

# No es posible escribir *sobre* la mujer

JAVIER AGÜERO ÁGUILA  
*Universidad Católica del Maule*  
Talca, Chile

FRANCO CABALLERO  
*Universidad Católica del Maule*  
Talca, Chile

I 217

DOI: 10.36446/rlf2024394

**Resumen:** En la ruta de la filosofía derridiana, el presente artículo persigue, primero, pensar a la mujer como la introyección de una alteridad que la diferencia de sí misma más que del imaginario cultural masculino al que está expuesta. En un segundo momento, se intentará pensar a la mujer como lo imposible, poseedora de un secreto irrevelable y que la resguarda de cualquier intento totalitario. En tercer lugar, se trabajará en torno al neologismo de falogocentrismo, entendiéndolo como la producción trascendental, parcial y arbitraria, de los significados. Finalmente, se dejarán circulando algunas ideas generales que pretenden, desde las lecturas derridianas de Nietzsche, entender a la mujer como escritura.

**Palabras clave:** figura, lo imposible, falogocentrismo.

*Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional*

**REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA**  
Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

## ***It Is Not Possible to Write on the Woman***

**Abstract:** In the first place, this article chases the idea of, in the path of the Derridean philosophy, to consider woman as the introjection of an alterity that differentiates her with herself more than with the cultural masculine imaginary to which she is exposed. Then, will be tried to think about women as the impossible, possessor off an unrevealable secret that protects any totalitarian attempt. Thirdly, work will be done by the neologism of phallogocentrism understanding it as the transcendental, partial, and arbitrary production of meanings. Finally, some general ideas will be circulated that aim, from Derridean readings of Nietzsche, to understand woman as writing.

**Key-words:** figure, the impossible, phallogocentrism.

Quienes no se mueven no sienten sus cadenas  
(Rosa Luxemburgo)

Las mujeres son *no* todas  
(Jacques Lacan)

218 |

### **1. Introducción**

Este no es un escrito sobre lo femenino, tampoco sobre el(los) feminismo(s) –aunque sí es un texto político, no podría no serlo–, es un texto *en torno a la figura* mujer.

En relación con lo anterior, y en tanto este escrito se inspira en la filosofía de Jacques Derrida, tal como se sostiene en el notable trabajo doctoral de Juana Bernal:

Si bien es evidente que hay un innegable componente femenino en la deconstrucción de Derrida y una feroz crítica al falogocentrismo, 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* (Bernal 2015: 15).

Sería posible, desde esta perspectiva, encontrar en la obra derridiana tres momentos en los que se refiere a la diferencia sexual y, más precisamente, a la mujer como un “motivo” de la deconstrucción. Por un lado, vemos en

sus textos de fines de los años 1960, *La diseminación* (1972), por ejemplo, referencias a la imposibilidad –indecidibilidad– de distinguir entre lo que podría denominarse lo “puramente masculino” y lo “puramente femenino”. Un segundo momento lo encontramos en sus textos de mediados de los años 1970, particularmente en *Espolones: los estilos de Nietzsche* (1978) donde desde su lectura nietzscheana, despliega su propio análisis de la mujer. En este período aparecen también *La ley del género* (1980a) y *Glas* (1974), textos que tensionan igualmente las nociones de género, mujer, diferencia sexual, entre otras. Finalmente podríamos identificar los textos escritos a partir de la década de los años 1980, en los que desde una lectura deconstructiva de Heidegger y Levinas puntualmente, se reflexiona sobre la diferencia sexual a partir de motivos tales como la justicia, la alteridad, el otro, la hospitalidad, etcétera.

Dicho lo anterior, también este es un texto que corre riesgos y puede quedar a la intemperie, expuesto, entonces, a una época –o más precisamente a un momento de la historia– en el que la *figura* mujer ha pasado a tener un lugar protagónico, no porque se haya logrado superar todas las injusticias históricas, el abuso, las postergaciones, el sometimiento, la vulneración, el maltrato, el femicidio, la vulgarización cultural de su sexualidad, el lenguaje degradante<sup>1</sup>, su menoscabo en el plano político y social, en fin, no, sino porque precisamente hoy todo esto está revelado. De alguna manera lo anterior emergió, instalándose un relato cultural sobre el “lugar” de la mujer en la actualidad, haciéndonos conscientes de una historia firmada por una arbitraria y larga imposición falogocéntrica (Derrida 1975)<sup>2</sup>.

I 219

Ahora, y considerando lo anterior, ¿es que la norma cultural, tácita, para un hombre, hoy, es no hablar de la *figura* mujer, callar? Si esto es así este texto tiende a la infracción de la norma, puesto que, se piensa, tal como lo dice Jacques Derrida que “la ‘norma’ no es más que la buena conciencia de

---

<sup>1</sup> Sobre la capacidad alienante y destructiva del lenguaje recuperamos el siguiente pasaje de Judith Butler: “¿Y si el lenguaje tuviera en sí mismo la posibilidad de la violencia y de la destrucción de un mundo?” (2004: 22).

<sup>2</sup> El neologismo “falocentrismo”, del que se hablará más adelante en este texto, aparece por primera vez en el texto derridiano *Le facteur de la vérité* de 1975. En síntesis, es un resultado o fusión entre el concepto lacaniano de falocentrismo y logocentrismo. En este sentido, para Lacan, el falo sería una suerte de conector entre el logos y el deseo, destacándose entonces como el vector predominante en la cultura occidental: “El falo es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo”. Se entiende que el falo devendría el significante fundamental que regula las relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones humanas en general. Todo esto, al origen, como expresión de lo que Lacan denomina “la ley paterna” (1987: 672).

una amnesia” (Derrida 2003: 73-74)<sup>3</sup> y renunciar a pensar la complejidad infinita de la *figura* mujer sería aquí “una obscenidad inaceptable” (Derrida 2004a).

El único derecho sería, de esta manera, a guardar silencio puesto que cada palabra –como “sobre” y la “figura” que hemos destacado en cursiva y a las cuales nos referiremos pronto en este artículo– podría ser devuelta como un boomerang por este atrevimiento.

Aparecen entonces las preguntas: ¿puede un hombre escribir o hablar de la *figura* mujer?, ¿cuál es el tiempo y el espacio, si existen, permitido para dirigirse a ella?, ¿qué significaría, para un hombre, solo tener el derecho al derecho al silencio cuando de la mujer se trata?, ¿se puede ir *derecho al silencio* y encontrar aquí el único lugar autorizado para escribir o hablar de la *figura* de la mujer?

