces gardiens appartiennent, comme ce dont ils croient avoir la garde, à une même grande époque, à une grande halte, la même, qui fait ensemble avec elle-même dans sa représentation postale, dans sa croyance à la possibilité de ce type de correspondance, avec toute sa condition technologique. En se dissimulant cette condition, en la vivant comme une donnée quasi naturelle, cette époque se garde, elle circule en elle-même, elle s'automobilise et se regarde, toute proche d'elle-même, dans l'image qu'elle se renvoie —par la poste précisément. Platon et Freud, c'est la même pièce, ils vivent sous le même toit ou presque. Le trajet du *fort:da* reste en tout cas très bref (du moins dans la *représentation* qu'ils en ont et qui repose sur la tradition postale, car hors de cette représentation familière, ils sont sans rapport, comme d'ailleurs S. et P. entre eux, à une distance infinie qu'aucune épître jamais ne pourra franchir)...³⁷²

Esta correspondencia de tarjetas postales que son también cartas de amor, confesiones, ruegos, preguntas y reflexiones filosóficas, literarias, psicológicas..., esta correspondencia nunca es correspondida. Aunque hay respuesta de la voz de la amada, de la destinataria, la comunicación no es posible, siempre hay un exceso o un defecto, un llegar tarde o un no llegar, un desfase, una anacronía que incita al desencuentro. Esta correspondencia, literatura epistolar, género reconocido y reconocible, desborda los límites de ese género al adoptar la forma de tarjeta postal, y al hacer descansar en esta estructura de tarjeta postal toda la correspondencia, todas las posibles cartas, y al hacer descansar también

³⁷² *Op. cit.*, pp. 69-70 En todos los *envois* hay que leer de forma doble, por ejemplo aquí, *lettre*, carta o letra.

sobre esta estructura toda la literatura, incluida la filosófica. La tarjeta postal multiplica los temas, por su carácter singular, retazo de una comunicación interrumpida, iniciada o simplemente, saludo o exhortación. Mensajes cortos, o entrecortados, o cartas insertas, ocultas en los límites definidos de una tarjeta postal. De ahí que los temas también se multipliquen. En el contexto psicoanalítico, la tarjeta postal es el soporte en el que se fijan algunos de los principales elementos de la teoría psicoanalítica, desde el mismo concepto de análisis, a la elaboración y definición de elementos como el inconsciente, la represión, la compulsión de repetición, la pulsión de muerte, el principio de placer y el principio de realidad. Las tarjetas postales están jalonadas de menciones y de reflexiones, en ocasiones, de metáforas de estos elementos. Freud espera paciente en alguna oficina de correos, organizando el envío de las tarjetas postales de Sócrates y Platón.

3.2.2. Donner le temps

Durante el curso 1977-78 Derrida imparte un seminario en *L'École normale supérieure* cuyos trabajos abordan la temática del don. Un año después en la Universidad de Yale imparte un curso en el que continúa desarrollando esta temática. En 1991, en la Universidad de Chicago participa en *Carpenter Lectures* con unas conferencias que recogen y estructuran parte de esos trabajos anteriores y que forman los cuatro capítulos que se publicaran ese mismo año bajo el título *Donner le temps*. Esto nos muestra la importancia que la cuestión del don tiene en el conjunto del trabajo de Derrida. El don recorre el trabajo deconstructivo de Derrida, se anuncia desde sus primeros textos, no como un concepto o una idea, sino más bien como una estructura. Hemos nombrado ya en distintas ocasiones este don, esta forma de darse del acontecimiento, de aquello que sucede y se nos ofrece a la reflexión, al pensamiento, o simplemente a la contemplación. Situarlo tras la lectura de *Envois* tiene varias justificaciones. La primera es que Derrida reconoce esta temática ínsita a *La carte postale*³⁷³. La segunda justificación es que nos habíamos situado en el contexto de la correspondencia, de los envíos, y este texto, *Donner le temps*, se nos ofrece desde el análisis de una peculiar correspondencia. Por último, rescatamos esa voz de mujer que incorpora la correspondencia

³⁷³ «Comme cette problématique y devient alors envahissante, je n'indiquerai ici aucune référence déterminée. Je me permettrai d'en préciser certaines dans le cours du livre, pour faire parfois l'économie d'un développement proposé ailleurs. Orientée ou désorientée par les thèmes de la spéculation, de la destination ou de la promesse, *La carte postale* (1979, Flammarion) renvoyait au séminaire « Donner le temps » et en annonçait alors la publication (p. 392). Cf. aussi « Comment ne pas parler », in *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, 1987, p. 431 et 587 », en « Avertissement », en Derrida, J. : *Donner le temps*, ed. cit., p. 10.

y la figura que la acompaña, la mujer que habla en este inicio de la reflexión. El *Exergo* abre la cuestión del don de esta manera:

« Le roi prend tout mon temps; je donne le reste à
Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner. »

C'est une femme qui signe.

Car ceci est une lettre, et d'une femme à une femme. Madame de Maintenon écrit à Madame Brinon¹. Elle dit, en somme, cette femme, qu'au Roi elle donne tout. Car à donner tout son temps, on donne tout, on donne le tout, si tout ce qu'on donne est dans le temps et qu'on donne tout son temps. Il est vrai que celle dont on sait qu'elle fut la maîtresse influente, et même l'épouse morganatique du Roi Soleil (le Roi et le Soleil, le Roi-Soleil seront les sujets de ces conférences), Madame de Maintenon, donc, n'a pas dit, dans sa lettre, à la lettre, qu'elle donnait tout son temps — mais que le roi le lui prenait (« le roi prend tout mon temps »). Même si cela, dans son esprit, veut dire la même chose, un mot ne vaut pas l'autre. Ce qu'elle donne, elle, ce n'est pas le temps mais le reste, le reste du temps : « Je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner. » Mais comme le roi le lui prend tout entier, le reste, en bonne logique et en bonne économie, ce n'est rien. Elle ne peut plus prendre son temps. Elle n'en a plus.³⁷⁴

Destaca Derrida que es una mujer quien firma. Nosotros destacamos que Derrida señale, marque, haga visible este gesto: la firma de una mujer. Y a continuación señala también que se trata de una carta (*une lettre*) de una mujer a una mujer³⁷⁵. El destino de esta carta es también una mujer. ¿Por qué señalar, incidir en la peculiaridad de esta correspondencia, cuando parece que en principio de lo que se trata es de destacar aquello que esta correspondencia nos dice? ¿Por qué situar el contexto de la reflexión del don en la voz que emerge de esta carta destacando que se trata de la voz de una mujer? ¿Modifica el contenido de aquello que se dice? Derrida precisa aún más: esta mujer (*cette femme*). Pasamos de nuevo de la generalidad a la más absoluta singularidad: Mme. de Maintenon, una mujer. La singularidad se nos da no sólo como nombre propio, sino también como diferencia sexual, como mujer. Madame de Maintenon es una mujer singular, esposa morganática del Rey Sol. Derrida nos describe algunos aspectos destacados de su biografía, pero Madame de Maintenon es singular por algo más que también es destacado al comienzo, implícito en el contexto, destacado sin mencionarlo: ella escribe.

Ici Madame de Maintenon *écrit*, et elle dit *par écrit* qu'elle donne le reste. Qu'est-ce que le reste? *Est-ce*, le reste? Elle donne le reste qui n'est rien, puisque

³⁷⁴ *Op, cit.*, p. 11.

³⁷⁵ Carta dirigida a Madame Brinon.

c'est le reste d'un temps dont elle vient d'informer sa correspondante qu'il ne lui en reste rien puisque le roi le lui prend tout entier. Et pourtant, il faut souligner ce paradoxe, bien que le roi lui prenne tout *son* temps, il semble lui en rester, comme si elle pouvait en rendre la monnaie.³⁷⁶

Madame de Maintenon: una mujer que escribe, que dice lo que dice del tiempo, que habla, *por escrito*. Escribiendo nos muestra una paradoja, ¿se puede dar el resto de lo que no se tiene? Si todo el tiempo es del rey, ¿qué queda?, ¿es la escritura ese resto? Inscrita esta reflexión en un contexto psicoanalítico, sobre todo lacaniano³⁷⁷, donde la mujer es carencia, carencia de falo, y se representa como madre, la cuestión que abre Madame de Maintenon nos ofrece un efecto redoblado.

Le reste n'est pas, il y a le reste qui se donne. Il ne se donne pas à quelqu'un car, chacun le sait, Saint-Cyr n'est pas son amant, ce n'est surtout pas masculin : Saint-Cyr est un lieu — très féminin —, une œuvre, une institution, plus précisément une *fondation* de Madame de Maintenon. Saint-Cyr est le nom d'une bonne œuvre pour l'éducation de jeunes filles pauvres et de bonne famille. Sa fondatrice s'y retira et put sans doute y consacrer tout son temps, selon son vœu déclaré, à la mort du roi, en 1715. La question du reste, et du reste de temps donné, dirions-nous qu'elle est secrètement liée à quelque mort du roi?

La reflexión sobre qué sea el tiempo y cómo se puede dar lo que no se tiene, nos acerca sobre todo a la cuestión del resto y a la cuestión de la muerte del padre, que es también la cuestión del fin del privilegio de lo masculino simbolizado en el falo. Pero en este exergo, en esta introducción a la cuestión del don, en el análisis de todo lo que quiere decir y significar dar, sobre todo algo así como el tiempo, con todos los matices de fundamento ontológico que arrastra, se destaca la puesta en relieve de la figura de Madame de Maintenon, como hemos señalado, como mujer y como firmante de una carta. El hecho de que se trate de una carta conlleva una referencia directa a *La carte postale*, y por tanto, la cuestión que se abre sobre el psicoanálisis lacaniano y toda la referencia simbólica de la mujer como madre y su carencia de falo están rondando el planteamiento. Como la muerte del rey, o la figura del padre. Debemos prestar atención también a la estructura de tarjeta postal que hemos destacado en *Envois*, pues esta estructura remite a la del acto o la acción de dar, de regalar, que también se encuentra prendido en su otra cara, el tomar. Dar/tomar: cuando alguien da,

³⁷⁶ *Op. cit.*, p. 13.

³⁷⁷ Alusión a Lacan : « “Le roi prend tout mon temps”, dit-elle, un temps qui lui appartient, donc. Mais formules qui semblent concerner l'amour en général, au-delà de la différence des sexes, voient leur symétrie rompue quand apparaît la vérité de ce « ne pas l'avoir », à savoir, pour utiliser une formule plus tardive mais qui rassemble bien toute cette économie, la femme *quoad matrem* et l'homme *quoad castrationem*» (*Encore*, Le Seuil, 1975, p. 36)», citado por Derrida en *Donner le temps*, ed. cit., p. 12.

alguien recibe, alguien toma o acepta aquello que es dado. Idéntica estructura especular que la comunicación o el envío postal. Contextualizar la cuestión del don con una carta, no es una cuestión secundaria. Que la firmante sea una mujer tampoco. En « Envois » era *ella* la receptora, el destino del envío, del mensaje, de la tarjeta postal. Aquí es *ella*, una mujer, la que escribe la carta, y es *ella*, otra mujer, quien recibe esta carta. El mensaje, lo que Madame de Maintenon transmite a esa otra mujer, Madame de Brinon, es un mensaje que no permite una interpretación unívoca.

Et quand elle écrit, Madame de Maintenon, qu'elle voudrait le tout donner, il faut être attentif à l'écriture littérale de sa lettre, à la lettre de sa lettre. Cette lettre est à peu près intraduisible, elle défie l'échange de langue à langue. Insistons sur le fait qu'il s'agit d'une lettre car cela ne se dirait pas de la même façon dans un autre contexte. Quand elle écrit, donc, qu'elle voudrait *le tout* donner, elle laisse s'installer deux équivoques : *le* peut être *pronom personnel* (je voudrais tout le donner : pronom personnel inversé) ou *article* (avant le mot *tout* ainsi nominalisé : je voudrais donner *le tout*). Ce serait la première équivoque. Deuxième équivoque : *tout* ou *le tout* peut s'entendre du *temps* (que le roi lui prend tout entier) aussi bien que du *reste* de temps, du temps et de ce qui s'y présente, l'occupant ainsi, ou du reste et de ce qui s'y présente, l'occupant de même. Cette phrase laisse entendre le soupir infini du désir insatisfait. Madame de Maintenon dit à sa correspondante que tout lui laisse à désirer.³⁷⁸

La escritura de Madame de Maintenon nos ofrece el don, el contexto para reflexionar sobre el don, pero nos ha situado también, nuevamente, en la cuestión de la traducibilidad, en la cuestión de la interpretación de un texto. La disposición morfo-sintáctica de la escritura, la *lettre de la lettre*, nos deja un texto que puede ser leído de múltiples maneras, que puede ser interpretado de múltiples formas. La lectura que propone Derrida se desdobra en la interpretación del texto que nos ofrece. Esta doble lectura no implica un reconocimiento de la intencionalidad significativa del sujeto emisor. La puerta sigue abierta a otras posibles interpretaciones. Esta lectura tampoco compromete el reconocimiento de una entidad psicológica, un yo, más allá del nombre propio. Pero en este texto, en la referencia a este texto, Madame de Maintenon, una mujer, firma. La firma, como ya hemos visto en *Envois*, no garantiza, no disuelve la indeterminación estructural de la correspondencia. Y la literalidad de la carta, el contenido escrito, tampoco garantiza el tema (*sujet*), el significado del mensaje que se pretende transmitir.

On pourrait ici m'accuser de faire toute une *histoire* autour de mots et gestes qui restent très clairs. Quand Madame de Maintenon dit que le roi prend son temps, c'est qu'elle veut bien le lui donner et qu'elle y prend plaisir : le roi ne lui prend rien,

³⁷⁸ *Op. cit.*, p. 13.

il donne autant qu'il prend. Et quand elle dit « je donne le reste à Saint-Cyr à qui je voudrais le tout donner », elle s'ouvre à sa correspondante d'une économie *journalière* concernant les loisirs et les bonnes œuvres, les travaux et les jours d'une grande dame un peu débordée par ses représentations. Aucun des mots qu'elle écrit n'a la portée de l'impensable et de l'impossible vers lesquels ma lecture les aurait entraînés, du côté du donner-prendre, du temps et du reste. Elle ne voulait pas dire cela, direz-vous.

