

(d)

EL SENTIDO DE LO FEMENINO: SOBRE LA ADMIRACIÓN Y LA DIFERENCIA SEXUAL

CATHERINE MALABOU
Université Paris X–Nanterre

En este artículo se exponen una serie de cuestiones que plantean el marco y la extensión de lo que se entiende por lo femenino, así como su papel en lo que respecta a la diferencia sexual y al género, desvinculándolo de las mujeres. A través de un recorrido por el pensamiento de distintos autores que han trabajado el concepto de lo femenino, tales como Levinas, Derrida, Heidegger e Irigaray, se analiza el concepto de *admiración* cartesiano como advenimiento del otro. Lo femenino reconoce además el cuerpo de la mujer y su múltiple sexualidad encarnada por sus múltiples labios, según la imagen de Irigaray, en su paso hacia una identidad metabólica y en tránsito.

PALABRAS CLAVE: femenino, género, diferencia sexual, admiración, Irigaray, Derrida, Levinas.

Lo “femenino” hoy ya no está vinculado a la “mujer”, si entendemos por mujer una realidad a la vez anatómica y cultural. La renovación de los estudios feministas que ha tenido lugar a finales del siglo xx, en particular gracias a los trabajos de Judith Butler, ha contribuido a poner en cuestión la división entre lo masculino y lo femenino y a mostrar que una identidad de género siempre es performativa, nunca viene dada. Hablar de “géneros” ya no es hablar de “sexos”. Habría, pues, que aceptar la idea de que el feminismo pueda entenderse como un feminismo sin mujer. Ni que decir tiene que la mujer ya no es un predicado evidente, si es que alguna vez lo fue. El sentido de lo femenino reside en todo caso en aquello que permite poner en cuestión la identidad de la mujer y procede de la deconstrucción y de la dislocación de esta misma identidad.

Este estado de la cuestión atenta también necesariamente contra la pretendida integridad de la noción de “diferencia sexual”. Afirmar que los “géneros” se construyen es poner en cuestión la diferencia concebida como

281

binaridad. No hay solo dos, sino una multiplicidad de géneros. Masculino y femenino pueden designar varias de esas identidades de género a la vez sin referirse a datos anatómicos o sociales originarios.

Sin duda, ha llegado el momento de preguntarse si existe una correspondencia entre esta pluralización de la diferencia de géneros y la pluralización de la diferencia ontológica realizada en Francia por cierta posteridad crítica de Heidegger. En los trabajos de Lévinas y, en especial, de Derrida, el concepto de “diferencia ontológica” también se ha pluralizado, deslocalizado, se ha visto privado de su sentido dual. Al reinterpretar la diferencia como alteridad y hospitalidad, Lévinas abrió la puerta de la diferencia a una proliferación de extranjeros al ser dentro del ser. Derrida prolongó y radicalizó esta diseminación. Ahora bien, tanto para el uno como para el otro, el pensamiento de la diferencia sexual juega un papel determinante en la dislocación del concepto de diferencia ontológica.

Es necesario empezar a aclarar el vínculo que existe entre el pensamiento “cultural” y el pensamiento ontológico postheideggeriano de los géneros, entre la “teoría crítica” americana y el pensamiento del ser revisitado por la deconstrucción, un estudio que todavía no ha sido llevado a cabo. ¿Podemos decir que hay diferencias ontológicas así como decimos que hay géneros, que la diferencia excede, en ambos casos y de la misma manera, la dualidad?

Esta pregunta, que remite a una fundación mutua de la ontología y de la teoría de los géneros, convoca inmediatamente otras dos preguntas. Diferencia de géneros y diferencia ontológica: ¿se trata, en general, de la “misma” diferencia (en el sentido de que sería imposible *separar* una de otra), o hay que suponer entre ellas un orden de prioridad o de derivación? En segundo lugar, si hoy ya no se otorga a lo masculino y a lo femenino sus papeles tradicionales de etiquetas sexuales para designar el espacio de una pluralidad de identidades posibles, ¿cómo explicar que lo *femenino* goce, como mínimo en la filosofía, de una especie de privilegio ontológico, en detrimento de lo masculino o de lo transgénero?