No obstante, se intuye, la *figura* mujer es una posibilidad para adentrarse en los archipiélagos múltiples de la deconstrucción y, entonces, de la justicia (cf. Derrida 1994: 35).

## 2.

220 |

**S**on necesarias algunas precisiones para evitar equívocos sobre lo que aquí se pretende decir.

En principio, no se puede escribir *sobre* la mujer sino en *torno a* la mujer. Decir *sobre* la mujer, implica, ya etimológicamente, una carga cultural e históricamente discrecional de superioridad de la que este artículo quiere alejarse radicalmente. “Sobre” viene del latín *super* (“encima de”), es decir, la palabra nos deriva, desde su etimología primera, a un sofoco, a un ahogo. Ahora, por otro lado, en español, la palabra “sobre” quiere decir también “envoltura” (un sobre de carta, por ejemplo), esto es encerrar, cercar, rodear a algo o a alguien; se trataría entonces de una delimitación o fijación que podría ser comprendida como represión de la *dinamys* (fuerza, poder, capacidad) o del movimiento. En este sentido, escribir “sobre” la mujer, sinomatiza una masculinidad pretendidamente superior, y que nos desplaza,

—

<sup>3</sup> Los textos “Violencia y Metafísica” (1989), *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (2001a) y “Co-reografías” (2008) de Jacques Derrida, corresponden a las versiones en español. Lo mismo con *La comunidad inconfesable* (2002) de Blanchot, “La significación del falo” (1987) de Lacan y “El judaísmo y lo femenino” (2005) de Levinas. Para el resto de las citas a autores franceses, como se indica en la bibliografía, se han utilizados las fuentes originales. Los autores de este artículo han traducidos los pasajes del francés al español.

con toda la carga cultural adherida, a un escenario de delimitación del que intentaremos desprendernos tanto como sea posible.

Nos parece, de esta forma, que en *torno a* la mujer hace algo más de justicia. Favoreciendo un acercamiento a su *figura* que no es una invasión, o un sofocamiento ni un envoltorio, sino por el contrario, un dar vueltas sin ejercer violencia, sin querer distorsionar ni descubrir el secreto (u obligar su revelación). O en decir de Blanchot (2002: 35), “el secreto no se encuentra directamente buscando en el bosque donde hubiera debido realizarse el sacrificio de una víctima”.

Por lo demás, no seríamos capaces de descubrir nada, el descubrimiento resta aquí imposible y solo podremos acercarnos a lo que jamás nos podrá ser revelado. *En torno a* ella, también, para intentar una estrategia deconstructiva que persigue, con todo el cuidado del que se disponga, evitar los lugares comunes, “la repetición sin identidad que se encuentra al interior del sistema construido” (Derrida 1972: 10); en definitiva, para prescindir de cualquier vulgar *sexificación* de la mujer.

También, y en la línea derridiana, este texto hablará de la “figura” de la mujer. Inicialmente esta palabra puede ser entendida como un asunto de preocupación estética (física) referido al típico estigma de la “buena o bella figura de la mujer”, el que responde a las exigencias y los cánones de belleza de una época y que asume que –parafraseando al filósofo inglés inmaterialista George Berkeley en el siglo XVIII– “ser es ser percibida” (1985)<sup>4</sup>. Nada más alejado de lo que se pretende hacer circular aquí. Hablaremos de la *figura* mujer o de la mujer como *figura* atendiendo a lo que Jacques Derrida nos hereda en torno a esta palabra.

La mujer, en este sentido, al no poder ser definida, imposible en su conceptualización, al guardar finalmente un secreto que no puede ser revelado y el cual solo ella puede resguardar, es una figura de lo imposible. Si bien Derrida habla de “motivos” más que de figuras de lo imposible<sup>5</sup> (entre los cuales encontramos a la hospitalidad, el perdón, el don, la herencia, la invención, la decisión y un largo etcétera), entendemos que la mujer es inclasificable, una figura que desactiva cualquier caracterización o intento descriptivo, no permitiendo un principio que la explique ni causalidad que

---

<sup>4</sup> “Es incomprendible la afirmación de la existencia absoluta de los seres que no piensan, prescindiendo totalmente de que puedan ser percibidos. Su existir consiste en esto, en que se los perciba; y no se los concibe en modo alguno fuera de la mente o ser pensante que pueda tener percepción de los mismos” (Berkeley 1985: 42).

<sup>5</sup> Sobre la noción de motivo y figura ver, particularmente, de Peretti (2005: 122 y nota aclaratoria en pie de página n° 7).

la haga inteligible; la mujer es una *figuración* de lo imposible que abre a una dimensión ética e hiperbólica que impacta en el plano político, cultural e ideológico y que tiende desarticular las convenciones *sobre* ella.

¿Puede la deconstrucción, entonces, autorizarnos a escribir *en torno a* y no *sobre* la mujer?

En primer lugar, hablar de autoridad podría llevarnos a una contradicción ingenua, porque si algo pretende evitar y si contra algo se enfrenta la deconstrucción, es contra la autoridad misma, la tradición, la herencia como propiedad intransferible, aquello que se fija en certezas organizadas por un cierto logos:

Lo que se llama “deconstrucción” obedece indudablemente a una exigencia *analítica*, crítica y analítica a la vez. Se trata siempre de *deshacer*, *desedimentar*, *descomponer*, *desconstituir* los sedimentos, los *artefactos*, las presuposiciones, las instituciones (Derrida 1996: 41).

La deconstrucción, entonces, no podría autorizar, porque ella misma es des-autorización y transgresión dinámica, cultural, textual y gramatológica. Una suerte de permanecer *–demeure–* (Derrida 1988)<sup>6</sup> siempre a la contra, no anárquicamente, sino al interior de una multiplicidad que se despliega y repliega sobre las bases de una dislocación de lo que se ha considerado cierto, de lo que ha monitoreado los significados y los significantes. ¿Puede entonces la *palabra* mujer *–solamente la palabra, lo que indica o lo que le pretende expresar más allá de los contextos políticos, sociales o culturales–* habitar en esta dislocación?, ¿es la mujer una *contra-palabra*?