Et si.

Et si ce qu'elle écrit voulait dire cela, donc, qu'est-ce que cela devrait supposer? Comment, où, à partir de quoi et de quand pouvons-nous lire ce fragment de lettre comme je l'ai fait? Comment pourrions-nous même le détourner comme je l'ai fait, tout en respectant sa lettre et sa langue?³⁷⁹

¿Y si leemos así todo el texto que Derrida nos propone a continuación? Derrida nos presenta la reflexión sobre el don y el tiempo como lo imposible. Una reflexión que nos arrastra hacia el núcleo temático de la metafísica. Sin embargo Derrida la conduce a otros contextos: Dar y Tiempo. La economía de lo imposible. No podemos reproducir aquí el desarrollo completo de esta cuestión, lo que nos interesa destacar sobre todo es la palabra, la voz de Madame de Maintenon, de una mujer, que ofrece el primer momento de reflexión sobre el don y sobre el tiempo. Y esa relevancia es mayor puesto que, con ese gesto, Derrida cuestiona el edificio simbólico del psicoanálisis lacaniano que marca la diferencia sexual de la mujer como carencia.

La circularidad del don, lo imposible que esa circularidad económica del don abre, al tener que ser inscrito en esa circularidad en la que no puede permanecer sin dejar de ser don, sin dejar de ser, esta aporía es la que marca toda la reflexión. Y la inscripción del tiempo en esa circularidad, pues la reflexión metafísica sobre el tiempo también lo hace aparecer bajo esa figura simbólica del círculo, pone en relación la reflexión sobre el don y el tiempo.

Il n'y aurait don qu'à l'instant où l'instant paradoxal (au sens où Kierkegaard dit de l'instant paradoxal de la décision qu'il est la folie) déchire le temps. En ce sens, on n'aurait jamais le temps d'un don. En tout cas le temps, le « présent » du don n'est plus pensable comme un maintenant, à savoir comme un présent enchaîné dans la synthèse temporelle.³⁸⁰

No podemos seguir aquí el desarrollo que *Donner le temps* nos ofrece en relación a mostrar estas hipótesis de trabajo que nos ha planteado Derrida en este capítulo

³⁷⁹ *Op. cit.*, pp. 15-16.

³⁸⁰ *Op. cit.*, p. 21.

introdutorio que tiene por título *Le temps du roi*. Avanzamos sólo hasta destacar otra « voz » que marca la reflexión. Una reflexión que está marcada por la diferencia sexual de lo femenino, por figuras de mujer que van dando en cada una de sus apariciones el contrapunto a las posiciones marcadas por lo masculino en los textos que Derrida nos ofrece. Pero este seguimiento lo realizamos desde el capítulo titulado « Figuras de mujer ». De aquí sólo destacamos esa figura de mujer que incorpora una voz, cuando en el capítulo *L'excuse et le pardon* compara los relatos de Baudelaire *La fausse monnaie* y *Les yeux des Pauvres*. Destaca esta comparación sobre todo cuando se dirige a la figura del narrador, que es la voz que guía el texto.

Autant d'éléments invariants, autant de traits communs aux deux récits. La différence, si on peut dire, n'est autre que la différence sexuelle. L'autre et l'alliée du narrateur, le partenaire symbolique est une femme. Avec cette femme à laquelle il est lié par l'amour, il se rend dans un café, autre lieu de consommation somptuaire; et c'est la scène dont nous ne lirons ici que les bordures, le début et la fin. Une autre différence formelle, en dehors d'une hétérosexualité aussi apparente que l'homosexualité de l'autre récit, c'est que le narrateur, celui qui *dit je*, raconte certes — c'est vraiment un narrateur qui résume et présente ce qui s'est passé — mais son destinataire, le destinataire de la narration, le narrataire, c'est *celle* qu'il aime, ou si vous préférez qu'il hait et à laquelle cette fois *il s'adresse* pour lui déclarer sa haine et son amour.³⁸¹

La voz del narrador está guiada por la destinataria de la misma. En *Les Yeux des Pauvres*, la destinataria es la amada (odiada también) del narrador, la que dirige tanto la narración como la intencionalidad de los actos narrados y descritos en el relato. Si algo sucede es por ella, es gracias a ella. Así como en el relato *La fausse monnaie* el destinatario y los actos venían marcados por el amigo. Relato heterosexual u homosexual, « aparentemente ». Cualquier relato está marcado por la diferencia sexual en ese mismo aspecto, pues lo que el relato ofrece, da a leer, siempre es dado a alguien. La voz del narrador es la que va elaborando el relato. Lo que aquí se dilucida es también la posibilidad del relato como acontecimiento, además de los acontecimientos relatados. Unos traban a otros. Relato de relatos que sólo tienen la posibilidad de erguirse como acontecimientos en el acontecimiento de la escritura del relato. Por ello, el narrador es el creador al mismo tiempo que el personaje creado. Su objeto, su destinatario o destinataria, aquel o aquella a quien va dirigido o de quien parte el relato es secundario.

Ce qui arrive ici n'est pas le contenu d'une histoire, ces événements qu'une relation narrative généralement rapporte. Ce qui arrive arrive à la narration, aux

³⁸¹ *Op. cit.*, pp. 150-151.

éléments de la narration elle-même, à commencer par la fiction de son sujet supposé. On pense généralement que le discours narratif rapporte des événements qui ont eu lieu hors de lui et avant lui. La relation narrative, pense-t-on, ne se raconte pas elle-même, elle rapporte un contenu qui est donné hors d'elle et avant elle. Ici, nous devons en tenir compte, ce qui arrive arrive au narrateur et à la narration; ce qui arrive provoque le narrateur et la narration; et les composantes de la narration sont ce sans quoi l'événement sans doute n'aurait pas lieu. C'est *comme si* la condition narrative était la cause de la chose racontée : *comme si* le récit produisait l'événement qu'il est supposé rapporter. C'est à la condition du récit que l'événement raconté aurait eu lieu : qu'il aura eu lieu. Le récit comme cause et condition de la chose, c'est le récit qui *donne* la possibilité de la chose racontée, la possibilité de l'histoire comme histoire d'un don ou d'un pardon, mais aussi et par là même la possibilité de l'impossibilité du don et du pardon...³⁸²

La narración no nos acerca a unos acontecimientos que se encuentran en un orden temporal anterior. La escritura no sólo como espaciamento, sino también como temporalidad. Sólo el narrador y la narración crean el acontecimiento, hacen que suceda, que tenga lugar. Y al mismo tiempo, sólo hay relato, narración, cuando el narrador y los acontecimientos narrados se dejan inscribir en este círculo temporal. La diferencia sexual es sólo uno de los elementos que han servido para clarificar el esquema de estos relatos comparados.

3.2.3. Voices II

En esta peculiar entrevista, que es una correspondencia entre Verena Andermatt Conley³⁸³ y Jacques Derrida, descubrimos la voz, las voces de la deconstrucción, como el tema de reflexión. Tras la publicación de *Choreographies*³⁸⁴ Andermatt dirige una carta a Derrida en la que reflexiona sobre algunos de los principales temas abordados en *Choreographies* y que tienen como núcleo temático la cuestión de la diferencia sexual. Verena Andermatt cita a Derrida, le recuerda así que, en la cuestión ontológica de la relación con el otro, ha abierto la puerta a una relación que no esconde la marca sexual, sino que, más bien, supone una apertura al otro como otro sexuado. Otro sexuado que habría que leer fuera de la determinación sexual opositora, dual, de masculino/femenino. Esa nueva relación con

³⁸² *Op. cit.*, p. 155.

³⁸³ Verena Andermatt Conley es profesora visitante de Literatura comparada y de Lenguas Romances y Literatura en la Universidad de Harvard.

³⁸⁴ Derrida, J.: « *Choreographies : Interview* », entrevista realizada por C. McDonald, es fruto de un intercambio de escritos con Derrida. Las respuestas de Derrida fueron escritas en francés y traducidas al inglés para su publicación en la revista *Diacritics*, 12 (2), verano, 1982, Johns Hopkins University Press.

el otro sexuado de múltiples modos, la diseminación de la diferencia sexual es descrita en esta entrevista por Derrida como una multiplicidad de voces. El polílogo, cuya indeterminación hemos analizado, puede proporcionar la trama de este nuevo tejido que Derrida nos ofrece. Pero no olvidemos tampoco que, en la relación con el otro, ha atravesado nuestro tímpano la voz del amigo que incorporaba el *Dasein* en la lectura que hemos realizado de *L'oreille de Heidegger*. Las voces a las que hace referencia Andermatt en su carta, las voces que llaman a citación sobre la binariedad de la diferencia sexual (ya sea heterosexual u homosexual) son las que encuentra en el siguiente fragmento:

C'est en rêvant de sauver au moins la chance de cette question que je voudrais croire à la multiplicité de voix sexuellement marquées, à ce nombre indéterminable de voix enchevêtrées, à ce mobile de marques sexuelles non identifiées dont la chorégraphie peut entraîner le corps de chaque « individu », le traverser, le diviser, le multiplier, qu'il soit classé comme « homme » ou « femme » selon les critères en usage. Bien sûr, il n'est pas impossible que le désir d'une sexualité innombrable vienne encore nous protéger, comme un rêve, contre un implacable destin qui scelle tout à perpétuité du chiffre 2.³⁸⁵

Una vez que ha citado a Derrida, Andermatt plantea toda una serie de cuestiones que tienen que ver fundamentalmente con la voz, con las voces. A ellas tratará de dar respuesta Derrida en dos cartas, mediante esta correspondencia disimétrica que podría nunca llegar a su destino, es decir, a responder a las cuestiones planteadas por Andermatt. En la intersección entre el género epistolar y la entrevista o el diálogo, pues se trata de voces que se escriben, la respuesta de Derrida proporciona un contexto a las preguntas planteadas. En primer lugar, a la pregunta « *Où passent ces voix?* ».³⁸⁶ El dónde de la pregunta nos lleva hacia la cuestión del espacio, pretende situar las voces en una configuración espacial que no puede ser mantenida si se pretende deshacer el sustrato esencialista y ontológico de las voces como voces de algún sujeto como identidad esencial y trascendente. La voz, las voces, pues siempre es necesaria más de una, se multiplican en sus asignaciones sexuales. Las voces sexuadas de la deconstrucción no son voces masculinas y femeninas, aunque también puedan serlo, son voces que incorporan también la multiplicidad de matices que puede tener la diferencia sexual, tantos como voces, tantos como singularidades. Así pues, aunque las voces estén marcadas sexualmente, no están marcadas por la diferencia sexual binaria, están marcadas por una diferencia sexual pre-originaria, que hace posible cualquier determinación sexual, aunque anatómicamente sólo se muestren dos opciones, dos realidades físicas definidas. Si

³⁸⁵ Derrida, J.: « Chorégraphies », ed. cit., p. 115.

³⁸⁶ Derrida, J.: « Voice II », ed. cit., p. 168.

la sexualidad marca el ser del ente que es el ser humano, debe hacerlo desde el origen, y el pensamiento filosófico tradicional, en su cuestionarse acerca del ser humano, nunca ha tenido en cuenta esta dicotomía sexual. Pero las voces adquieren cierta independencia del cuerpo, no necesariamente van unidas a él.

Certains dispositifs techniques nous donnent la chance aujourd'hui de cette démonstration : le téléphone, la radio, le disque, etc. La téléphonie en général, c'est la scène du « détachement » dont je viens de parler. Une voix peut se détacher d'un corps, cesser, dès le premier instant, de lui appartenir. Par quoi elle trace, elle est trace, espacement, écriture : ni simple présence, ni signifiante. Elle est du corps, mais parce que ce corps, elle le traverse, elle en dispose, elle n'en garde presque rien, elle vient d'ailleurs et se rend ailleurs, au passage elle lui donne peut-être lieu mais ne tient pas de lui, par exemple de lui en tant qu'il est sexuellement déterminé, son lieu. « Sexuellement déterminé » s'entend ici selon les critères dominants. La voix peut faire mentir le « corps » qu'on lui prête, le « ventriloquer » comme s'il n'était plus que l'acteur ou le porte-parole d'une autre voix, de la voix de l'autre, voire d'une innombrable, d'une incalculable polyphonie. Une voix peut donner naissance, voilà, à un autre corps.³⁸⁷

Vemos aparecer así una voz que lejos de poder incorporar la presencia a sí de cualquier significación, cualquier logocentrismo, se ofrece como una voz creadora, una voz que transforma la concepción tradicional del sujeto, que resulta impertinente, que se aleja de la corporeidad que la incorpora, hasta el punto de poder hacer aparecer incluso otro cuerpo. La potencia de esta voz, que es una « incalculable polifonía », como una Hydra desafortunada, hará aparecer nuevas voces, deshaciendo también la unidad, la soñada unidad y univocidad del sujeto, del individuo. Así se nos han presentado los *polílogos* y la correspondencia de *Envois*.

Pourquoi parlons-nous tant de la voix alors que notre sujet, c'est la différence sexuelle ?