Hay que tener en cuenta que lo “femenino” se inscribe *entre* los términos de la alternativa abierta por la primera pregunta entre simultaneidad o derivación de ambas diferencias, ontológica y sexual. Si, como afirma Lévinas, la hospitalidad es la apertura originaria al otro, es decir, a todas las diferencias, si lo “femenino” designa esta apertura misma, esta acogida, entonces en realidad no hay ni especificidad ni derivación de la diferencia sexual en relación con la diferencia ontológica. Ambas diferencias se dan conjuntamente, la una por la otra, y ese juego de reciprocidad y de simultaneidad indica el lugar mismo de la ética. Entonces, el vínculo óptico-ontológico podría tener el mismo sentido, hablar el mismo lenguaje que el vínculo entre “femenino” y “mujer” u “hombre”. Entonces, “mujer” y “hombre” tendrían, en relación con lo femenino, la misma relación de proveniencia, o de origen, que los entes con el ser.

Si lo femenino no se reduce a tal o a tal otro género, incluido el género “mujer”, no se trata, contrariamente al ser, de una palabra “neutra”. Por ello, Lévinas la escoge y le otorga esa dignidad ética. Así, hacer coincidir el ser y lo femenino es desneutralizar el ser y desneutralizar simultáneamente ese ente que no es ni hombre ni mujer y cuya esencia, según Heidegger, se remonta a antes de la diferencia genérica: el *Dasein*. Lo “masculino” habría podido jugar el mismo papel, pero –y esto responde a la segunda pregunta– para Lévinas, también era preciso reconocer, con el nombre de “femenino”, una dimensión del pensamiento y de la ética que durante mucho tiempo había sido excluida de la metafísica occidental.

Este punto plantea ciertos problemas. En efecto, aunque en muchos aspectos apoye el gesto de desneutralización y de feminización de la diferencia, Derrida se pregunta al mismo tiempo si lo femenino, tal y como lo piensa Lévinas –como acogida del otro– es verdaderamente capaz de soportar que se lo reduzca al ente dado que es la mujer, y si es capaz de decir alguna cosa sobre los demás géneros, el hombre, el transexual, el travesti... En el plano ontológico, la pregunta se plantea en estos términos: ¿en qué medida puede haber una desneutralización del ser que no conduzca a la identificación metafísica pura y dura del ser con el ente? ¿Puede lo femenino –y por qué él, en tal caso– entenderse como genericidad de los géneros? ¿No está siempre destinado a caracterizar tan solo a uno de los géneros y a designar tan solo un tipo de ente, la “mujer”?¹

Asimismo, ¿toda entificación del ser es metafísica y debe evitarse a cualquier precio? En el ámbito de la teoría de los géneros, la pregunta se plantea en estos términos: ¿hay que evitar realmente la marca de los sexos para pensar los géneros? ¿Cualquier sexualización de los géneros es anticuada? ¿Salen ganando los entes y los cuerpos cuando se los desneutraliza o más bien habría que pensar a la inversa que una cierta desencarnación trascendental perjudica tanto a la carne como al concepto de diferencia?

No hay duda de que estas preguntas encaminan la reflexión hacia un proceso altamente aporético cuyas sinuosidades seguiremos aquí –preguntas contra preguntas– indicando al final del recorrido la posibilidad de una nueva dirección.

Admirable diferencia

Empecemos con una “mujer”, Luce Irigaray, una de las pocas que ha pensado explícitamente de manera conjunta ontología y diferencia de los géneros. Comparte ciertamente la posición de Lévinas cuando afirma que no hay ética que no sea *Ética de la diferencia sexual* (Irigaray, 1984). Aunque ella desplaza las modalidades de acceso a esta apertura, Irigaray reconoce como Heidegger que toda diferencia se da primero como y por afecto, que

¹ El centro de estudios de mujeres de la Université de Paris VIII se llama *Centre de recherche en études féminines et en études de genre*. Es justamente esta “y” que vincula y separa “femenino” y “género” lo que me gustaría discutir aquí.

toca antes de hablar, y elige una tonalidad afectiva –esa es su singularidad respecto a la “angustia” de Heidegger o respecto a la pereza y el cansancio de Lévinas– que con un solo gesto abre al ser y a la diferencia de géneros. Se trata de la *admiración*, en el sentido que Descartes le otorga en el *Tratado de las pasiones*. Irigaray declara²: “Para que advenga la constitución de una ética de la diferencia sexual, al menos hay que volver a esta pasión primera según Descartes: la *admiración*. Esta pasión no tiene ni contrario ni contradictorio, y siempre es por vez primera” (Irigaray, 1984: 19)³. Recordemos cómo define Descartes la admiración:

Cuando el primer encuentro con algún objeto nos sorprende, porque lo creemos nuevo, o muy diferente de lo que lo conocíamos antes, o bien de como suponíamos que debía ser, lo admiramos y nos asombramos ante él. Y, como esto puede ocurrir antes de que sepamos si este objeto nos conviene o no, parece que la admiración es la primera de todas las pasiones. Y no tiene contrario, porque si el objeto que se presenta no contiene en sí nada que nos sorprenda no nos conmueve en modo alguno y lo consideramos sin pasión. (Descartes, 1997: 133)

Hay que comprender la admiración según su sentido etimológico que remite al asombro, al verbo latino *mirari*. La admiración es la pasión de la sorpresa frente a lo extraordinario o no familiar. Irigaray insiste en su aspecto antepredicativo. Admiramos antes de juzgar. Admirar es abrirse a la diferencia antes de otorgar valor o de establecer jerarquías. Este carácter anterior de la admiración respecto del juicio lleva a Descartes a hacer de ella la primera de todas las pasiones. La admiración es la primera de las seis pasiones fundamentales, viene antes del amor, el odio, la alegría, la tristeza e incluso, antes del deseo. Irigaray muestra en su análisis que la admiración encuentra su correlato necesario en la generosidad, que como sabemos es para Descartes la pasión ética por excelencia: “es la causa de que antepongamos los demás a nosotros” (229, art. 155). La admiración es, así pues, la *pasión de la diferencia*.

Esta diferencia no es ni indeterminada ni asexuada. Los análisis de Irigaray exageran el gesto cartesiano para convertir la admiración en una apertura a la diferencia de géneros. Si lo que se admira es la diferencia, si la admiración es la pasión ontológica y teórica por excelencia –el ser es aquello admirable para todo ente– entonces, esta diferencia, para alcanzarnos, debe inscribirse en los propios cuerpos, porque son ellos los que de entrada diferencian a los entes. La inscripción de la diferencia sobre los

² Damos las referencias de las traducciones españolas existentes, aunque en algunos casos las hemos modificado para mantener la coherencia dentro del presente texto. [N. de las T.]

³ Reenvío al excelente artículo de Marguerite La Caze (1992).

cuerpos es una cierta marca, la del género. El otro nos choca primero por su género. O, mejor dicho, aquello que es otro en todo otro es su género, que no determinamos ni juzgamos, puesto que la admiración suspende la predicción. El género sólo puede aparecer en su diferencia con respecto a otro género. Así, la admiración, “tierra de paso” (Irigaray, 1984: 77), permite que los sexos conserven una cierta autonomía basada en su diferencia, y se den un espacio de libertad y de deseo, una posibilidad de separación o de alianza. Al considerar al otro con admiración, en el sentido cartesiano de la palabra, este no puede ser asimilado: en la admiración, el otro “todavía no está asimilado-desasimilado como conocido”, no es absorbido, ni incorporado, ni apropiado. “La admiración sería el duelo de uno mismo como unidad autárquica; ya sea un duelo triunfal o autárquico. La admiración sería el advenimiento o el acontecimiento del otro. ¿El principio de una nueva historia?” (*ibid.*).

Los géneros no pueden sustituirse el uno por el otro, ni ser asimilados los unos a los otros, guardan su secreto y, como la admiración no tiene contrario, permanece abierta, como una diferencia infinita prolongada por la generosidad: “la admiración constituye una *apertura* después y antes de aquello que rodea, enlaza” (Irigaray, 1984: 83)⁴. Irigaray ve en esta aprehensión no reductora de los sexos una manera de abrir en el espacio ético el reconocimiento de lo femenino. Lo “femenino” sería pues el guión que une y separa afectivamente el ser y los sexo(s).

Una ética de la diferencia sexual no debería intentar determinar la parte que le corresponde al “hombre” y la que le corresponde a “la mujer” en las relaciones sociales, ni “definir” lo femenino, sino que debería intentar ver en lo femenino un espacio de entre-géneros, un espacio de asombro y de sorpresa que circunscribe los géneros como lugares sin contenido, vacíos y por tanto no objetualizados. Para Irigaray, lo femenino no designa *un* género, sino el libre juego de los géneros, su distancia, su admirable diferencia, una vez más, la brecha de la ética⁵.

⁴ Irigaray hace coincidir la primera pasión del *Tratado*, la admiración, con la última, la generosidad. La admiración es la pasión de la diferencia, la generosidad es la pasión de lo mismo. Pero esta identidad no es una reducción a lo idéntico, consiste precisamente en ver en el otro la universalidad de la apertura a la diferencia: “los que tienen este conocimiento y sentimiento de ellos mismos [estima de sí mismos] se convencen fácilmente de que cada uno de los otros hombres también lo pueden tener respecto a sí mismos, porque no hay nada en ello que dependa de los demás” (Descartes, 1997: 134, art. 54).