222 |

---

<sup>6</sup> Nos referimos a la palabra francesa *demeure* para dar cuenta de la complejidad adherida a la deconstrucción en esta dirección. *Demeure* puede entenderse, al mismo tiempo, como una dimensión temporal y espacial, es decir como la “demora” y como el “permanecer”. También como espaciamiento y dilación, es decir, en un sentido derridiano, como una suerte de *différance*. Como bien lo explica Carlos Contreras “La palabra *demeure* tiene un amplio espectro semántico, esto dificulta la traducción, si es que no la imposibilita. Por una parte, tenemos un sentido relacionado con lo temporal que remite al hecho de demorar, de tardar, es el sentido de la demora, del retraso. Por otra parte, está un sentido que podríamos relacionarlo con la espacialidad y que se refiere al lugar en que se habita, en que se reside, el lugar en que se vive: la morada, el domicilio, el hogar” (2008: 163).

### 3.

Por sí misma la *palabra* mujer ya indica una contradicción que, aunque elemental y en extremo binaria, revela una oposición, un enfrentamiento con otra palabra: hombre. Al decir mujer decimos hombre y al decir hombre decimos mujer, no en un espacio ni en una temporalidad específica, por supuesto, ni en un decir tendiente a ontologizar una igualdad que no podría ser tal, sino en cuanto constitución recíproca que implica abdicar de la ipseidad para ser sensible a la invasión de eso otro que, en tanto me increpa, y en este caso, además, vulnera, me constituye:

[...] introducir al otro en nuestra identidad es introducir la alteridad en lo idéntico a sí, es poner a lo Otro en el núcleo de lo Mismo, es hacer imposible la identidad de cualquier sujeto (un yo individual o colectivo) consigo mismo, es renunciar a la identidad de sí para pasar a la diferencia consigo (Rocha 2010: 173).

Así, siguiendo esta cita de Delmiro Rocha, es que aquello que invocamos como mujer (y ahora sí con todo lo que las mujeres han llevado adelante a nivel de demandas y reivindicaciones políticas y culturales, impulsadas por la manipulación de un patriarcado, tan real como definitivo, que ha tejido una historia a su medida donde la *figura* mujer no ha sido más que un hilo decorativo en la madeja de un proceso masculinamente *ad hoc*) se entendería como la introyección de una alteridad que la diferencia consigo misma más que con el imaginario y significante hombre al que queda expuesta.

En otras palabras, la *figura* mujer como diferencia radical, como única y absoluta singularidad, es en diferencia *a sí* —es la revuelta de una identidad que jamás será fijada, fichada, datada o comprimida—, sin embargo en relación al otro, al hombre que irrumpe desde un afuera para que ella misma se confirme y se instituya en una agencia subversiva y desconcertante para los protocolos del falogocentrismo. Solo considerando a la mujer como *figura* que ha sabido entender la irrupción del otro, que arremete para someterla, es que puede organizarse una resistencia. Sin la inteligibilidad del universo del hombre descodificado por la subjetividad de la *figura* mujer no sería posible ninguna forma de sub-versión.

En este sentido, se insiste, solo en este y no en otro, mujer y hombre se constituyen en un plano de significaciones comunes que ha permitido la supremacía del uno *sobre* la otra. La diferencia es que, hoy, la *figura* mujer sabe de esta artificial superioridad y la desnaturaliza, la desnormaliza, la desritualiza y la resiste.

En la misma línea, Derrida señala que

antes de ser yo mismo y quien yo soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi estar “en casa”, más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad (Derrida 2001a: 51).

Si bien Derrida está pensando lo anterior en vistas a la hospitalidad y a la forma en que nos debemos unos a otros una explicación vital recíproca, la manera en que concibe la articulación del sí mismo a propósito del otro (que precede lo que se es o se llegará a ser), pareciera no detenerse en que ese otro puede también practicar la usura del sí mismo. Faltará decir que esto reafirma la idea de que “el otro ha precedido a mi propia ipseidad”, en el sentido que el otro que constituye al sí mismo produciendo una diferencia en él, puede ser también un otro colonizador, un invasor que en ese mismo desplazamiento a la zona previa en la que llegará a constituirse un yo, puede haber ya permutado, prendido, confiscado y de alguna manera definido cualquier intento de identidad posible.

224 |

#### 4.

La *figura* mujer entonces, también, como acontecimiento y como des-coincidencia (Jullien 2018: 233)<sup>7</sup>, como lo que irrumpe dinamizando toda una tradición falogocéntrica hacia una zona donde no hay más que ipseidad radical, diferencia a sí: des-fijación.

—

<sup>7</sup> La palabra “descoincidencia” es trabajada por el filósofo francés François Jullien y expresa una crítica a la normalidad explicada como “coincidencia”, que nos deriva la sociedad, la cultura y las convenciones. Resulta inquietante pensar a la mujer como una descoincidencia radical que no se deja sustituir por protocolos o formatos preestablecidos; también como descoincidencia que abre un punto de fuga para desactivar estereotipos e impulsar lo propiamente político entendido como demanda histórica. “Partamos de lo más elemental: cuando las cosas coinciden perfectamente, cuando están completamente adecuadas y adaptadas, se cree finalmente que esto es la felicidad. Ahora bien, esta adecuación —en la medida que se cumple— se esteriliza; dicho de otra forma, es la muerte. Es entonces fugándose de esta adecuación a través de la descoincidencia, que se estanca en su positividad, que puede abrirse un futuro o que se promueve la vida” (Jullien 2018: 233).

El acontecimiento, de existir, no es la actualización de un posible, un sencillo paso al acto, una realización, una efectuación, la culminación teleológica de una potencia, el proceso de una dinámica que dependa de “condiciones de posibilidad” (Derrida 2001b: 309).

Diremos de esta manera que la *figura* mujer no es un proyecto, no es una utopía –la utopía tendría siempre un horizonte de realización posible y su conexión con lo posible es original– sino lo imposible mismo. Aquí radica, se piensa, la descomunal fuerza de su irrupción en la historia, porque “lo imposible aquí es el otro, tal como nos llega” (Derrida 1988: 52). En la insondable búsqueda por explicar lo que es una mujer, podemos emprender un vuelo ciego al fondo de un abismo en el que se arriesga quedar atrapado, justamente en la imposibilidad de querer explicar lo imposible. Ahora, y valga insistir, solo por el hecho de que lo imposible habita en la mujer y que la mujer habita en lo imposible, es en su misma imposibilidad que se nos insinúa posible, por más que siempre sea lo imposible y guarde un secreto que debe ser protegido (cf. Derrida, Nouss y Soussana 2001: 86).