C'est peut-être que là où il y a de la voix, le sexe s'indécide. De ce « là » où il y a de la voix nous ne pourrions dire l'inouï – le très ancien ou le très nouveau – que si nous revenons (comme on dit en français, et comment allez-vous traduire cela dans votre langue ? Vous voyez, pour moi, la traduction entre des langues ou entre des sexes, c'est presque la même chose : à la fois très facile, impossible en toute rigueur, livrée à l'aléa. C'est au fond la seule chance, et je dirai la chance de l'œuvre), si nous revenons de ce que tous les savoirs, toutes les philosophies doivent présupposer de la voix. Ni la physique, ni la phonétique, ni la linguistique, ni la psychanalyse, ni la philosophie ne nous apprennent quoi que ce soit de cette essence de la voix. Ils ne se contentent pas de la sous-entendre, ils en construisent la « grammaire » (non seulement celle qui distingue des voix, l'active, la passive ou la moyenne) pour assurer des identités locales, des corps ou des âmes, des sujets, des « moi » – ou des sexes allant par deux. Ces grammaires d'arrondissement, vous les

³⁸⁷ *Op. cit.*, p. 172.

décèleriez partout, dans le registre social, politique, économique, juridique, sexuel, logique ou linguistique. Arraisonner : dans le code de la marine à voiles, requérir une déclaration d'identité ou d'appartenance, arrêter pour demander en somme : sous quel pavillon naviguez-vous ? Partout dès lors la voix, les voix, les différences vocales seraient assujetties à un système d'opposition destiné à la machine ; la polyphonie dont vibre chaque timbre se laisse assigner une des marques du même et pauvre code binaire.³⁸⁸

La ligazón de la voz con la diferencia sexual queda patente. No se trata de una relación forzada. Comparte con la diferencia sexual la asignación de la diferencia, la categorización, el lugar de la clasificación en ese sistema de oposición binario del *logos* occidental. Esta voz de la deconstrucción no es la voz que Derrida ha puesto en cuestión en el interior del pensamiento metafísico occidental. La voz que emerge en esta lectura deconstructiva es esa voz polifónica, esa voz que multiplica sus matices y diferencias, esa voz que no pertenece a ningún cuerpo propiamente, que desdibuja el cuerpo multiplicando las diferencias. Una voz que denuncia la violencia del gesto clasificatorio, la violencia de la reducción categorial, la violencia del lenguaje. Esta voz deconstructiva no puede integrarse en el sistema oposicional, ni siquiera pretender una dialéctica o una superación en la reunión. Esta voz se escribe, es una « escritura de la voz » que deja en suspenso cualquier oposición y que se aleja de cualquier lugar asignable, de la idea misma de lugar, como ya vimos en *Khôra*.

Pour s'ouvrir à la polyphonie tressée qui s'enroule en chaque voix, peut-être doit-on revenir vers une *différence* vocale rebelle à l'*opposition* et qui ne se laisse dériver de rien d'autre : elle n'appartient à personne, elle porte l'espacement et ne se laisse assigner aucun lieu. Elle ne peut pas rester à la disposition, organe et pouvoir signifiant, d'une personne ou d'un moi, d'une conscience ou d'un inconscient, ni de l'un des deux sexes. La bisexualité même ne lui suffit pas. Elle n'« exprime » pas davantage une communauté, si on entend par là une totalité de sujets, un « nous », une collection d'ego, hommes ou femmes (« nous les hommes », « nous les femmes »). Cette écriture de la voix ne représente rien, elle n'est pas le représentant d'une « pulsion », d'un « mot » ou d'une « chose ». Elle se donne à entendre, elle, et elle parle autrement, à la veille de toutes ces assignations violentes, plus à venir encore.³⁸⁹

El efecto de esta multiplicidad de voces, lejos de desmovilizar, de remitir nuevamente a esa neutralidad de fondo masculino que impide la reivindicación política, que deja todo como está, nos conduciría al reconocimiento del otro como singularidad ética. Esta multiplicación que parece deshacer la oposición se convierte en una potencia afirmativa de las diferencias sexuales.

³⁸⁸ *Op. cit.*, pp. 172-173.

³⁸⁹ *Op. cit.*, p. 173.

Je pense plutôt à une force d'affirmation rebelle. Malgré l'apparence, la démobilisation vient des systèmes d'assignation binaire. À terme, c'est leur ordre qui neutralise plus sûrement : non pas *la* différence sexuelle qu'on détermine toujours en dualité et qu'ils – ces systèmes – entraînent dans une dialectique, mais *les* différences sexuelles. On pourrait le démontrer, j'avais essayé de le faire dans *Glas*, par exemple. Il y faudrait du temps et de la minutie, mille protocoles, beaucoup plus qu'une lettre.

Pour parler dans une lettre de cette innombrable sexualité en séries ouvertes, je préfère dire comme vous les « couleurs » de la voix. Et il y aurait encore plus de sexes que de couleurs.³⁹⁰

« Más sexos que colores ». ¿Cómo podemos enfrentarnos a una diferencia sexual así, donde la multiplicidad de sexos se nos presenta desafiando la norma, como una nueva ley? ¿Se puede, en el marco actual de la normatividad discursiva, situar una norma que posibilite esta multiplicidad? ¿No supone una nueva superación, un nuevo exceso de la *ley del género*? La cuestión de la voz unida a la cuestión de la diferencia sexual nos sumerge de este modo en la cuestión de la asignación imposible a un sujeto definido. La diferencia sexual y la cuestión de la voz se unen en este empeño imposible de la metafísica, del pensamiento, del discurso, del *logos*. Desde sus primeros trabajos Derrida ha unido logocentrismo y falocentrismo en esa denuncia de falogocentrismo que venimos sosteniendo como un motivo principal de la estrategia deconstructiva. Pero lo femenino no tiene de suyo esa potencialidad si permanece inscrito en la binariedad del sistema. No es posible la salida con una mera inversión. No es suficiente con un gesto desafiante como situar lo femenino en el lugar privilegiado. Hay que deshacer el lugar para dar lugar al espaciamiento que impide el retorno del sistema. El trazo de unión entre escritura, voz y diferencia sexual, en una lengua particular, es la singularidad misma, el desafío de la norma, de la esencia del sujeto: el deseo de lo imposible.

Derrida responde en dos cartas más a las reflexiones de Verena. En la de 30 de diciembre reflexiona sobre esta cuestión de la inversión de los términos dentro un sistema, así como sobre la elevación de esa mujer que aparece, una vez realizada la inversión, en la lógica falogocéntrica como una figura desbordante, como la Naturaleza, la Madre, etc.³⁹¹ En la de primero de enero de 1983 se cuestiona acerca de la oposición masculino/femenino.

³⁹⁰ *Op. cit.*, p. 174.

³⁹¹ *Op. cit.*, p. 176.

Masculin et féminin ne sont même pas les parties adverses et éventuellement contractantes, plutôt les parties d'un pseudo-tout déterminé par le *symbolon* de ce contrat fictif.³⁹²

Los términos masculino y femenino remiten finalmente, casi de forma ingenua, a lo anatómico. Y no dejan de estar, en la reflexión de Andermatt también, circunscritos a un contexto simbólico psicoanalítico. La propuesta de Derrida, su apuesta, se arriesga a ir más allá de estas determinaciones: más allá de lo biológico (que no es algo cerrado e inamovible), más allá del psicoanálisis (que puede ser reformulado), y, por supuesto, más allá de la oposición binaria masculino/femenino.

El tres de enero es la fecha de la última carta, tarjeta postal más bien, en la que brevemente Derrida comenta el cansancio que le provoca esta larga reflexión, y se propone ser más aforístico que demostrativo. A continuación podemos leer seis « aforismos », breves exhortos en los que matiza algunas de las aseveraciones de Andermatt. En todos ellos la voz de Verena Andermatt hace reflexionar, volver a pensar sobre alguno de los temas tratados. En el segundo de estos « aforismos » viene a reconocer que no hay posibilidad de voz sin *phantasma*. A propósito de esa reflexión se pregunta:

Dans tous les textes où des voix de femmes se donnent à entendre comme telles, ai-je *fait* parler des femmes ? lesquelles ? en moi, hors de moi ? que veut dire ici moi ? Ou bien les ai-je *laissé* parler ? À moins qu'au-delà de « faire » et « laisser » (choses déjà très différentes), elles ne m'aient même pas demandé mon avis, à moi, et fait ou laissé parler moi-même, gardant elles-mêmes toute l'initiative...Mais qui, elles?³⁹³

Estas voces femeninas que hemos planteado en este largo recorrido, desde los polílogos hasta las correspondencias, son voces que han ventrilocuado el cuerpo/*corpus* de Derrida. Estas voces han hablado, han *hecho* hablar y se han *dejado* hablar por él, se han dejado poseer, como fantasma, como una posesión diabólica, atravesando un cuerpo que, transitado por estas voces, ha dejado de ser una referencia clara a la unidad, a la identidad del firmante Jacques Derrida. En esa lógica emergente de la multiplicidad de voces, el cuerpo puede ser transformado, puede cambiar por el efecto de esas voces. De ese modo, Derrida destaca en el último « aforismo », la frase de Andermatt en la que dice,

«... une position féminine que de toute façon vous ne pouvez pas assumer...»

³⁹² *Op. cit.*, p. 177.

³⁹³ *Op. cit.*, p. 180.

dites-vous³⁹⁴

Derrida cuestiona esa afirmación. Con este *dites-vous* se posiciona del lado de la imposibilidad que la afirmación señala. ¿Ha asumido ya esa posición Derrida? No añade ni una palabra más, ni un punto. ¿Puede asumir Derrida esa posición femenina? ¿Alguien puede hacerlo? ¿Lo femenino remite necesariamente a una mujer? ¿Garantiza la diferencia anatómica lo femenino? ¿Puede una mujer no asumir esa posición femenina? Toda una serie de interrogantes que se quedan sin respuesta o que, tal vez, ya han sido respondidos.

La despedida de Derrida se puede leer nuevamente como un aforismo. Derrida sitúa sobre ella el paréntesis con tres puntos que ha colocado sobre los otros textos aforísticos (...) Debajo, una palabra y una firma.

(...)

amitié

Jacques Derrida

Nuevo aforismo. El planteamiento de la cuestión de la amistad, y la lectura deconstructiva que desde la diferencia sexual, desde lo femenino nos ofrece Derrida, en *Politiques de l'amitié*. Y también el nombre, la firma, ahora como *subjectile* :

Le *subjectile* peut prendre la place du sujet ou de l'objet, mais il n'est ni l'un ni l'autre : c'est ce qui, dessous, n'est pas représentable.³⁹⁵

³⁹⁴ *Op. cit.*, p. 181.

³⁹⁵ Derrida, J.: « Forcener le subjectile », ed. cit., pp.55-56.

4. Jacques Derrida y el feminismo.

Generalmente las cuestiones relacionadas con las diferencias sexuales en los seres humanos nunca se ofrecen en un marco de objetividad o neutralidad. Probablemente porque cuando se plantean se hace desde posiciones muy definidas y con objetivos muy claros. No es cierto que hasta los movimientos feministas de los últimos siglos no hubiera ninguna mujer que hubiese reivindicado el otro lado del discurso acerca de la mujer. Lo que sí es cierto es que sistemáticamente han sido silenciadas por quien tenía el poder de hacerlo. No hay mejor forma de silenciar que no escuchar, que no transmitir, que no permitir el acceso a la educación y a la cultura.³⁹⁶ Esta labor de enterramiento la ha llevado a cabo el patriarcado como sistema de dominación. La dominación del patriarcado se ha sustentado en toda una serie de argumentaciones o teorías de carácter científico o filosófico. Este discurso sobre la mujer en aras a argumentar una supuesta inferioridad haría depender a la mujer y a la femineidad del universo simbólico masculino como marco explicativo de su propia constitución o identidad. Esto se traduce en una dependencia también en las estructuras de dominación social y política. Los argumentos utilizados provienen de muy diversas fuentes, desde la bíblica o mítica de los primeros relatos de la creación hasta las científicas, biológicas o psicológicas. Que Aristóteles o Platón justificaran la inferioridad de la mujer en unos momentos históricos en los cuales el desarrollo científico estaba aún en sus inicios y las explicaciones tomaban como referente los relatos míticos de la creación, es, en cierto modo, comprensible: no se puede escapar a las circunstancias y a los prejuicios de su tiempo fácilmente. Lo realmente sorprendente sería que alguien en este momento pretenda fundamentar su argumentación en estos relatos míticos, pues en vez de demostrar la inferioridad de la mujer demostraría la suya propia. Como paso previo al planteamiento de la relación entre deconstrucción y feminismo repasaremos algunos de los argumentos que ha ofrecido esta visión parcial de la realidad de la mujer en el pensamiento occidental, así como las hipótesis biológicas o psicológicas que la han mantenido hasta nuestros días y a las cuales se enfrentan los movimientos feministas. A partir de ahí analizaremos la confluencia del feminismo, si es que algo así es posible, con la deconstrucción de Derrida.

³⁹⁶ « Un poeta ha dicho de la mujer que “su mejor virtud es un modesto silencio” », Aristóteles: *Política*, Libro I, capítulo 5 (Aristóteles toma este verso del *Ajax* de Sófocles, 291).

Que hombres y mujeres somos diferentes es un hecho, que no seamos iguales un prejuicio. Es cierto que nuestra constitución biológica es diferente, pero eso no fundamenta la desigualdad social entre hombres y mujeres. Sin embargo, el discurso acerca de la inferioridad de la mujer ha utilizado la diferencia sexual como argumento para afirmar la diferencia social. Por eso el feminismo ha tenido que desplazar la cuestión de lo sexual a lo genérico para poder introducir en el pensamiento la cuestión de la mujer como una cuestión social y política y no como una cuestión anatómica o sexual.³⁹⁷ Levantar la pesada losa que marca la impronta del concepto de mujer es difícil tarea pues hemos tenido hábiles y corpulentos enterradores. Pero no había muerto para tantos y tan sutiles epitafios. Y ahora el fantasma encarnado en cuerpo de mujer recorre la galería de enterradores repasando minuciosamente sus obras. Esto forma parte de una de las labores que el feminismo ha llevado y continúa llevando a cabo. Es necesario desterrar falsos mitos en torno a la realidad de la mujer, es preciso una reelaboración o al menos una crítica de las elaboraciones teóricas que han constituido la feminidad como esencia de la mujer. Podríamos decir que es necesario deconstruir el concepto de mujer que la tradición ha elaborado. Qué sea la mujer, cómo está definido este concepto es importante para la realidad concreta de las mujeres, pues esta realidad tiende a ser calzada dentro de un zapato casi siempre demasiado estrecho.

La mayoría de los argumentos esgrimidos en torno a la inferioridad o la incapacidad de la mujer se fundamentan en el hecho sexual o biológico. La mujer, por ser mujer, esto es, hembra, portadora de unos órganos genitales distintos a los del hombre, es inferior. Este recurso a lo sexual esconde un prejuicio cultural: la forma ideal de la humanidad es el hombre³⁹⁸, éste es el ser perfecto. Luego la mujer es carencia, falta, y esa falta se manifiesta en unos genitales distintos, o en la falta de ellos, pues, si radicalizamos, el órgano sexual representativo de la humanidad es el masculino³⁹⁹. La mujer es por ello un ser defectuoso,

³⁹⁷ « [...] el término género ha pasado a indicar la cualidad fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo y a resaltar todos los aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad.», Birulés, F.(ed.): *Filosofía y Género. Identidades femeninas*. Pamplona, Pamiela, 1992, p. 13.