Y aquí nos detenemos brevemente para recordar que lo posible no es lo contrario de lo imposible. Una reflexión sobre estas nociones que implique al mismo tiempo un llamado a la deconstrucción debería, radicalmente, evitar cualquier partición lógica del análisis. En Derrida lo posible y lo imposible quieren decir lo mismo. Hay, entre ellos, un vínculo esencial de realización que exilia toda consideración analítica de los conceptos (Derrida, Nouss y Soussana, 2001: 86).

De esta manera, y entendiendo a lo posible abriendo a lo imposible, nos preguntamos ¿es que realmente queremos descubrir este secreto?, ¿llevar adelante una suerte de arqueología voluntarista para que, en nombre de un cierto falogocentrismo, se nos permita delimitar y cercar la *figura* mujer? Pensamos que no hay sentido en una empresa como esta. La *figura* mujer es en sí un secreto que debe permanecer secreto, alejado de cualquier intento totalitario que pretenda arrebatárselo. Así lo sostiene Derrida en la película de Safaa Fathy titulada *D’ailleurs*, Derrida de 2000:

Me preocupó [...] la dimensión política del secreto, siendo el secreto lo que resiste a la política, a la politización, a la ciudadanía, a la transparencia, a lo fenoménico. Siempre que se quiere destruir el secreto hay una gestión totalitaria. El totalitarismo es siempre el secreto revelado. [...] El secreto debe ser respetado (Fathy 2000: minuto 12:08).

Entonces, y como se ha insistido, en la ruta despejada por Derrida, el secreto de la *figura* mujer, lo que la constituye en la densidad de su ipseidad y

en su relación a sí, no debe ser tocado. Al contrario, el secreto debe permanecer prohibido y toda cláusula que se levante en nombre de este resguardo será poca y quedará en deuda. El secreto de la *figura* mujer no puede ser revelado porque si esto ocurriera –lo que ya es imposible–, quedaría expuesta a la apropiación, a la violación, a la cancelación de su intimidad, y entonces este secreto sería capturado e instalado como relato disponible para la manipulación y condicionamiento político.

La *figura* mujer guarda en su secreto lo que debe ser protegido, por más que la arbitraria pretensión totalitaria intente arrebatarárselo. Esto, al día de hoy, es un deber y una responsabilidad de cara a la emergencia excepcional de las reivindicaciones de las mujeres y, se cree, una manera posible de contribuir a que el secreto no sea revelado y, así, mantener a raya cualquier tipo de invasión absolutista proveniente de los “cegados del porvenir” (Chillida 2005: 18).

En la misma dirección, todo secreto es un asunto político. Si pensamos en resistir (o crear) resistencia de cara a un proceso histórico generalizado en el cual la *figura* mujer ha sido desplazada a las galerías de la historia misma, el secreto que es en sí secreto –un secreto secreto–, es de igual forma testimonio de esa resistencia.

226 | De esto sí podemos ser conscientes y de esto sí es posible ser testigo. *Doy* testimonio, *entrego* mi testimonio, *confirmo* un testimonio; un testimonio que en este caso está en relación con un secreto que jamás me será revelado, pero del que sí puedo dar palabra que existe en tanto secreto. Desde este lugar es posible, entonces, adherir a la causa política de la *figura* mujer, sin necesariamente involucrarse orgánicamente en un movimiento del que el hombre puede ser parte, únicamente, como testigo, pero no como protagonista.

Al final de todo, si se quiere, se trata de testimoniar el testimonio de un secreto que siempre será secreto y que puede habitar, solamente y sin alternativa, al interior de la *figura* mujer.

El secreto permanece siempre como la experiencia misma del testimonio, el privilegio de un testigo al que nadie puede sustituir, pues es él, por esencia, el único en saber aquello que ha visto; hay entonces que creerle de palabra en el mismo momento en el que anuncia un secreto que permanece, de todos modos, secreto (Derrida 2004b: 534).

Una palabra más sobre el secreto. Lo que permanece secreto, nuevamente, como secreto, pero de lo que sin embargo podemos dar testimonio, obedece a una doble operación de “ocultación–desocultación” (Derrida 1993: 60). Es aquí donde se juega, pensamos, nuestra apuesta sobre el pensar

a la *figura* mujer como celadora de un secreto que a la vez que íntimo e irrevelable, también es absolutamente público y político, y es en esta publicidad que se expresa, también, su carácter subversivo, *a la contra*, legitimándose como un secreto con fuerza deconstructiva que puede dismantelar lo que cierta tradición (la herencia<sup>8</sup>) ha definido como “normal”, es decir: la subordinación de la mujer.

Así, el secreto permite que la *figura* mujer pase de la subordinación a la subversión, justamente, se insiste, por su *double bind*: el de ser absolutamente íntimo y cerrado para quien quiera adueñarse y, con la misma intensidad, completamente público, publicitado, publicitario y arrojado al mundo de lo político.

La *figura* mujer y el secreto se unen y reúnen en el principio de rebelión.

## 5.

El falogocentrismo es la producción trascendental, parcial y arbitraria de los significados; la imposición de una forma de hacer la historia y la realidad inteligible desde un tipo de dominación específica, la masculina. Fallo + logo + centrismo: imposición fálica de la racionalidad occidental centrada en sí misma. En la misma línea, y como se ha señalado (ver nota al pie n° 2), todo esto se relaciona con el significante primordial de nuestra cultura que es el falo, y que es resorte de lo que Lacan denomina la “Ley paterna” (1987: 672). El falogocentrismo, en esta dirección, opera para Derrida como

I 227

la erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como “significante privilegiado” (Derrida 1973: 311).

—

<sup>8</sup> La noción de “herencia” tiene un tratamiento particular en la obra derridiana y puede ser comprendida como otro motivo o figura de lo imposible. “Nadie tiene derecho de propiedad sobre la herencia”, es decir no hay únicas/os herederas/os y solamente se puede hacer justicia con la herencia traicionándola. Es aquí donde la herencia del hombre en la historia debe ser pensada y la *figura* mujer activada. En otras palabras, ver en la *figura* mujer la potencia para traicionar la herencia, serle infiel y, entonces, producir y producirse otra historia, una en la que deviene protagónica y con fuerza deconstructiva para tensionar la tradición. Sobre la noción de “herencia” en Derrida se sugiere, entre otros, los textos: “Spéculer -sur- ‘Freud’” (Derrida 1980b: 275-432); Derrida (1992); Derrida y Roudinesco (2001) y Derrida y Stiegler (1996).

Dicho de otro modo, el falogocentrismo reivindica, a partir del “significante privilegiado”, el nombre “hombre” por sobre cualquier otro (nombre que es heredado de hombre en hombre, de heredero en heredero hasta ser lograda su consumación permanente); también releva la autoridad única, la voz de esa autoridad, la afirmación de una identidad predominante y extensiva y la ocultación de la verdad a partir de la palabra reservada. Con estas claves el falogocentrismo occidental filtra, selecciona y *archiva*<sup>9</sup> lo que le es propio, marginando otros significantes y constituyendo de este modo su poder y su tradición.

La postergación de la *figura* mujer, su rol secundario en la construcción de la cultura entonces, estaría determinada por una ausencia o por una *falta* de presencia. Esta es su condición de *sin-falo*. En otras palabras, la zona en donde se construye el sometimiento, el abuso, la subyugación, en fin. Todo lo que ha exiliado a la *figura* mujer de la historia tiene que ver con la “incapacidad” de exhibir, de mostrar algo, un afuera protético o un apéndice a modo de injerto que la consume en una frontera y en una interioridad – *himen e invaginación*– que la ha desplazado a una secundariedad permanente y definitiva para comprender su rol en la sociedad.

Las nociones de himen e invaginación son entendidas por Derrida no desde una perspectiva fisiológica, sino como aquello que permite, metafóricamente, entender la diferencia sexual, la distancia cultural creada entre la mujer y el hombre, la cual se articularía entre una frontera y una interiorización. Como se aprecia en este pasaje de Derrida, himen e invaginación

no designan únicamente figuras del cuerpo femenino. Se presupone incluso la existencia de un saber seguro sobre qué es un cuerpo femenino o masculino y se presupone, también, que aquí la anatomía constituye el último recurso. Lo que permanece indecible no concierne solo a la línea de separación entre los dos sexos. Como usted lo ha recordado, este movimiento no revierte finalmente ni a las palabras ni a los conceptos, y lo que resta de lenguaje ahí dentro no se deja abstraer de la performatividad (marcante,

---

<sup>9</sup>La noción de archivo ha tenido un desarrollo importante al interior de la filosofía derridiana, definiéndolo como una violencia creadora y fundadora y, además, como “Una obra que se sobrevive a su operación y a su operador supuestos [...] una suerte de independencia o de autonomía archival y quasi maquinal (no digo maquinal, digo quasi maquinal), un poder de repetición, de repetibilidad, de iterabilidad, de substitución serial y protética” Derrida (2001b: 11). Sería interesante para futuros trabajos entender el falogocentrismo desde la lógica y dinámica del archivo o como un archivo propiamente tal, es decir, como una violencia que coordina y se auto-atribuye reproductibilidad.

marcada) [...] Se podría decir, con todo rigor, que el hymen no existe. Todo lo que construye el valor de existencia es ajeno al “hymen”. Y si hubiera hymen, no digo si el hymen existiera, el valor de propiedad de entrada no le conviene ni le convendría de antemano, por razones sobre las que he insistido en textos a los que usted ha hecho referencia ¿Cómo se podría entonces atribuir propiamente a la mujer la existencia del hymen? [...] Diría otro tanto de la “invaginación” (Derrida 1992: 112).

En esta misma dirección, Derrida insiste en que el falogocentrismo “es una cosa. Y lo que llamamos hombre y lo que llamamos mujer no pueden librarse de esto” (1975: 133). En este sentido se reafirma lo anterior, puesto que el falogocentrismo se trataría de un “algo”, de una suerte de artificio que en sí mismo no tiene valor ni significación, encontrando su potencia en la composición cultural solidaria de la dominación, en este caso, la masculina.

Ahora bien, esta cosa de la que nos habla Derrida organizaría de manera determinante lo que se ha denominado hombre y mujer. Destacamos en este punto el “llamamos” que escribe Derrida, ya que aquí habitaría un pronunciamiento, nombres –hombre, mujer– que son atribuidos y distribuidos culturalmente y que nada tienen de esencial, sino que, por lo contrario, son un pronunciamiento factual; una artificialidad levantada sobre la espalda de un nombramiento que, sin embargo, ha potenciado la forma en que la historia misma se ha diseñado. Es aquí que ni la mujer ni el hombre, ni la una ni el otro, pueden sacudirse esta suerte de escena bautismal, originaria, en que la superioridad encuentra su ecosistema y condiciones de posibilidad.

El falogocentrismo en esta línea, como verdad del logos “no necesita del cuerpo [...] el concepto de verdad y de sentido están ya constituidos antes del signo” (de Peretti 1989a: 31).

Lo que sostiene Cristina de Peretti en esta cita es relevante para entender la dinámica y lógica del falogocentrismo nuevamente. Este, como agente del gran logos, se define a sí mismo al interior de un espacio significativo que no tiene la urgencia de un significado, que no busca la adherencia a algo, sino que, por el contrario, produce un lugar donde lo primordial es una autodefinition sin compromiso con un cuerpo, con un sexo, con un género. Desde aquí se entiende su pretensión de verdad, la que finalmente establece, dejando sin margen de acción a cualquier interpretación que inerte contra-decir su verdad.

El falogocentrismo sería, en esta perspectiva, una suerte de metafísica pura, organizada en torno a un código binario que se despliega en el mundo naturalizando la posición artificial del hombre *sobre* la *figura* mujer, desatando de esta manera “su irreprimible compulsión de reducir lo otro a lo propio, a

lo próximo, a lo familiar, de reducir la diferencia a la identidad” (de Peretti 1989a: 31).

El falogocentrismo entonces se nos hace inteligible, nos permite acceder y comprender aquel espacio en el que la superioridad del hombre *sobre* la mujer se ha articulado y potenciado. Podemos entender, también, la forma en que la *figura* mujer ha sido tachada en su condición genérica. Como se sostiene en el conocido aforismo de Jacques Lacan: “~~La~~ mujer no existe” (1987: 652). Esta tachadura en el artículo “La” no es, ciertamente, un capricho del psicoanalista, tampoco una alegoría estética ni menos una fórmula desprendida de todo contexto. Por el contrario, al tachar “La”, Lacan da cuenta de una constatación cultural única y trascendental al mismo tiempo. “~~La~~” borra a la mujer, la saca del curso histórico y la oblitera, la desconoce, densificando con esta borradura el lugar para que la supremacía del hombre –“El” que no es tachado, “El” que es visible, “El” no-borrado, “El” que se expresa, en definitiva, nunca “~~El~~”– se despliegue con la fuerza de una identidad donde la alteridad, la alter-nativa, simplemente, desaparece.