³⁹⁸ « La humanité est mâle, et l'homme définit la femme non en soi mais relativement à lui... Elle se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle; elle est inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, elle est l'Absolu: Elle est l'Autre », Beauvoir, S. : *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, p. 12.

³⁹⁹ « La mujer es simplemente lo que no son los hombres; es decir, no son autónomas, independientes, aunque por ello mismo no son agresivas sino nutrias, no son competitivas sino generosas, no son públicas sino privadas. El mundo de la mujer se constituye con una serie de negaciones. Simplemente es lo que él no es. Su identidad es definida por la carencia — carencia de autonomía, carencia de independencia, carencia de falo. El varón narcisista la toma como si fuera él mismo, sólo que su opuesto.» Benhabib, S.: « El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kolberg-Gilligan y la teoría feminista », en Benhabib, S. y Cornell, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Alfons El Magnanim, 1990, p. 134.

imperfecto y por lo tanto incapacitado para desenvolverse adecuadamente en el mundo de los seres perfectos. Pese a ello, la mujer cumple su función en esta sociedad de hombres perfectos: asegurar la reproducción de la especie. Pero es un elemento pasivo, un receptáculo en el que se desarrolla el don de la vida que es un regalo del hombre. Esta concepción de la mujer se ha enarbolado desde la antigüedad clásica y en Aristóteles la encontramos claramente definida. Aristóteles define a la mujer, tanto desde el punto de vista biológico, argumentando su inferioridad, como desde el punto de vista moral y político, argumentando su sujeción al hombre. La concepción que de la mujer se tuvo en el cristianismo no varió sustancialmente de la aristotélica. La ligazón de la mujer con la naturaleza seguramente proviene de su función reproductiva. En este hecho natural se han basado los argumentos acerca de la incapacidad de la mujer para la vida social o pública. Al definir a la mujer como sexo, se la inscribe ya para siempre en el seno de la naturaleza. De las funciones reproductoras de la mujer se ha llegado a la consecuencia de que su función es su esencia. La mujer desempeña un papel fundamental en la conservación de la especie. Pero éste, pese a lo que pudiera parecer, es un papel secundario. Como consecuencia de estas funciones, siempre calificadas como naturales, la mujer aparece como el sexo débil o simplemente como el sexo⁴⁰⁰. Las características físicas de la mujer así parecen confirmarlo: generalmente tiene menos fuerza, menos peso, menor altura. Y todo esto es consecuencia directa de su sexo. Estas características físicas se trasladan a las capacidades intelectuales y morales: la mujer es menos inteligente que el hombre. A ella pertenece la astucia, al hombre la inteligencia. Por eso no se encuentra capacitada para desempeñar labores intelectuales muy complicadas (para las ciencias, matemáticas, etc.).

El patriarcado, mediante la asignación del sexo como principal característica de la mujer, amparándose en la función reproductora característica exclusiva de la mujer, ha reducido a la mujer al ámbito privado de la familia. El lugar de la mujer es el hogar. De su sexo, se deducen los rasgos de su carácter:

- La mujer es más sensible que el hombre, esto la incapacita para una reflexión objetiva, pues siempre está inmersa en el marasmo de las sensaciones.
- De ahí se sigue que la mujer se deje arrastrar por sus pasiones: la mujer es pasión y el hombre razón.

⁴⁰⁰ « El macho sólo es macho en ciertos instantes, la hembra es hembra toda su vida.», Rousseau, J.J.: *Emilio*. Madrid, EDAF, 1989, p. 415.

- La mujer es pasividad. De la misma dinámica del acto sexual, se ha extrapolado que la mujer es siempre receptora pasiva, mientras que toda actividad productora descansa en el hombre.
- La mujer, por tanto, ha de ser sumisión frente a la acción conquistadora del mundo del hombre.
- De la sumisión se deduce entonces que la mujer es inferior, en cualidades y capacidades, al hombre.

A grandes rasgos éstos son los argumentos más repetidos a lo largo de la historia para defender y justificar la inferioridad de la mujer o su sujeción al hombre. Por lo tanto, la identificación mujer-sexo nos ha introducido siempre, en el ámbito del discurso, en una argumentación circular viciosa y viciada. Para poder salir de este contexto argumentativo se ha distinguido entre género y sexo. Al desplazar la cuestión de las diferencias del marco puramente sexual, y, por lo tanto, biológico, se ha conseguido introducir la cuestión de las diferencias en el marco de la cultura. Pero el desplazamiento de la problemática tan sólo ha conseguido que ésta aparezca con un halo de neutralidad, de objetividad, que, por supuesto, no resuelve ni agota los fundamentos del problema.

El progreso de la ciencia y el cientifismo de nuestras sociedades actuales suponen un nuevo escollo en el camino. La ciencia se ha constituido en el lugar en donde descansa la objetividad, la neutralidad, la verdad. Y mediante estos presupuestos se pretende dar luz, nuevamente, a las diferencias entre hombres y mujeres. Un análisis riguroso de los procedimientos científicos y de la gnoseología científica permite observar que no hay ninguna asepsia en el proceder científico⁴⁰¹. A pesar de esto, las consideraciones realizadas, de manera « científica », sobre la constitución fisiológica de la mujer, también pueden ser rebatidas en el mismo marco de científicidad. Por lo tanto, la cuestión de la mujer también es un elemento de crítica al proceso mismo del procedimiento científico, así como al mismo concepto de ciencia.

Si analizamos las consideraciones, basadas en la ciencia, acerca de la constitución de la mujer — exclusivamente como cuerpo — volvemos a encontrar, ahora revestidos de objetividad, los mismos presupuestos que toda la tradición ha desarrollado.

⁴⁰¹ Es lo que bajo el término « retórica de la ciencia » denuncia E. Pérez Sedeño en su trabajo « La retórica de la ciencia y el estudio de las diferencias sexuales.», en *Theoria* (México), diciembre, 1995.

Desde la biología, a partir del siglo XVIII fundamentalmente, se ha pretendido dar una explicación de las diferencias sexuales basadas en un método científico. El problema de este proceder científico es que se basa en un presupuesto, la inferioridad de la mujer, y se buscan — eso sí, científicamente — los elementos, datos, observaciones, etc. que permitan elaborar una teoría científica que confirme el punto de partida. En todas las explicaciones biológicas se ha considerado como probado que las diferencias que se estaban analizando eran diferencias naturales. El feminismo ha cuestionado este punto de vista incidiendo en que incluso la sexualidad humana no puede ser considerada como natural, sino que está integrada en un complejo entramado cultural. La renombrada frase de Beauvoir : « On ne naît pas femme : on le devient »⁴⁰² incide precisamente en esta dirección. Los problemas a que se enfrentan las teorías biológicas en lo referente a esta cuestión son diversos. Si bien también han de enfrentarse a sí mismas, a sus deficiencias. En el caso de la teoría de la evolución, cuyas consecuencias para la mujer son que ésta es un hombre que no ha llegado a ser perfecto (igual que la teoría aristotélica), la aplicación de los parámetros de la teoría de la evolución de las especies a la especie humana, al ser humano, resulta un difícil ejercicio de malabarismo. En una época de expansión y colonialismo en la que numerosas culturas fueron descubiertas y estudiadas, los numerosos datos ofrecidos por la antropología hicieron que Darwin, un excelente y apasionado coleccionista, los recogiera como había hecho con los fósiles en su expedición del Beagle. Sin embargo, no se puede tratar de coleccionar, seleccionar, clasificar y ordenar jerárquicamente la experiencia humana. De este modo estableció un segundo tipo de selección natural, la selección sexual. El problema del darwinismo, incluida toda la ciencia actual que ha derivado de él, es que no puede integrar las adaptaciones producto, no del azar, sino de determinadas funciones culturales. Es el lamarkismo en el seno del darwinismo. Las reacciones fisiológicas pueden ser similares: en el acto de estirar un brazo, por ejemplo, el músculo responde. Pero no es lo mismo estirar el brazo para coger una azada que para tender la ropa. Es este segundo aspecto el que no está integrado en las teorías evolucionistas, ni en la biología en general. Un intento de conjugar las interacciones cultura/naturaleza lo constituye la sociobiología. Desde esta disciplina se ha intentado establecer un puente entre las reacciones fisiológicas — incluidas las características genéticas — y las actitudes y comportamientos culturales. Esto ha llevado a un nuevo tipo de determinismo biológico que no ha hecho otra cosa que acentuar el aspecto biológico, ya que para este determinismo « las diferencias de poder entre los hombres y las mujeres son

⁴⁰² Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, ed. cit., p. 285.

principalmente un asunto de hormonas »⁴⁰³. Por lo que en la cuestión de la mujer, ha venido a reforzar la tradicional adscripción de ésta al ámbito natural.

Desde una perspectiva psicológica, la influencia de la teoría psicoanalítica freudiana y los posteriores desarrollos de Lacan han resultado de máximo interés en la problemática de las diferencias sexuales. La importancia de la sexualidad en la formación de la identidad personal ha relegado a la mujer nuevamente a un papel secundario. Su identidad viene a conformarse de manera secundaria, mediatizada por la predominancia del sexo masculino. Retrocedemos nuevamente a un relato mítico, ahora el parricidio originario en la horda primitiva, donde los actores principales vuelven a ser los hombres, que se combina con el llamado complejo de Edipo. Las explicaciones freudianas resultan insuficientes, pues si bien pueden explicar la constitución de la identidad del hombre, en cuanto a la mujer son deficitarias y establecen de nuevo un presupuesto que no ha sido explicado⁴⁰⁴. En cuanto a la teoría lacaniana y el simbolismo del Falo, ha sido una perspectiva que ha integrado estructuralismo y psicoanálisis, con su teoría de que la identidad genérica está construida discursivamente, por lo que parece eliminar el biologismo y adaptarse mejor a la concepción del género como socio-cultural. De ahí que haya influido en muchas feministas⁴⁰⁵. Sin embargo, en su desarrollo continúa anclada, como análisis textual, en esta predominancia del modelo paterno en la constitución de la subjetividad individual⁴⁰⁶.

¿Qué es, pues, la mujer? ¿Podemos plantear esta cuestión sin entrar ya en el círculo trazado por lo que Derrida ha definido como el falocentrismo? Lo que la mujer es ha sido definido, establecido por el hombre. No existe una mujer real, concreta que pueda calzarse

⁴⁰³ Lewontin, Rose & Kamin: *No está en los genes*. Barcelona, Ed. Crítica, 2003, p. 187.

⁴⁰⁴ En Freud, «El yo y el ello», al hilo de las interacciones entre los distintos componentes de la subjetividad humana: «La religión, la moral y el sentimiento social -contenidos principales de la parte más elevada del hombre- constituyeron primitivamente una sola cosa. Según la hipótesis que expusimos en *Totem y tabú* (1912-13), fueron desarrollados filogenéticamente del complejo paterno; la religión y la moral, por el sojuzgamiento del complejo de Edipo propiamente dicho, y los sentimientos sociales, por el obligado vencimiento de la rivalidad ulterior entre los miembros de la joven generación. En todas las adquisiciones morales parece haberse adelantado el sexo masculino, siendo transmitidas después, por herencia cruzada, al femenino », p. 572; «El super-yo ha nacido de una identificación con el modelo paterno», en Freud, S.: *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, ed. cit., p. 590. Cfr. también «La femineidad» (1933), ed. cit.

⁴⁰⁵ Cfr. fundamentalmente Luce Irigaray y Julia Kristeva, que realizan una adaptación de las teorías lacanianas al feminismo.

⁴⁰⁶ Sobre la relación de Lacan y el feminismo cfr.: Fraser, N.: « The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics », en Fraser, N. and Bartky, S. (eds.): *Reevaluating French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture*. Bloomington, Indiana University Press, 1991; Schutte, O.: *Irigaray y el problema de la subjetividad*. Ponencia presentada al II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico (Buenos Aires., noviembre de 1989), traducción de María Luisa Femenías en:

<http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/voliii/irigaray-y-el-problema-de-la-subjetividad>

en esa definición. De ahí que bajo el concepto de mujer se halle un gran abismo. El abismo que se abre a los pies de quien nunca ha sido un quien. No existe algo así como una identidad ni una esencia femenina. Pues si la pregunta por la identidad masculina puede ser también planteada, al menos, desde el pensamiento se ha bosquejado una identidad y una autoridad del sujeto como hombre o del hombre como sujeto. Queda mucho por hacer o deshacer ¿Se puede escapar de esta situación límite? Ser y no ser, ésta es la cuestión. Un nuevo concepto de mujer se enfrenta a toda la tradición rechazando las definiciones que siempre la convierten en el otro — otro inferior — y a la falta de definiciones propias, pues todas parecen estar mediadas. Por eso el feminismo es un animal con dos cabezas, pues tiene que intentar modificar las condiciones de poder que establece el patriarcado al mismo tiempo que encontrar los elementos teóricos que las sustenten.

La obra de Jacques Derrida ha despertado interés en el feminismo desde sus primeras publicaciones. El uso, que hemos destacado en nuestro trabajo, de lo femenino como fuerza desestabilizadora del discurso de la metafísica tradicional enseguida atrajo la atención de un feminismo muy activo en la segunda mitad del siglo pasado. Pero la presencia de este elemento femenino no necesariamente nos remite a una lectura feminista o a una identificación de la tarea deconstructiva de Derrida con el feminismo. Por eso en primer lugar hemos de hacer algunas precisiones que en la misma línea ya ha hecho el propio Derrida. La primera de ellas tiene que ver con el uso de los términos « feminismo » y « deconstrucción ». Hemos de advertir, como por otra parte, ya debe ser obvio, que ni la deconstrucción ni el feminismo son movimientos unívocos. No hay una sola deconstrucción⁴⁰⁷ así como tampoco hay un único feminismo. La complejidad de una y otro es un obstáculo más para su puesta en común⁴⁰⁸. Lo cual no quiere decir que no haya o pueda haber un discurso común para ambos. La recurrencia de lo femenino como estrategia deconstructiva en la obra de Derrida no ha pasado desapercibida para el feminismo, o para hablar con más precisión, para los distintos feminismos. Por ello, encontramos reacciones dentro del ámbito feminista, tanto a favor como en contra del uso de esta estrategia, o de las consecuencias que se puedan derivar de la misma⁴⁰⁹. No obstante, muchas apreciaciones por

⁴⁰⁷ Cfr. sección 3.1.9. « Et cetera ».