230 |

Junto con esto y a partir de esta especie de criptograma (~~La~~), Lacan refiere a la desaparición de la mujer como generalidad; no sería posible hablar de “La” mujer como si este artículo abreviara al género en su totalidad. Desde la óptica lacaniana una potencial comprensión de la mujer implicaría una individualización de la misma, tal como lo señala: “una por una”, puesto que en la universalidad implícita en su generalización se desestiman los efectos propios que el falocentrismo habría provocado en la mujer propiamente tal: “Las mujeres no se prestan a la generalización, incluso, lo digo ahora entre paréntesis, a la generalización falocéntrica” (Lacan 1987: 652).

Solo para darle un último rodeo a este neologismo derridiano tan expresivo, a la vez que intensivo, para comprender el principio de una dominación, recuperamos estas palabras del mismo Derrida en una entrevista con Cristina de Peretti de 1989:

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 la estrategia de la deconstrucción. Debido a que la solidaridad entre logocentrismo y falocentrismo es irreductible, a que no es simplemente filosófica o no adopta solo la forma de un sistema filosófico, he creído necesario proponer una única palabra: falogocentrismo, para subrayar de alguna manera la indisociabilidad de ambos términos (de Peretti 1989b: 101-102).

Lo que aparece en esta reflexión, es que la asociación entre el logos y el falo no puede ser reducida a la simple determinación de un sistema filosófico (si entendemos por este una estructura al interior de la cuales se juegan signos y subestructuras que conversan y solidarizan unas con otras). El asunto parece ser más delicado. No se trata solamente de la juntura destinada a promover y estimular todo un movimiento en torno a la diferencia sexual, los estudios de género, el relato feminista en torno a la cuestión, en fin. Se trata de un esfuerzo que va más allá de cualquier modelo.

El falogocentrismo no es una corriente de pensamiento sino un ensamblaje que funciona como delator, como agente que en su propia significación revela la forma en que la cultura occidental ha instalado e impuesto su voz. En otras palabras, el falogocentrismo deconstruye lo que la tradición y la herencia han dejado como señuelos a seguir y que, en tanto seguidos, nos arrastran por la ruta siempre impuesta de la naturalización de la superioridad.

La *figura* mujer de cara a la deconstrucción o la deconstrucción de cara a la *figura* mujer (el orden da el mismo resultado) se interceptan en un principio de dismantelación y cuestionamiento de los elementos que construyen la tradición señalada, dejando expuesta a una historia en la que los naipes parecen estar marcados y los dados cargados. Ahora, es esta trampa, llena de significados y significantes culturales pulidos con precisión, la que la *figura* mujer deja en evidencia, relevando el espacio para desactivar los protocolos que sigue de manera estricta la dominación. Esto es lo que han llevado adelante los diferentes movimientos contraculturales.

Al interior de un sistema filosófico todo hubiera sido más difícil, cerrado, no obstante, al hacer frente a una invención expuestamente arbitraria, la resistencia se crea y recrea.

## 6.

Se quisiera dejar circulando algunas reflexiones que en ningún caso podrían dar término a lo que *en torno a* la *figura* mujer podría escribirse, decirse, pensarse. Nuestro esfuerzo aquí ha sido menor y probablemente no podría ser considerado ni siquiera como el primer punto de una nota introductoria al universo infinito de la *figura* mujer; la misma que no se deja conceptualizar, la que guarda un secreto irrevelable que debe ser protegido de todo intento totalitario, como se ha sostenido. La *figura* mujer como figura imposible no podría agotarse en ningún tipo de reflexión filosófica, literaria, sociológica, religiosa, en fin.

Y es aquí donde se nos muestra, justo, la única verdad posible *en torno a* la *figura* mujer: la mujer es lo imposible y como tal nuestros intentos por

definirla son vacuos, sin sentido. Nos referimos a su radical imposibilidad de habitar y resistir por fuera de las convenciones culturales, políticas e históricas que han querido abreviarla, hacerla “una”, sumarla a la generalización siempre útil para un poder que, en la promoción del plural “*las*” mujeres, se ahorra la singularidad absoluta e insondable que cada mujer, pensamos, es y posee.

Lo anterior no es contradictorio ni se opone al gran impacto político que, particularmente y de manera acelerada en el siglo XX y agudizado en las primeras dos décadas del XXI, los movimientos de reivindicación liderados por mujeres han llevado adelante. De lo anterior hemos sido testigos y hemos visto, igual, la irrupción descomunal que ha debilitado las bases más fijadas del filocentrismo, y que ha obligado a traicionar la tradición, a desviar el curso histórico y pensar, entonces, el pasado, el presente y el porvenir como el porvenir de la *figura* mujer; porvenir que no está escrito, pero el que, intuimos, ya no podrá ser redactado arbitrariamente por la mano de una dominación.

En esta perspectiva y como sostiene John Caputo: “la cuestión de la mujer, de la diferencia sexual, es muchas preguntas sobre muchas mujeres, sobre muchas diferencias” (1997: 143).

232 | De manera resumida, esta frase de Caputo es todo lo que hemos querido pensar y escribir en estas páginas. Nos referimos a que no es posible pensar a la *figura* mujer dentro de una generalidad que le arrebatase su singularidad. Esto, como se ha dicho, no tiene que ver con desconocer las demandas históricas y las mujeres que, en tanto género (la palabra proviene del latín *genus* y *eris*, y podría entenderse como lo que tiene “idéntico sentido”) han instalado, sino que también con el reparo, con el detenerse y ser sensibles a lo que una mujer es, puede o podría ser en su infinita intimidad. No podríamos decir, por ejemplo, que todas las mujeres guardan el mismo secreto, pero sí que guardan uno, cada una, en sí misma, es protectora de ese secreto que en función de su resguardo puede, como se ha visto, reaccionar y resistir a un totalitarismo masculino –representado como historia, instituciones lenguaje, violencia y exclusión– y entonces explotar en lo político y en lo público como reivindicaciones históricas del género.