⁴⁰⁸ La historia del feminismo es una historia compleja y apasionante, en la cual, a veces resulta complicado realizar taxonomías, intentar encuadrar en esquemas demasiado simplistas obras que son complejas y diversas. Hemos dibujado un marco amplio y sin nombrar autoras. Remitimos a la amplia bibliografía sobre el tema. Este planteamiento general incide en la necesidad de enmarcar el posicionamiento de Derrida en los principales debates, que, por supuesto, no muestran esa complejidad.

⁴⁰⁹ Cfr. Holland, N. (ed.): *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1997.

parte del feminismo responden a estereotipos o simplemente a lecturas parciales, y a veces a interpretaciones derivadas de otras, de la obra de Derrida. El cuestionamiento o la crítica no se dirige ciertamente al uso deconstructivo que Derrida propone de esos elementos femeninos. Más bien el problema se plantea con la posible utilización o no de la estrategia deconstructiva dentro del movimiento feminista, en la teoría feminista. Y por tanto, es una cuestión que excede los límites de nuestro planteamiento.

Si seguimos precisando, a pesar de movernos aún en el marasmo de las generalidades, hemos de remitir también a los diversos campos de actuación que deconstrucción y feminismo suponen. He aquí nuestra segunda precisión: lejos de pretender que la deconstrucción sea sólo una estrategia de crítica radical del discurso filosófico occidental, debido sobre todo a su carácter y lejos también de desdeñar las posibles estrategias de actuación política que la deconstrucción de Derrida nos ofrece, hemos, sin embargo, de reconocer que la deconstrucción no tiene el inmediato carácter político-reivindicativo que en principio hemos de suponer al feminismo. Este hecho aleja de forma significativa a la deconstrucción del feminismo más político y reivindicativo.

Son tres las entrevistas en las que Derrida es interrogado acerca de la relación de la deconstrucción, de su trabajo deconstructivo, con el feminismo. La primera entrevista lleva por título *Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida*.⁴¹⁰ En realidad, se trata de la transcripción de ciertas respuestas de Derrida a las preguntas posteriores a un seminario que éste dedicó a Kafka, en relación a la institución de la Ley. La segunda entrevista titulada *Chorégraphies*, fue realizada por Christie McDonald (Profesora de Francés de la Universidad de Montreal) y en realidad se trata de un intercambio escrito de preguntas y respuestas. La tercera entrevista fue realizada por Cristina de Peretti, profesora de filosofía de la UNED, para la revista *Política y Sociedad*. En ellas Derrida responde de manera directa a algunas de las cuestiones que más interés despiertan en el feminismo así como a las posibles relaciones de su obra y pensamiento con los distintos feminismos. En el cruce de caminos entre deconstrucciones y feminismos son numerosas las temáticas que se comparten: la diferencia sexual, el género, la identidad personal y colectiva o política, la crítica o desmantelamiento del discurso cultural tradicional son solo algunos de los ejemplos. Que compartan temática no quiere decir que necesariamente haya una alianza entre el pensamiento de Derrida y el feminismo; es más, incluso si desde algunos feminismos se adopta una estrategia

⁴¹⁰ Derrida, J.: « Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida.», fue publicada por primera vez en la revista *Subject/objects* (Spring 1984) e incluida después en la obra colectiva editada por Jardine, A. y Smith, P. (eds.): *Men in Feminism*. New York and London, Methuen, 1987.

deconstructiva, esto no quiere decir que la deconstrucción de Derrida, que es la que aquí nos interesa, sea una deconstrucción feminista. Aunque tampoco que no lo sea de ninguna manera. Dejemos que sea el propio Derrida el que nos aclare esta posible relación:

Un discurso es tanto más deconstructivo cuanto menos se refiere a la deconstrucción como un método general. La deconstrucción no es un método, no es un sistema de reglas o de procedimientos. Hay reglas limitadas, si se quiere, recurrencias pero no hay una metodología general de la deconstrucción. El juego deconstructivo debe ser, en la mayor medida posible, idiomático, singular; debe ajustarse a una situación, a un texto, a un corpus, etc. y en lo que respecta a los textos « feministas » (entre comillas) ocurre lo mismo. La relación entre dichos textos y la deconstrucción es de esta índole. No se trata de aplicar la deconstrucción al feminismo. Lo que decíamos hace un momento, al comienzo, de la deconstrucción del falogocentrismo muestra que éste no es un caso particular sobre el que aplicar la deconstrucción. En cierto modo, toda crítica de falogocentrismo es deconstructiva y feminista, toda deconstrucción comporta un elemento feminista.⁴¹¹

Este elemento feminista tiene un carácter distinto al elemento femenino que hemos querido destacar a lo largo de este trabajo, si bien es indisociable del mismo. La deconstrucción no es un método ni una estrategia que se aplique, como una capa de pintura o un producto con efectos decapantes. La deconstrucción funciona, provoca efectos desconcertantes en los discursos que trabaja, en los textos en los que se da, porque el principio de contradicción que se denuncia ya estaba ínsito en el mismo texto. Ciertas teorías o prácticas discursivas feministas han realizado esta misma labor de socavamiento de un *logos* monolítico que incorporaba la aporía en su seno, sobre todo en relación a los discursos esencialistas acerca de la mujer y la justificación de su sujeción o inferioridad. Desde el comienzo de las luchas feministas en el siglo XIX, el feminismo ha tenido que, para elaborar un discurso propio, someter el discurso establecido a una lectura crítica.⁴¹² La reivindicación de los derechos de la mujer es ya, en sí misma, un cuestionamiento del discurso establecido en numerosos aspectos: desde el político, ético, social, epistemológico, biológico, etc. La alusión a ese « en cierto modo » en que el elemento feminista es indisociable de la deconstrucción del falogocentrismo remite al hecho de que en ella, en la labor deconstructiva de Derrida, al igual que ocurre en algunas teorías feministas, se subvierte, que no invierte, el privilegio del falogocentrismo. El término falogocentrismo es expresado por Derrida desde

⁴¹¹ Derrida, J.: « Entrevista con Jacques Derrida », realizada por Cristina de Peretti, en *Política y Sociedad*, 3, Madrid, 1989 (pp. 101-106), p. 106.

⁴¹² Para una visión de conjunto de los antecedentes de este feminismo y del desarrollo del mismo, cfr. Amorós, C. y de Miguel, A. (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. 3 vols., Madrid, Ed. Minerva, 2005.

sus primeras obras y viene a sugerir esa unidad, no esencial, sino indisociable también, del privilegio del logos como voz, presencia, y el privilegio del simbólico falo.

La unidad entre logocentrismo y falocentrismo, si existe, no es la unidad de un sistema filosófico. Por otra parte, esta unidad no es patente a simple vista: para captar lo que hace que todo logocentrismo sea un falocentrismo hay que descifrar un cierto número de signos. Este desciframiento no es simplemente una lectura semiótica: implica los protocolos y las estrategias de la deconstrucción. Debido a que la solidaridad entre logocentrismo y falocentrismo es irreductible, a que no es simplemente filosófica o no adopta sólo la forma de un sistema filosófico, he creído necesario proponer una única palabra: falogocentrismo, para subrayar de alguna manera la indisociabilidad de ambos términos.⁴¹³

La deconstrucción de Derrida en ningún momento se plantea como una estrategia que invierta estas relaciones binarias o duales de privilegio que el falogocentrismo supone. Su estrategia en cuanto a la escritura y al uso de ciertos elementos femeninos, es la punta de lanza que permite abrir el discurso del pensamiento occidental, no para reivindicar un nuevo privilegio de este elemento estratégico que se destaca frente al otro, sino para permitir una reflexión en torno a la posibilidad misma de establecer esa dualidad, esas oposiciones. Es decir, la deconstrucción nos sitúa ante la posibilidad misma del pensamiento, de la reflexión filosófica, nos arrastra hacia el momento anterior a cualquier constitución de significado en el marco de una lógica binaria, de una lógica de los opuestos. Nos encontramos, por tanto, en el núcleo difuso de la estrategia deconstructiva. Una estrategia que no puede acercarse a un discurso de forma general, como venimos haciendo ahora, sino que se inscribe en un cuerpo textual, como un juego de tatuajes que marcan, con una tinta invisible pero imborrable, las líneas de fuga, las contradicciones y aporías que se encuentran en el propio cuerpo del texto. Por eso, en relación a la cuestión que nos ocupa, también hemos de situar la reflexión en un contexto.

El texto de Derrida que provoca una mirada inmediata desde el feminismo es *Éperons*. Su publicación a finales de los setenta del siglo pasado despierta el interés de las corrientes feministas de la época. El planteamiento de la cuestión de la mujer y el uso que Derrida hace de esa temática en el texto, y que ya hemos visto, provoca reacciones por parte del feminismo, pues éste es también allí nombrado de forma polémica. El planteamiento de Nietzsche del feminismo como una mera inversión que convierte a la mujer en hombre es recibido como una provocación. Tal vez porque no se supo, o no se ha sabido leer, Derrida ha tenido que explicarse:

⁴¹³ Derrida, J.: «Entrevista con Jacques Derrida», ed. cit., pp. 101-102.

Nietzsche fait aux femmes, au féminisme surtout, une scène surdéterminée, divisée, apparemment contradictoire. Elle m'a justement intéressé à cause de cela, de tous les paradigmes qu'elle exhibe et multiplie, et dans la mesure où elle se débat souvent, parfois danse, se risque toujours dans un espace historique dont les traits essentiels, « matriciels », n'ont peut-être pas changé depuis en Europe (je dis bien en Europe, et c'est peut-être toute la différence, bien que nous ne puissions séparer le féminisme mondial d'une certaine européanisation fondamentale de la culture mondiale — énorme problème que je laisse ici de côté). La scène que fait Nietzsche — à travers un corpus très divers et très large —, j'ai essayé d'en formaliser les mouvements et les moments typiques dans *Éperons*. Je l'ai fait jusqu'à une certaine limite, que j'indique aussi, où la décision formalisatrice échoue pour des raisons absolument structurelles. Comme ces traits typiques sont instables, doivent l'être, et parfois contradictoires, finalement indécidables, toute pause de lecture s'installerait dans le contresens, dans le sens qui devient automatiquement contresens. Ce contresens peut être plus ou moins naïf ou complaisant. On pourrait en citer tant d'exemples. Dans les cas les plus sommaires, la simplification revient à isoler les énoncés violemment anti-féministes de Nietzsche (dirigés d'abord contre le féminisme réactif comme figure spéculaire du philosophe dogmatique et d'un certain rapport de l'homme à la vérité), de les arracher (éventuellement en me les attribuant, mais peu importe) à tout le mouvement et à tout le système que j'essaie de reconstituer. Plus sommairement encore, on a parfois réagi, sans voir plus loin que le bout des formes phalliques qui font saillie dans le texte, à commencer par celles du style, de l'éperon ou du parapluie sans tenir compte de ce qu'il y est dit de la différence entre style et écriture ou de la complication bisexuelle de ces formes et d'autres. D'une manière générale, c'est ne pas lire, et j'irai jusqu'à dire ne pas lire la syntaxe et la ponctuation de telle ou telle phrase, que d'arrêter le texte sur une position, une thèse, un sens ou une vérité. Cette méprise herméneutique, cette méprise de l'herméneutique, c'est ce que devrait déjouer l'envoi final du « j'ai oublié mon parapluie ». Mais laissons. La valeur de Vérité — à savoir la Femme, allégorie majeure de la Vérité dans le discours occidental —, la valeur corrélative de Féminité (essence ou vérité de la Femme) sont là pour apaiser cette angoisse herméneutique. Ce sont là les fonds ou les lieux d'ancrage les plus solides de la rationalité occidentale (de ce que j'ai proposé d'appeler phallogocentrisme). Ce sont ces lieux qu'il convient, si du moins on est intéressé à le faire, de reconnaître. Non pas pour en faire un simple objet de connaissance (il y va justement des normes du connaître et du savoir comme norme), encore moins d'y habiter ou d'y élire domicile (il y aurait encore quelque *woman's place in the kitchen*), mais pour savoir inventer une autre inscription, très vieille ou très nouvelle, un autre déplacement des lieux et des corps.⁴¹⁴

Derrida se queja del déficit de la interpretación, de las lecturas parciales y la atribución a él mismo de lo que es una exposición o una lectura de Nietzsche. La palabra mujer y las connotaciones que implica marcan la lectura. Y precisamente es eso lo que está planteado en último término: las dificultades semánticas, lingüísticas, de significación, la hermenéutica que la lectura implica. Si esta mujer y esta feminidad ya están marcadas previamente, al mismo tiempo que marcan el campo de las posibles interpretaciones, escapar a este reducto

⁴¹⁴ Derrida, J. : «Chorégraphies », en *Points de suspension*, ed. cit., pp. 101-102.

esencialista se hace preciso. Y tener que dar cuenta de las dificultades de esta lectura, sobre todo cuando cierta lectura (*c'est ne pas lire*) se fija solo en un aspecto concreto, en una frase o en un párrafo aislado implica una no lectura. Lo que viene a poner de relieve es el uso de la Mujer como referente, como concepto metafórico que instituye la verdad, que oculta la verdad, que ofrece la verdad. Y ese uso por parte del pensamiento occidental es un uso complejo y contradictorio. Pero sobre todo viene a poner de relieve la sobrecarga que la Mujer, el concepto, arrastra.