A partir de lo anterior pensamos que sí existe algo así como lo “propia-mente femenino” (palabra que deliberadamente no hemos utilizado porque tiende, se cree, a debilitar a la *figura* mujer frente a lo “masculino”). Se dice comúnmente *ella es muy femenina*, es decir, *no es masculina* y tiene todos los atributos blandos que se le exigen a una mujer para generar el binarismo y favorecer la superioridad de lo duro, lo fálico, “la feminidad misma de la mujer está en esa inicial posterioridad” (Levinas 1977: 132).

¿Hacia dónde pretende ir Emmanuel Levinas con esta reflexión?  
¿Qué quiere decir esa “inicial posterioridad” cuando de feminidad se trata?

Ciertamente el pensamiento de Levinas no se caracteriza por ser feminista, pero su filosofía es la de la alteridad y desde aquí es que se nos permiten algunas consideraciones.

La inicial posterioridad de lo femenino nos deriva a un tiempo otro, a un tiempo *del* otro, en donde algo así como la identidad puede llegar a constituirse. Es decir, primero, la *figura* mujer como constatación de sí misma, como resultado de una fractura del yo, del *ipse*. Segundo, la introyección del significativo hombre para configurar una subjetividad de resistencia solo es posible en la medida que reúna los elementos asociados a la dominación histórica de este significativo. Tercero, el agrupamiento de todos estos componentes para producir una irrupción en lo político y en lo público, trastocando la cultura y su tradición, invirtiendo el significativo y formulándose como agente disruptor de un momento histórico y postulando una nueva época para *la* y *su* historia nuevamente. Solo entonces, quizás, –insistimos en el “quizás”–, algo así como lo “femenino” logre tener sentido; no un sentido a priori destinado a ser el subordinado de la herencia impuesta por lo “masculino”, sino por un proceso mediante el cual la *figura* mujer impuso un relato y consolidó su resistencia, dejándose ver, saliendo de la oscuridad.

Es cierto que Derrida apunta que el pensamiento de Levinas recupera, en su generalidad, la idea de lo “masculino” como perímetro esencial para el despliegue de su filosofía; incluso sostendrá que lo masculino mismo será el sujeto en la obra de Emanuel Levinas (Derrida 1989: 82). Del mismo modo, sostendrá en una entrevista con Christie McDonald que “habría, ciertamente, cierta secundariedad de la mujer, *Ischa*. El hombre, *Isch*, vendría primero, sería el primero, estaría en el comienzo” (Derrida y McDonald 2008: 167). Entonces, en esta línea, no podríamos sino asumir que en la obra levinasiana lo que se intuye, en principio, es un relato sexista y que arraiga a la mujer en roles fundamentalmente domésticos, interiores y sin posibilidad de extender lo femenino mismo en el espacio público. Probablemente todo esto se relacione con su profesión al judaísmo y su comprensión firmemente comprometida con el mensaje talmúdico relativo a la mujer y que es, por cierto, patriarcal. Por ejemplo, señala en relación a lo “femenino-mujer”, en un artículo titulado “El judaísmo y lo femenino”, que

La Casa es la mujer, nos dirá el Talmud. Más allá de la evidencia psicológica y sociológica de tal afirmación, la tradición rabínica la ubica como verdad primordial. El capítulo final de los “Proverbios”, donde la mujer, sin que haya una preocupación por la “belleza y la gracia”, aparece como el genio del hogar y hace posible, precisamente por eso, la vida pública del hombre, puede en rigor leerse como un paradigma moral (Levinas 2005: 12).

Pareciera en esta cita que el tratamiento e imaginario que Levinas impulsa en torno a la mujer y lo femenino es el de una relegación a una interioridad que no hace más que inyectarle energía y pulso a una suerte de fijación religioso-política que la excluye con la potencia de lo teológicamente determinado.

Sin embargo, a reglón seguido, en la misma entrevista, Jacques Derrida plantea lo siguiente respecto de la particularidad de la mirada levinasiana *sobre* la mujer y lo femenino:

No obstante, la secundariedad no sería la de la mujer o de la feminidad, sino la de la partición masculino / femenino. Sería tan solo la relación con la diferencia sexual lo que sería segundo, y no la sexualidad femenina. En el origen, y es esto lo que importa, habría una humanidad en general, antes de toda marca sexual, más acá y más allá, pues, de ella. Así se salvaría la posibilidad de la ética, entendiéndola como una relación con el otro en tanto que otro que no tiene en cuenta ninguna otra determinación y, en particular, ningún carácter sexual (Derrida y McDonald 2008: 167).

234 | Si seguimos esta cita, entenderemos que para Levinas la mujer –y lo que se da por llamar “lo femenino”–, no es lo tachado, lo anulado o lo relegado, sino que aquello que se estabiliza es una suerte de fragmentación a propósito de la diferencia sexual. No habría pulso ni pulsión alguna por “derivar” a la mujer a un exilio en el cual se obliteraría su singularidad y, sobre todo, su con-figurativa alteridad. Hay, en el origen del pensamiento de Levinas sobre lo femenino, una consideración profundamente humana que la entiende en su otredad radical, y la constatación de que es aquí donde la mujer ingresa al espacio siempre extensivo del reconocimiento de ella misma como lo otro que es lo propio de lo común.

Lo “femenino” solo es propiedad de la *figura* mujer, solo ella puede o no ratificarlo y explicar qué es.

Escribe Jacques Derrida:

la mujer es contradictoriamente dos veces el modelo [...] Modelo de la verdad, tiene un poder de seducción que subyuga al dogmatismo, extravía y espolea a los hombres, los crédulos, los filósofos. Pero en la medida que no cree en la verdad, [...] representa la disimulación, el adorno, la mentira, el arte, la filosofía artista (Derrida 1978: 45).

Es decir, la *figura* mujer siempre es entendida en su doble inyunción, esto es que tiene la capacidad de suspender las “creencias” *sobre* la mujer misma, activar y desactivar las pretensiones de verdad que el falogocentrismo

ha sintetizado en su nombre. Incluso la misma filosofía acusa el golpe cuando la *figura* mujer, la imposible categoría de “mujer”, tensiona la verdad. Esto no es simplemente un dato. Si la *figura* mujer tiene la capacidad de poner en cuestión la tan pretendida búsqueda de verdad que caracteriza a la filosofía, entonces ella tendría la potencia de desorganizar el cosmos y proponer un caos desde la mentira. Sin duda tiene ese poder toda vez que su secreto es transformado en potencia política.

No obstante, y al mismo tiempo, ella no cree en la verdad que se ha contado desde el origen de Occidente, pasando a un costado que sin embargo es guiño de alteridad, síntoma de una historia postergada que se anuncia y que no se podrá evitar que irrumpa.

La *figura* mujer es entonces mentira, pero mentira de una verdad oculta, hundida por el espolón del hombre.

En este sentido “la mujer *hace* época” (Derrida 1978: 39)<sup>10</sup>. Desde una mentira, desde una no-verdad la mujer *hace* época. La historia de la mentira cuando hablamos de la *figura* mujer es la historia de la dominación y la exclusión, la que ha querido ser negada por la verdad que siempre estará del lado de quienes, en este caso, dominan. No arriesgamos nada al decir entonces que la *figura* mujer es una “mentirosa”, ella miente, no dice la verdad; pero es una mentira justa, liberadora y excepcional que se enfrenta a una verdad falogocéntrica que se ha edificado sobre sus innumerables recursos para determinar qué es cierto y qué no.

I 235

La *figura* mujer *hace* época, *su* y *nuestra* época, oponiendo la justa mentira a la arbitraria verdad: “si el estilo [...] era el hombre [...] la escritura sería mujer” (Derrida 1978: 38).

Escribir *en torno a* la mujer sin renunciar jamás a la escritura, a un querer-decir, aunque este sea imperdonable y todo lo que aquí se ha dicho no encuentre eco más que en la intimidad de un yo; de un yo que escribe y se resuelve hacia sí.

Al final, y más allá de todo, hablar de la *figura* mujer, detenerse y mirar de frente aquello que en ella es imposible e irreveleable –pero que al mismo tiempo es la fuerza política de una irrupción sin precedentes– es apostar por la justicia y por el porvenir.

Tal como lo señala Derrida, el estilo es el hombre, el escenario el hombre, lo que fue es el hombre y su relato. La escritura, o la reescritura de la historia, está en la mano de la *figura* mujer.

En este sentido, todo resta por ser escrito.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>11</sup> Este artículo es fruto de una pasantía de Investigación realizada en el año 2023 en la Uni-

## BIBLIOGRAFÍA

- Bernal, J.** (2015), *Jacques Derrida: lo femenino en desconstrucción* (Madrid: UNED).
- Berkeley, G.** (1985), *Principios del conocimiento humano III* (Barcelona: Orbis).
- Blanchot, M.** (2002), *La comunidad inconfesable* (Madrid: Editora Nacional).
- Butler, J.** (2004), *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid: Síntesis).
- Caputo, J.** (1997), “Dreaming of the Innumerable: Derrida, Drucilla Cornell, and the Dance of Gender”, en E. Feder y M. Rawlinson (1997) (eds.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman* (Londres: Routledge, 141-160).
- Contreras, C.** (2008), *Ética y política en Jacques Derrida* (Santiago de Chile: Universidad de Chile).
- Chillida, E.** (2005), *Escritos* (Madrid: La Fábrica).
- Derrida, J.** (1972), *La dissémination* (París : Éditions du Seuil).
- Derrida, J.** (1973), “Avoir l’oreille de la philosophie (entretien avec Lucette Finas)”, en *Écart: quatre essais à propos de Jacques Derrida* (París: Fayard).
- Derrida, J.** (1974), *Glas* (París : Galilée).
- Derrida, J.** (1975), “Le facteur de la vérité”, *Poétique: Revue de théorie et d’analyse Littéraires*, 21: 96-147.
- Derrida, J.** (1978), *Éperons: les styles de Nietzsche* (París: Flammarion).
- Derrida, J.** (1980a), “The Law of Genre”, *Glyph*, 7: 202-232.
- 236 | **Derrida, J.** (1980b), *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà* (París: Flammarion).
- Derrida, J.** (1988), *Mémoires pour Paul de Man* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (1989), “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 107-210).
- Derrida, J.** (1992), *Point de suspension* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (1993), *Passions* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (1994), *Force de loi: le “fondement mystique de l’autorité”* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (1996), *Résistances de la psychanalyse* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (2001a), *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (Madrid: Trotta).
- Derrida, J.** (2001b), *Papier machine* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (2003), *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (2004a), “Estoy en guerra contra mí mismo”, entrevista con Jean Birnbaum, *Le monde*, 19 de agosto de 2004.
- Derrida, J.** (2004b), “Poétique et politique du témoignage”, en *Cahier de l’Herne Jacques Derrida* (Paris: Éditions de l’Herne, 521-541).

---

versidad Federal de Ouro Preto, Brasil, financiada por la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado de la Universidad Católica del Maule, Chile.

- Derrida, J. y McDonald, C.** (2008), “Coreografías”. *Lectora: revista de dones i textualitat*, 14: 157-172.
- Derrida, J., Nouss, A. y Soussana, G.** (2001), *Dire l'événement, est-ce possible?* (París: L'Harmattan).
- Derrida, J. y Roudinesco, E.** (2001), “Choisir son héritage”, en *De quoi demain...* (París: Galilée, 11-40).
- Derrida, J. y Stiegler, B.** (1996), *Échographies de la télévision: entretiens filmés* (París: Galilée).
- De Peretti, C.** (1989a), *Jacques Derrida: texto y deconstrucción* (Madrid: Anthropos).
- De Peretti, C.** (1989b), “Entrevista con Jacques Derrida”, *Política y Sociedad*, 3: 101-106.
- De Peretti, C.** (2005), “Herencias de Derrida”, *Isegorías*, 32: 119-134.
- Fathy, S.** (2000) (dir.), *D'ailleurs, Derrida* (Arte France Cinéma y Gloria Films).
- Jullien, F.** (2018), *De l'écart à l'inouï* (París: L'Herne).
- Lacan, J.** (1987), “La significación del falo”, en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 653-662).
- Levinas, E.** (1977), *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques* (París: Editions de Minuit).
- Levinas, E.** (2005), “El judaísmo y lo femenino”, en *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo* (Madrid: Caparrós, 53-62).
- Rocha, D.** (2010), “Europa o la cuestión del cap (cabo)”, en *La filosofía y la identidad europea*, (Valencia: Pre-Textos, 171-181).