4.1. El género.

En el primer capítulo hemos pretendido señalar el uso que Derrida realiza del término género. Género es una palabra cargada de significaciones que, al situarla en el contexto del feminismo, adquiere una dimensión nueva, como ya hemos señalado. Con género designamos desde un tipo de estudios hasta un tipo de violencia. Y así aglutinamos, en un término, connotaciones que implican la diferencia sexual. La principal baza de este uso consiste en desalojar a la diferencia sexual de sus anclajes biologicistas y anatómicos. Hasta la introducción del término género, las diferencias entre los seres humanos parecían estar situadas en los genitales. El uso del término género devuelve las diferencias al contexto socio-político y cultural en el que se han forjado las definiciones anatómicas y biológicas. La identidad sexual no es una determinación genética sino que se construye socialmente. Por lo que las complejas estructuras de dominación de estas sociedades en las cuales las mujeres se encuentran sometidas, son analizadas desde otra perspectiva que salva así el determinismo biológico. El uso que del término género propone Derrida es mucho más amplio que este que surge del feminismo. Como hemos tratado de mostrar, la cuestión del género se eleva sobre cualquier otra, es la posibilidad misma del establecimiento de las diferencias y la significación, la posibilidad de clasificar. En los trabajos dedicados a Heidegger hemos señalado que Derrida no traduce la palabra alemana *Geschlecht*, mediante la que es nombrado tanto el género, la estirpe, la raza, como el sexo. Esta palabra parece poder recibir todo. Reconocer la diferencia sexual al mismo tiempo que neutralizarla en la estirpe, en la familia. El *genos* del género que se transmite, la generación de lo genital. El planteamiento de Derrida no remite a un uso del género que obvie las estructuras de dominación social y política que se ocultan en la neutralización. Como hemos pretendido mostrar, el uso del género en Derrida nos advierte ya de la violencia esencial del gesto clasificatorio. Toda taxonomía supone ya ejercer una violencia. Esta violencia se instituye en ley, la ley del género, que solicita

una pureza, una definición esencialista con consecuencias políticas, pues la institución de la ley viene condicionada, en la historia de la humanidad, por el privilegio de lo masculino en todos los órdenes. Sin embargo Derrida destaca la utilización de lo femenino como estrategia de fundamentación de ese privilegio, pues el recurso a la naturaleza viene siempre arropado por la figura de lo femenino.

4.2. La diferencia sexual.

[...] la dénegation de la différence sexuelle est au programme de la souveraineté en général. Enjeu politique, entre autres, dont les limites sont difficiles à arrêter.⁴¹⁵

La diferencia sexual es un tema recurrente en la obra de Derrida. Como hemos podido comprobar la diferencia sexual se ha abordado en numerosos textos, en contextos diferentes, con lecturas que van desde la lingüística y el cuestionamiento del concepto de representación a la ontológica (Heidegger y Lévinas), la psicoanalítica (Freud y Lacan), la dialéctica (Hegel), etc. Por supuesto para el feminismo la cuestión de la diferencia sexual es principal. El planteamiento de la diferencia sexual siempre se ha realizado con la oposición masculino/femenino. En el contexto de la obra de Derrida tenemos que hablar de diferencias sexuales, múltiples, como las voces de los polílogos, no identificables nada más que en su heterogeneidad. Hasta arribar a estas diferencias sexuales Derrida ha tenido que poner en cuestión la diferencia sexual como oposición exclusivamente entre masculino y femenino, y para ello, ha denunciado también el gesto neutralizador del pensamiento, al concebir a toda la humanidad, e incluso a la transcendencia, a Dios, como masculino. Bajo esa neutralización el falocentrismo ha vuelto a privilegiar el elemento masculino:

What we could call the neuterization of sexual marks, has as you know, the effect of giving power to man. When you say, « well you are in a neuter field, o difference », we all know that in this case the subject will be man. So, this is a classical ruse of man to neutralize the sexual mark. In philosophy we have such signs all the time; when we say that the ego, the «I think», is neither man nor woman. It's always the case. So, to extent which universality implies neutralization, you can be sure that it's only a hidden way of confirming the man in his power. That's why we have to be very cautious about neutrality and neutralization, and universality as neutralization.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Derrida, J.: « La veilleuse », en Trilling, J. : *James Joyce et l'écriture matricide*, ed. cit., p. 17.

⁴¹⁶ Derrida, J.: « Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida », ed. cit., p. 194.

La cuestión de la neutralización la hemos visto aparecer de forma explícita en *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*. La cuestión de la supuesta neutralidad del *Dasein* heideggeriano nos ha mostrado de forma magistral la operación que acabamos de destacar. Pero esta neutralización tiene también otro efecto sobre aquellos elementos que en principio parecen cuestionar un sistema establecido: la posible reabsorción de estos elementos por parte del sistema, la ley o la institución. Y su neutralización política. Es el caso de los estudios de género en las universidades. La ubicación de un espacio concreto para este tipo de teorías que en principio cuestionan el sistema de dominación, pero que finalmente se insertan en él, con el riesgo de neutralizar los efectos desestabilizantes que pretendían. Ese es el auténtico riesgo de la neutralización. El discurso del feminismo, igualitario o de la diferencia, ha encontrado su espacio en las instituciones, forma parte de ellas (universidad, gobiernos, institutos públicos, etc.). Es un problema topológico. Una vez que se asigna un lugar, una residencia, es fácil controlar al invitado díscolo.

Por otra parte, hay otra neutralización u otra operación neutralizante que no necesariamente devuelve al mismo estado falogocéntrico el debate. Esta neutralización es la que hemos señalado en textos como *Kbôra*, « Pas », « La loi du genre »... En esta neutralización se mantienen las diferencias. Es decir, se trata de neutralizar los efectos de la diferencia en determinadas situaciones, no las diferencias mismas. Para ello la deconstrucción opera en un movimiento doble: manteniendo las marcas sexuales, pero teniendo en cuenta que la deconstrucción viene, respecto a la diferencia sexual, a cuestionar la posibilidad misma del establecimiento de estas marcas como opuestas. Es decir, señala la impertinencia en ocasiones de la marca sexual que no puede ya remitir a una identidad sexual definida, al menos según los cánones genéricos al uso, es decir, los establecidos por el denominado falogocentrismo como oposición..

But there is another neutralization which can simply neutralize the sexual opposition, and not sexual difference, liberating the field of sexuality for a very *different* sexuality, a more multiple one.⁴¹⁷

Por ello esta operación deconstructiva es vista con recelo desde algunos sectores del feminismo, porque pone en cuestión tanto la feminidad como la masculinidad, multiplicando la diferencia sexual. Si no hay posibilidad de identificación del sujeto marcado sexualmente, la mujer pierde su posibilidad de ser sujeto, de acceder a esta categoría reservada, como el propio Derrida ha señalado, al hombre. Esta carencia de identificaciones provoca la

⁴¹⁷ *Op. cit.*, p. 199.

indecidibilidad, que no supone neutralidad sino indeterminación, y que, como hemos visto a lo largo de este trabajo, recurre como estrategia principal a algunos de los elementos femeninos que venimos destacando. Respecto del uso de lo femenino, de la figura de la mujer en la operación deconstructiva que viene a concretarse bajo el término indecidibilidad, también nos aclara Derrida que éste uso:

[...] has only the meaning of a strategical phase. In a given situation, which is ours, which is the European phallogocentric structure, the side of the woman is the side from which you start to dismantle the structure. So you can put undecidability and all of the other concepts which go with it on the side of femininity, writing and so on. But as soon as you have reached the first stage of deconstruction, then the opposition between women and men stops being pertinent. Then you cannot say the woman is another name, or a good trope for writing, undecidability and so on. We need to find some way to progress strategically. Starting with deconstruction of phallogocentrism, and using the feminine force, so to speak, in this move and then — and this would be the second stage or second level— to give up the opposition between men and women. At this second stage «woman» is clearly not the best trope to refer to all those things: undecidability and so on.⁴¹⁸

Por lo tanto, el uso de lo femenino como estrategia de la indecidibilidad tan sólo sería pertinente hasta el momento en que esta operación consigue dismantelar, desmontar la lógica en que esta oposición puede tener lugar. Desde que lo femenino (himen, doble invaginación quiasmática de los bordes, madre, mujer...) destruye las oposiciones ya no se puede remitir a ello de la misma manera. Por lo tanto, el uso deconstructivo de lo femenino se autodestruye, se inmola en la operación deconstructiva. Una vez que ha tenido lugar esta primera fase, ya no es posible remitir a lo femenino en ella destacado como un elemento rescatable. Lo femenino no puede de este modo ser apropiado por un discurso, ni para un discurso que pretenda una mera inversión de la jerarquía. De ahí que para el feminismo el juego deconstructivo suponga un riesgo evidente y un desafío ya que, por una parte, el feminismo no puede renunciar a su carácter reivindicativo pero por otra tampoco puede dejarse apresar en el esquema del falogocentrismo, a riesgo de ser un elemento controlable por él así como una reproducción del mismo en términos inversos. El motivo de la indecidibilidad como estrategia deconstructiva, lejos de alojar la cuestión de lo femenino en una eterna indecisión o de paralizar la acción político-reivindicativa de la mujer concreta, impele a la acción, al situarnos ante la responsabilidad singular e irrenunciable de la decisión.

⁴¹⁸ *Ibidem.*

Hemos de decidir entre lo indecible y lo que no podemos nombrar ni siquiera como tal. Ante esta disyuntiva, he aquí la opción de Derrida:

Por todo ello apuesto más bien por una doble estrategia. Por una parte, en nombre de una deconstrucción radical no hay que neutralizar las jerarquías y pensar que se debe abandonar el combate feminista en su forma clásica. En un cierto aspecto, hay, pues, que aceptar el feminismo en una cierta fase, en ciertas situaciones, aceptar las luchas, como usted dice, políticas, culturales y sociales del feminismo teniendo en cuenta al mismo tiempo que, a menudo, se basan todavía en presupuestos falocéntricos y que, por lo tanto, mediante otro gesto, es preciso seguir cuestionándose dichos presupuestos. De ahí resulta una doble postura muy difícil de mantener para los hombres y yo creo que todavía más para las mujeres, para las mujeres que quieren a la vez comprometerse en un combate feminista y no renunciar a una cierta radicalidad deconstructiva. Un doble trabajo, una doble postura, a veces, suponen contradicciones, tensiones, pero creo que estas contradicciones deben ser asumidas.⁴¹⁹

La deconstrucción no paraliza la acción reivindicativa, no es una inacción, no provoca una indecisión reactiva. La deconstrucción sitúa el discurso, deshace las fundamentaciones esencialistas no ya de la femineidad, sino de la diferencia sexual. Por tanto, lo femenino y lo masculino se ven afectados en el mismo movimiento. Pero no del mismo modo. Para lo masculino supone una recusación, una denegación desde lo femenino que ha sido neutralizado y que resiste a la neutralización. Para lo femenino, la imposibilidad de adoptar seguridades topológicas, definiciones seguras desde las que fundamentar un discurso. Se trata, en definitiva, de la posibilidad de otro discurso de la diferencia sexual.

En el año 1990, en octubre, Derrida participa en un coloquio organizado por el Collège International de Philosophie y el Centre d'études Féminines de l'Université Paris-VIII. Las intervenciones en este coloquio se publicaron en 1994 con el título *Lectures de la différence sexuelle*⁴²⁰. La intervención de Derrida lleva por título « Fourmi ». En el coloquio participa también H. Cixous, y la intervención de Derrida parece entablar una conversación con ella, que le precede en las intervenciones y toma como motivo de reflexión la figura de una hormiga (*fourmi*), sueño que Cixous le había comentado por teléfono. El motivo de la diferencia sexual parece quedar lejano. Hormiga y sueño. ¿Dónde situamos la reflexión de la diferencia sexual? Ni hombre, ni mujer, ni humanidad ni *Dasein*... Una hormiga, un insecto⁴²¹.

⁴¹⁹ Derrida, J.: « Entrevista con Jacques Derrida », ed. cit., p. 102.

⁴²⁰ AA. VV. : *Lectures de la différence sexuelle*. Paris, Des Femmes, 1994.

⁴²¹ Derrida realiza un juego retórico plagado de metonimias en las que el desplazamiento de los significados y etimologías de la palabra *fourmi* y la palabra *insecte* nos acercan la diferencia sexual: « Je voulais seulement lire le mot donné (donné par le rêve d'Hélène d'abord) de *fourmi*, de "un *fourmi*" , pour re-marquer, en les reliant, les inversions de sens, de genre et donc de sexe dans l'in-sexe de l'in-secte. Le mot *insecta* est calqué sur le mot grec *entomos*. L'étymologie de l'entomologie nous

En este texto la diferencia sexual se nos ofrece, se da, no como un criterio anatómico que podamos establecer a través de la discriminación visual de unas marcas sexuales. La diferencia sexual *se da a leer*, es decir, es una fábula fabulosa, siempre una interpretación que nos llega de la experiencia del otro. Otro sexuado que nos ofrece un testimonio (una interpretación) que nos da a leer la diferencia sexual.

Entre « sois », « sois qui tu es », et « je te laisse être qui tu es », « je t'aime », « j'aime qui tu es », la différence ne paraît plus. Tout cela *semble* instituer la différence sexuelle dans l'*acte* de lecture/écriture le plus pragmatique, le plus performatif, ici l'expérience d'une apostrophe originaire rappelant aussi l'origine de l'apostrophe, le « tu » qui, interrompant le silence de ce qui est tu, fait naître, engendre et provoque, convoque, appelle mais en vérité *rappelle* le « il » à l'être. Car cet acte n'est pas seulement une apparence qui *semble se donner* la différence sexuelle, il n'est pas seulement actif ou décisive, créateur ou productif. Lisant autant qu'il écrit, déchiffrant ou citant autant qu'il inscrit, cet acte est aussi un acte de mémoire (l'autre est déjà là, irréductiblement), cet acte prend acte. En te rappelant, il se rappelle.⁴²²

La diferencia sexual se produce en el ofrecimiento del otro, en la lectura que nos viene del otro. Acto performativo. No hay marca sexual originaria del ser ni ser marcado originariamente. La huella y el trazo de la diferencia sexual están ya inscritos en la memoria. Ni naturaleza ni referencia a hombres y mujeres para establecer la diferencia sexual que, como en la hormiga, separa un cuerpo sin cortarlo, corta un cuerpo sin separarlo.

4.3. La identidad personal y colectiva

Uno de los aspectos que el feminismo ha tenido que redefinir teóricamente ha sido la constitución del sujeto, de la identidad, ya sea individual o colectiva. El feminismo del siglo XIX tuvo un carácter fuertemente reivindicativo de derechos políticos y sociales, centrándose en el movimiento sufragista buena parte del mismo. La conquista del derecho al voto significaba, para la situación de opresión de la mujer, un reconocimiento como sujeto político y de la política. Un primer paso para, al menos, formar parte del cuerpo democrático. Este primer feminismo, que se extendió hasta la primera mitad del siglo XX tanto en Europa como en EE.UU., dio paso a una segunda oleada de feminismos para los cuales las reivindicaciones igualitarias seguían siendo fundamentales. Conquistado el derecho al voto en la mayoría de los países democráticos, quedaban aún pendientes toda una serie de

rappelle que *entomos* veut dire incisé, entaillé, coupé, je n'ose dire circoncis — et *entoma* signifie donc les insectes, mais parfois aussi les sacrifices aux mannes», Derrida, J.: « Fourmi », en *op. cit.*, p. 92.

⁴²² *Op. cit.* p. 89.

reclamaciones igualitarias en derechos civiles. Esta segunda ola del feminismo continuaba reclamando una posición fuerte de sujeto político para la mujer. Las elaboraciones teóricas de estos feminismos (marxista, radical, cultural...) incidían en la necesidad de la construcción de un sujeto, tanto individual como colectivo, para acoger a la mujer. Ya sea desde presupuestos deterministas biológicos o culturales, este feminismo ha elaborado teóricamente un sujeto para el mismo. A finales de los años sesenta aparece también el llamado feminismo de la diferencia, que postula no un sujeto político igualitario, sino un sujeto ontológico diferenciado. Este feminismo va a centrar sus esfuerzos en denunciar el sistema de opresión que se ha edificado sobre la diferencia entre hombres y mujeres, pero para ello no considera necesario reivindicar o postular un sujeto igualitario, sino un respeto de las diferencias. En ese sentido reivindican el valor de la experiencia de las mujeres, negado por el patriarcado, y tratan de elaborar un nuevo marco de valores femeninos que constituirán una feminidad no definida desde estereotipos masculinos. Tanto desde el feminismo de la igualdad como desde el de la diferencia se establecen sujetos que tienen un carácter esencialista. En los años ochenta, el feminismo que se elabora desde el post-estructuralismo, psicoanálisis y deconstrucción provoca una fisura en el sujeto esencialista⁴²³. No hay una esencia de la mujer. En ese sentido, en prácticamente todos los textos de Derrida que hemos trabajado aparece el cuestionamiento de la identidad personal, de la subjetividad, del sí mismo, del sujeto identificable. El sujeto tiembla, se convierte en una figura más, en una huella del sí mismo que no puede pretender escapar a la ficción, a la narración ficticia y creadora de la realidad que reivindica para sí. Este sujeto desdibujado parecería no poder reivindicar una apertura al espacio político, a la intervención en las relaciones de poder establecidas. Para ciertos sectores del feminismo reivindicativo esta lectura de la identidad tiene consecuencias políticas devastadoras: destruye las posibilidades de la reivindicación política al situar tanto al sujeto como al discurso sobre el mismo en el horizonte del reconocimiento y el respeto de toda diferencia.⁴²⁴

⁴²³ Cfr. Butler, J.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós, 2001.

⁴²⁴ «[...] tampoco la corriente que se autodenomina antiesencialista carece de problemas prácticos y teóricos derivados de su falta de reflexividad a la hora de admitir su propia utilización de principios incuestionables — ya sea el sujeto hablante de Lacan o el texto de Derrida — y de su concepción absolutamente negativa tanto de la identidad como de la diferencia. Una de las consecuencias de esto último puede ser el «todo vale», o en palabras de Rosi Braidotti pasar de una «política de la localización» a una «poética del relativismo», que, además anula gran parte de la virtualidad de la acción política, puesto que sólo parece haber discursos que flotan en el aire y que merecen la misma consideración ética y política. Los efectos más inmediatos pueden ser la pasividad, el conformismo, la afirmación del sentido común como el más común de los sentidos.» Casado Aparicio, E.: «A vueltas con el sujeto del feminismo». En *Política y Sociedad*, 30, Madrid, 1999, p. 81.

En *Lengua por venir/Langue à venir*, edición bilingüe que recoge las intervenciones de H. Cixous y Jacques Derrida en un seminario en Barcelona, Derrida responde a una pregunta que plantea este desasosiego identitario. En primer lugar reivindica el carácter político inherente a la deconstrucción, a su trabajo, desde sus primeras obras. La publicación de obras como *Politiques de l'amitié, Marx en jeu...* ha dado lugar a la incorrecta interpretación de una evolución hacia lo político-social de la obra de Derrida, como si estos aspectos no hubiesen acompañado su obra desde el principio. Sin embargo, Derrida tiene que señalar la impertinencia de una interpretación

[...] selon laquelle la déconstruction était une chose apolitique, que c'était une opération qui consistait à lire des textes dans les livres, dans les bibliothèques, et à analyser des concepts, le contenu sémantique de concepts. Donc c'était une affaire de langage et dans le langage, d'analyse de concepts. Je me suis, dès le début, élevé contre cette interprétation, mais il a fallu y revenir souvent pour rappeler, premièrement, que le concept de texte, d'écrit auquel je me réfère ne concerne pas seulement les écrits dans les livres ou dans les bibliothèques, mais que tout est trace et tout est écrit et, par conséquent, la réalité — notamment la réalité sociopolitique et institutionnelle — est un appareil d'écriture et de traces ; que, d'autre part, dès lors qu'on ne peut pas séparer, comme j'ai essayé de le montrer dans ce concept de trace, le sens contenu et le signifiant, à ce moment-là déconstruire un concept c'était s'en prendre d'abord au langage, qui incorporait ce concept, mais aussi à tout un système institutionnel, sociopolitique, de hiérarchies, de normes. Des normes et des hiérarchies inscrites dans la dureté des institutions, des structures sociopolitiques. Par conséquent, il n'y avait pas de déconstruction neutre et conceptuelle ou livresque.⁴²⁵

Hay por lo tanto en todos los trabajos de Derrida ese socavamiento, ese desmantelamiento de las estructuras que subyacen en las relaciones de dominación, en la institución de las legitimidades sociales y políticas que fundamentan las instituciones, sean del tipo que sean. Por lo que no es legítimo plantear, al menos en la deconstrucción de Derrida, una paralización de la acción política. Más bien todo lo contrario. La cuestión de la identidad se le plantea en este seminario con una pregunta acerca de la « *queer theory* » identificada con la deconstrucción. Es una cita larga, pero que reproducimos, pues en ella Derrida explicita de forma clara y sin reservas su postura en este complejo dilema entre el reconocimiento de la identidad y la diseminación de la misma.

J'en reviens à la partie plus spécifique, plus aiguë, de votre question sur les politiques d'identité et la *queer theory* : « Les défenseurs des politiques d'identité dans le domaine sexuel réagissent contre la *queer theory*, en l'accusant souvent d'être un

⁴²⁵ Derrida, J. y Cixous, H.: *Lengua por venir/Langue à venir. Seminario de Barcelona*. Barcelona, Ed. Icaria, 2004, pp. 72-73.

vain exercice de déconstruction sans but politique ». Je vais être là très, très prudent ; très prudent parce que d'une part malgré tout ce que, avec d'autres, j'ai pu dire contre la politique d'identité en général, la politique de l'identitaire, de l'identification, toutes les réserves que j'ai pu formuler à l'endroit de la croyance à l'identité ou la politique de l'identité, néanmoins jamais je n'ai cru devoir m'opposer frontalement à toute politique d'identité ; cela dépend des contextes. Et quand, dans certains contextes, tel groupe, fraction sociale, classe, sexe, nation se trouvait opprimé et privé des moindres chances de voir son identité reconnue, à ce moment-là, je faisais cause commune avec eux. Je pense qu'il y a des moments, dans les luttes sociopolitiques, où le motif de l'identité n'est pas condamnable, alors ensuite il faut savoir jusqu'où on suit cela. Qu'il s'agisse de luttes nationalistes, de luttes sexuelles, de luttes sociales... il y a un moment où je crois qu'on a le devoir de se battre au nom de l'identité pour se voir reconnaître une identité, ne serait-ce qu'une identité linguistique, nationale, culturelle, sexuelle, personnelle ! Puis il faut voir dans le processus de la lutte le moment où cette revendication disons légitime de l'identité tourne à l'identitarisme, s'essentialise et commence à faire la guerre aux autres identités ; où la revendication légitime d'une nation, d'une affirmation nationale — j'ai toujours considéré que l'affirmation nationale était légitime — devient nationaliste. C'est un moment souvent difficile à discerner. Il commence toujours déjà..., le risque est toujours déjà là. D'où la difficulté de prendre parti, la difficulté de l'évaluation stratégique. Mais c'est pour cela qu'il y a des responsabilités à prendre, c'est parce qu'on ne sait pas très bien où cela commence. Si on savait très bien où l'affirmation nationale est légitime et où le nationalisme devient condamnable, ce serait très simple... On est pour l'affirmation nationale, pour la légitimité d'une identité et contre l'identitarisme. Mais ce n'est jamais clair, cela commence toujours déjà et continue toujours après et, parce qu'on ne sait pas, dans la mesure où on ne sait pas, on a justement des responsabilités à assumer, des décisions à prendre et c'est chaque fois une décision singulière sans normes préétablies, sans garanties, sans assurances.

C'est pourquoi la question de l'identité est très difficile pour moi, comme question à la fois philosophique et politique. Jamais je ne pourrai m'opposer à l'identité, ce serait peut être la pire violence. Alors, comment résister à la pire violence qui s'exerce toujours contre une identité présumée et en même temps s'opposer à l'identité, à l'identitarisme ? Dans le domaine sexuel en particulier, mais pas seulement dans le domaine sexuel, la *queer theory*... ici je suis très prudent, et la prudence n'est pas seulement un signe de modération, c'est au contraire parce qu'il y a des responsabilités graves à prendre que je suis très prudent, mais ce n'est pas seulement pour les raisons que je viens de vous dire, c'est aussi parce que la *queer theory*, d'abord je ne la connais pas bien, j'en ai naturellement quelques signes, quelques images ; j'ai même des amis parmi la *queer theory*, mais néanmoins je ne suis pas toujours sûr de savoir délimiter cette chose, la façon dont cela s'est à un moment donné émancipé ou démarqué des théories d'homosexuels, lesbiennes, et cetera. Il y a eu un trouble de l'identité, et puis cela a pris des formes tellement multiples et mouvantes que je n'oserais pas parler de la *queer theory* comme si c'était une chose claire et fermement établie. Et de la théorie en général je me méfie : la déconstruction n'est pas une *theory*, bien que souvent ce soit associé. Mais si la « *queer theory* » est une pensée qui veut prendre en compte une certaine indécision ou indécidabilité quant à l'identité, notamment quant à l'identité sexuelle, le *gender*, prendre en compte tous les troubles de l'identité, à ce moment-là je ne peux avoir que de la sympathie pour cette théorie ; mais là je demande à revoir chaque fois quel

discours on construit à partir de cette attention, à ce qui vient troubler l'identité, en particulier l'identité du *gender*, du genre sexuel. Je sais que certains représentants ou représentantes de la *queer theory* se réfèrent à des démarches qu'on appelle déconstructives, c'est d'abord très américain, mais ces références-là, jusqu'à quel point les engagent ? On est dans un domaine où il ne suffit pas de se référer à un... ; là je demanderais à voir dans chaque cas qui fait quoi avec quoi.⁴²⁶

La otra parte de esta cuestión es la que queda en el lado del feminismo, de la lectura feminista de la obra de Derrida. Esta lectura puede resumirse en dos posiciones generales. Una primera que tiende a considerar a Derrida como « antifeminista » y que argumenta que la tarea deconstructiva en la cual se encuentran tejidos numerosos elementos femeninos viene a destruir la posibilidad de una reivindicación feminista, al destruir o imposibilitar, en primer lugar, la existencia de un sujeto político femenino, en segundo lugar, al remitir a una mujer abstracta se estaría dificultando la posibilidad de intervención en las luchas concretas de la mujeres reales, y por último, que la permanencia en la indecidibilidad supondría una ausencia de posiciones también negativa para los intereses políticos de las luchas feministas. Esta interpretación, como hemos pretendido hacer ver, no tiene encaje. Por otra parte, hay una segunda lectura feminista de la deconstrucción que vendría a destacar las virtualidades que la labor deconstructiva de Derrida ha podido incorporar a una determinada visión del feminismo. De un feminismo por venir.

⁴²⁶ *Op. cit.*, pp. 73-75.

5. Conclusiones.

Si hemos apelado en numerosas ocasiones a lo largo de este trabajo a la necesidad de la multiplicidad, incidiendo en las voces de la deconstrucción, en las deconstrucciones, hemos de apelar también ahora a la necesidad de hablar de conclusiones y no de conclusión. No hay una sola conclusión y, tal vez, no haya siquiera conclusión, en el sentido de finalización. Este trabajo continúa abierto a otras lecturas que puedan ampliar, matizar y dispersar las deconstrucciones que hemos tratado de destacar. Cada una de las obras que hemos propuesto para una lectura conjunta, no sólo de su contenido, sino también de sus retóricas, de sus estructuras formales, incluso de sus omisiones, incorpora otros hilos con los que elaborar otros tejidos, otros textos. Lo femenino ha guiado esta lectura. Hemos tratado de perseguir el trabajo que realiza, las deconstrucciones a las que da lugar, las huellas que ha trazado en la labor, paciente, despiadada y amorosa a la que Derrida ha sometido toda la realidad y toda la tradición filosófica. Este torbellino provoca vértigo y pavor. Es difícil mantenerse ahí, con calma, sin apresurarse a caer en brazos de cualquier seguridad, metafísica, ontológica, psicológica, teológica... Pues ese trabajo delicado y feroz ha provocado un movimiento sísmico en esas seguridades resquebrajando las paredes de certeza con las que han edificado sus muros. Este edificio metafísico ya venía dando muestras de sus problemas, y no son recientes. No nos hemos planteado realizar un repaso a la historia de la filosofía, pero sí señalar que lo femenino, en esa historia, ha contribuido a mostrar las grietas, las oquedades por las que ha comenzado a ceder y a transformarse.

Desde los primeros trabajos de Derrida su interés por la escritura, por los problemas lingüísticos, por el lenguaje y la lengua es evidente. Pero no es un interés parcial. Derrida tiene la convicción de que el mundo, de que eso que llamamos mundo, desde la raigambre fenomenológica que habita este término desde el siglo pasado, el mundo se da en el lenguaje. Es evidente que no se trata de un gesto novedoso. Es el punto de partida para su trabajo filosófico. Al que se alía un talento especial para la escritura y una capacidad descomunal para la comprensión de conceptos y sistemas filosóficos que nos devolverá transformados con el ritmo apotropaico y vertiginoso de su escritura. La escritura: primer motivo y primera deriva hacia lo femenino. Primera de las conclusiones a la que hemos querido arribar. A través de eso que en su primera obra denominó gramatología, Derrida comienza a trabajar el desmantelamiento de la seguridad (confianza y certeza) que el lenguaje nos ofrece para definir

el mundo. Es a partir de ese esquema que logocentrismo y fonocentrismo se dibujan en el seno de lo que Derrida ha llamado metafísica de la presencia. La irrupción de lo femenino como fuerza, como estrategia, como potencia deconstructiva va unida al gesto más primitivo del lenguaje: nombrar. Dar un nombre es ya establecer una clasificación, introducir en el espacio reglado una primera asignación topológica, comenzar a generar seguridades. Es aquí donde hemos querido comenzar, donde hemos pretendido retrotraer a lo femenino y mostrar que en la lógica oposicional que rige el logos metafísico y el lenguaje que lo sustenta lo femenino ha sido excluido, desechado, abandonado, como un resto innecesario. Derrida, como hemos manifestado a lo largo del trabajo, ha denunciado bajo el término falogocentrismo esta alianza del logos con el hombre, con lo masculino. Lo femenino permanece pues en el olvido originario, relegado, en la configuración del mundo, a un papel secundario y derivado del principio masculino. Es lo que hemos pretendido mostrar en « Cuestión de género ». No sólo la sombra alargada del falogocentrismo en la ontología o en la metafísica, sino cómo, desde elementos femeninos, desde la diferencia sexual en la cual lo femenino reclama ser rescatado de la neutralidad, el trabajo de Derrida acoge lo femenino como otro indecible en esa cadena, nunca cerrada, de cuasi-conceptos, cuasi-transcendentales. Cómo la diferencia sexual no ha sido realmente pensada como diferencia, y cómo en este par clásico, lo femenino se diluye sin remisión. Lo hemos visto funcionar en el interior de los textos, pero también hemos comprobado que una vez que lo femenino ha realizado su labor deconstructora no puede mantener su figura. Porque lo femenino es el tropo por excelencia, la figura de lo femenino es la figura de la figura. Retórica de lo femenino podría haber sido otro título para este trabajo. Hemos pretendido mostrar las transformaciones que lo femenino es capaz de acoger y de provocar allí donde Derrida ha decidido darle una oportunidad.

Nos ha interesado mostrar, además de esa unidad estratégica de lo femenino y la deconstrucción, la unión de cierto cuerpo femenino con el cuerpo de la deconstrucción. Hemos querido mostrar, y esperamos haberlo hecho, que lo femenino está incorporado a la deconstrucción, habitando los textos de Derrida: de forma espectral unas veces, encarnándolos otras. La mujer, la hija, la hermana, así como partes de la anatomía femenina se han ofrecido en sacrificio, han trabajado, aguantado y soportado el trabajo de la deconstrucción: el trabajo del duelo. La muerte y la vida en un mismo movimiento — *la vie la mort* — y el papel protagonista que adquieren en este contexto los elementos femeninos: la madre y la lógica de la obsecuencia que hemos señalado en *Glas*, pero sobre todo la madre como *déjà*, como el mismo acontecimiento de la muerte. Lo femenino como matriz, como

soprote, como *subjectile*, incansable figura que no se agota, que permanece, que resta (*reste*). El pensamiento de Derrida es singular, único. No porque sea excepcional (que también), sino porque se presenta en su radicalidad más absoluta en su relación con el otro, con los demás y consigo mismo. Un pensamiento de la subjetividad que no reclama una singularidad esencial, sino que está construido, elaborado, con restos, memoria de la huella, trazos dispersos. Heterogeneidad del sí mismo que reclama también su diferencia y su desaparición. La historia de este sí mismo que hemos leído en *Voiles*, la historia de la verdad y los velos, desde la lectura de Nietzsche, unida a la mujer-verdad y a todos los velos que la han cubierto y olvidado. Esta historia en la que se escribe Derrida, dibujándose en cada trazo, en el contorno de cada palabra. Un Jacques Derrida al que hemos visto abrir la posibilidad a incorporar lo femenino en su firma y en su voz. No como una impostura, no como un simulacro, sino como una más de las diferencias que habita su singular heterogeneidad. ¿Por qué respetar la ley del género? ¿Y cómo no hacerlo? Desde el principio esta cuestión nos ha asediado. Si la escritura de Derrida es un ejercicio de escapismo del género, de cualquier género, tratar de plantear una tesis, de defender una posición, es un ejercicio vano. La deconstrucción no se deja atrapar, como lo femenino.

En la disposición del polílogo hemos podido señalar buena parte de las dificultades y las posibilidades que la deconstrucción nos ofrece. Más de una voz, más de un sexo, más de un tema. Multiplicidad indeterminada que ha ofrecido un papel protagonista a lo femenino.

El contenido de este trabajo es original y ha sido expresamente redactado con vistas a esta tesis doctoral a excepción del Apartado 2.2.3.5. (« Jacques Derrida y Hélène Cixous: una amistad ») que fue objeto de una primera redacción en forma de artículo titulado « Jacques y Hélène » y publicado en C. de Peretti y E. Velasco (eds.): *Conjunciones. Derrida y compañía*. Madrid, Dykinson, 2007 (ISBN: 978-84-9849-169-2).

6. Bibliografía*.

6.1. Obras de Jacques Derrida:

- *L'écriture et la différence*. Paris, Le Seuil, 1967.
- *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972.
- *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972.
- *Glas*. Paris, Galilée, 1974.
- *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 1978.
- *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion, 1978.
- *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion, 1980.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris, Galilée, 1984.
- « Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida », en revista *subject/objects*, Spring, 1984.
- *Droit de regards*. Paris, Editions de Minuit, 1985.
- *Parages*. Paris, Galilée, 1986.
- « Forcener le subjectile », en Thévenin, P. y Derrida, J.: *Artaud. Dessins et portraits*. Paris, Gallimard, 1986.
- *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Galilée, 1987.
- *Feu la cendre*. Paris, Ed. des femmes, 1987.
- *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris, Galilée, 1988.
- *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris, Editions de la Réunion des Musées nationaux, 1990.
- « Circonfession », en Bennington, G. y Derrida, J.: *Jacques Derrida*. Paris, Seuil, 1991.
- *Points de suspension. Entretien*. Paris, Galilée, 1992.
- « Post-scriptum: Aporias, Ways and Voices », en Coward, H. and Foshay, T. (eds.): *Derrida and Negative Theology*. Albany, State University of New York Press, 1992.
- *Pregnances. Quatre lavis de Colette Deblé*. Paris, Brandes, 1993.
- *Khôra*. Paris, Galilée, 1993.
- *Sauf le nom*. Paris, Galilée, 1993.
- *Politiques de l'amitié*. Suivi de « L'oreille de Heidegger ». Paris, Galilée, 1994.
- « Fourmi », en AA. VV. : *Lectures de la différence sexuelle*. Paris, Des Femmes, 1994.
- *Le monolingüisme de l'autre*. Paris, Galilée, 1996.
- *Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997.
- « Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile », en Derrida, J., Cixous, H.: *Voiles*. Paris, Galilée, 1998.
- *Donner la mort*. Paris, Galilée, 1999.
- *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Paris, Editions de l'Aube, 1999.
- *No escribo sin luz artificial*. Valladolid, Cuatro Ediciones, 1999.
- *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris, Galilée, 2000.
- « Et cetera » (inglés), en Royle, N.(ed.): *Deconstruction. A User Guide*. New York, Palgrave McMillan, 2000. ¿Por qué citas
- Derrida, J. y Cixous, H.: *Velos*, México, Siglo XXI, 2001. Trad. de Mara Negrón.

- « La veilleuse », en Trilling, J.: *James Joyce ou l'écriture matricide*. Paris, ed. Circé, 2001.
- *H.C. pour la vie, c'est à dire...* Paris, Galilée, 2002.
- « Et cetera (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.) », en *Cahier de L'Herne: Jacques Derrida*, n°83, Paris, Editions de L'Herne, 2004.
- *Penser à ne pas voir - Ecrits sur les arts du visible (1970-2004)*. Paris, Editions de la Différence, 2013.

6.2. Otras fuentes :

- Amorós, C. y de Miguel, A. (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. 3 vols., Madrid, Ed. Minerva, 2005.
- Aristóteles: *Política*. Madrid, Ed. ALBA, 1987.
- AA. VV. : *Lectures de la différence sexuelle*. Paris, Des Femmes, 1994.
- Birulés, F. (ed.): *Filosofía y Género. Identidades femeninas*. Pamplona, Pamiela, 1992.
- Benhabib, S.: « El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kolberg-Gilligan y la teoría feminista », en Benhabib, S. y Cornell, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Alfons El Magnanim, 1990.
- Blanchot, M.: *L'Arrêt de mort*. Paris, Gallimard, 1977.
- : *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Paris, Gallimard, 1993.
- : *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973. *El paso (no) más allá*. Traducción de Cristina de Peretti. Barcelona, Paidós, 1994.
- : *La folie du jour*. Montpellier, Fata Morgana, 1973. Reed. : Paris, Gallimard, 2002.
- Blanco Vázquez, B.: *Geografía de los restos. Reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida*. Tesis doctoral. Madrid, UNED, 2011.
- Butler, J.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós, 2001.
- Cixous, H.: *Là*. Paris, Gallimard, 1976.
- : *O.R., les lettres de mon père*. Paris, Ed. des Femmes, 1997.
- : « Savoir », en Derrida, J., Cixous, H.: *Voiles*. Paris, Galilée, 1998.
- : *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*. Paris, Galilée, 2001.
- Coward, H. and Foshay, T. (eds.): *Derrida and Negative Theology*. Albany, State University of New York Press, 1992.
- Farrell Krell, D.: « Marginalia to Geschlecht III. Derrida on Heidegger on Trakl », en *The New Centennial Review*, vol.7, n°2, 2007, pp. 175-199.
- : *Phantom of the Other: Four Generations of Derrida Geschlecht*. New York, Sunny Press, 2015.
- Fichte, J.G.: *Discursos a la nación alemana*. Madrid, Tecnos, 1988.
- Fraser, N.: « The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics », en Fraser, N. and Bartky, S. (eds.): *Reevaluating French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture*. Indiana University Press, 1991.
- Freud, S.: « El fetichismo » (1927), en *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, vol. VII, 1990.

- : *Los textos fundamentales de psicoanálisis*. Barcelona, Altaya, 1993.
- Gallop, J.: « “Women” in Spurs and Nineties Feminism », en Feder, Rawlison and Zakin (eds.): *Derrida and Feminism. Recasting de Question of Woman*. New York and London, Routledge, 1997.
- Garrido, M.: « Al margen de la filosofía », Prólogo a la edición en castellano de la obra de Bennington, G. y Derrida, J.: *Jacques Derrida*. Madrid, Cátedra, 1994.
- Genette, G.: « Genre, “types”, modes en “Genre” », en *Poétique. Revue de Théorie et d'Analyse Littéraires*. Paris, 1977, n° 32, pp. 389-421
- Haar, M. (dir): *Heidegger*, en *Cahier de L'Herne*, n°45, Paris, Edition de L'Herne, 1983.
- Heidegger, M.: « Von Wesen des Grundes », en *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.
- : *El ser y el tiempo §34*, trad. cast. de J.Gaos, México, FCE, 1994.
- Janicaud, D.: *Heidegger en France*. Paris, Éditions Albin Michen, 2001.
- Jardine, A. y Smith, P. (eds.): *Men in Feminism*. New York and London, Methuen, 1987.
- Kamuf, P. (ed.): « On the Work of Jean-Luc Nancy », en *Paragraph. A Journal of Modern Critical Theory*, vol. 16, n° 2, julio, 1993. <http://dx.doi.org/10.3366/para.1993.16.2.103>
- : « L'autre différence sexuelle », en *Europe. Revue de Littérature*, 901, mai 2004.
- Keller, E. F.: *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1991.
- Lévinas, E.: *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. La Haye, Nijhoff, 1961.
- Lewontin, Rose & Kamin: *No está en los genes*. Barcelona, Ed. Crítica, 2003
- Margueritte, P.: *Pierrot assassin de sa femme. Pantomime*. Paris, Paul Schmidt, 1882.
- Negrón, M.: « Una lectora des-velada. (A manera de un prólogo a la traducción) », en Derrida, J. y Cixous, H.: *Velos*, México, Siglo XXI, 2001.
- Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza editorial, 1977.
- : *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, EDAF, 2006.
- Richard, J.-P.: *L'univers imaginaire de Mallarmé*. Paris, Seuil, 1961.
- Rousseau, J.J.: *Emilio*. Madrid, EDAF, 1989.
- Schutte, O.: « Irigaray y el problema de la subjetividad ». Ponencia presentada al II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico (Buenos Aires., noviembre de 1989), traducción de María Luisa Femenías en:
- <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/voliii/irigaray-y-el-problema-de-la-subjetividad>
- Trilling, J. : *James Joyce ou l'écriture matricide*. Prédé de Derrida, J. : « La veilleuse ». Paris, ed. Circé, 2001.
- Valcárcel, A.: *Feminismo en el mundo global*. Madrid, Cátedra, 2009
- Viatte, F., Michel, R. : « Avant-Propos » en Derrida, J. : *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris, Editions de la Réunion des Musées nationaux, 1990.

* En la bibliografía sólo hemos recogido aquellas obras que aparecen citadas en este trabajo y no todas las referencias que hemos utilizado y consultado para la elaboración del mismo. Debido a su amplitud y a que actualmente se tiene acceso a amplias bibliografías especializadas, el propósito de esta bibliografía se limita a indicar las referencias que aparecen citadas en nuestro texto.