⁵ En una lectura de Descartes con toques lévinasianos, Deleuze también ve en la admiración la pasión ética de la diferencia, puesto que se marca sobre el rostro, o más bien, fundamentalmente, puesto que transforma una cara en un rostro. Según Descartes, explica, la admiración pensada como “asombro, que el *wonder* inglés ha conservado”, “indica un mínimo de movimiento por un máximo de unidad reflejante y reflejada sobre el rostro” (Deleuze, 2001: 133). El rostro atravesado por la admiración es el “afecto puro”, es decir, la apertura a la diferencia en un “primer plano”.

¿Por qué lo “femenino”? ¿Su privilegio no está dictado por cierta situación de la “mujer”?

Por qué este nombre, lo “femenino”. ¿Por qué este nombre si en el fondo no está más ligado a la mujer que al hombre? ¿Si no designa a un sexo y puede extenderse a la transexualidad o a todas las versiones de la transgenericidad? ¿Si no remite exclusivamente a la heterosexualidad y también puede designar, al recordar su exclusión, a los gays? ¡Lo “femenino” bien *debe* alguna cosa a las mujeres!

Hay que tomarse en serio este “debe”. La elección misma de lo femenino como lugar de la ética es ya una elección ética que, como hemos dicho, pretende poner fin a la larga tradición de exclusión y de subordinación de las mujeres, justamente a su confinamiento fuera de la esfera ética, del pensamiento, de la ontología. Evidentemente, escoger lo femenino es hacer justicia a las mujeres, transgredir el “fallogocentrismo” privilegiando aquello que siempre fue pisoteado por él. Pero si consideramos que lo femenino no puede entenderse sin su determinación, la de la mujer, entonces consideraremos también que la mujer no puede entenderse a su vez sin una cierta determinación que es la de su “sexo”. También se hace justicia en otro aspecto y en relación con otro deber: la elección de lo femenino reconoce el *cuerpo* de la mujer, su morfología, la anatomía de su sexo... De tal manera que el vínculo entre lo femenino, la mujer y el sexo de la mujer parece imposible de deshacer.

La vulva y su esquema

¿No se trata de una contradicción? ¿No acabamos de insistir justamente en lo contrario: en la independencia de lo femenino respecto a los datos de hecho? ¿Los datos anatómicos o sociales?

En su libro *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Derrida aclara este problema. Rinde homenaje a Luce Irigaray por haber planteado un pensamiento de lo femenino a partir de la actualización de un cierto tipo de afecto, un afecto de la diferencia que parece escapar a la determinación metafísica de la auto-afección que, en la tradición filosófica, determina la relación del sujeto consigo mismo. En cierto sentido, la morfología de la mujer *encarna* esta otra modalidad de la afección, ese tacto sin contacto predicativo del sujeto consigo mismo. ¿Por qué? Derrida se refiere en este punto a los párrafos en los que Irigaray piensa a la mujer a partir de una especie de tacto de sí sin sí, sin control ni conciencia, un espacio de repliegue y de separación sin ego. Este espacio es el de los *labios*:

Como es sabido, a partir de *Ese sexo que no es uno* Luce Irigaray sigue e interpreta aquello que está “en juego en el autoerotismo femenino” y la violencia a la que se lo somete cuando “lo *uno* de la forma, del individuo, del sexo, del nombre propio... suplanta, sepa-

rando y dividiendo, ese tocarse de *al menos dos* (labios) que mantiene a la mujer en contacto consigo misma, sin discriminación posible entre aquello que se toca. (Derrida, 2000: 188)

Los labios de la mujer son tanto los de su boca como los de su vulva. Pero, más que la boca, la vulva es testigo de esos labios que no pueden abrirse solos y que, antes de cualquier penetración, de cualquier expulsión (de sonido, de sentido, de sangre), se hallan simplemente el uno contra el otro, hendidos, siameses, acrílicos. La prioridad de la anatomía con respecto a la ontología, la prioridad de la vulva (la mujer) con respecto al concepto (lo femenino) puede no ser interpretada como una contradicción, declara Derrida. Los labios de la vulva tienen el valor de un esquema, que sitúa la carne *entre* lo sensible y el concepto, sin ser ninguno de los dos. La admiración de Descartes también nos deja boquiabiertos, es decir, con los labios sellados, labios abiertos-cerrados, privados de su poder de hablar. El rostro admirativo se convierte en mujer. Ello no supone ningún problema. Para Descartes, en efecto, una pasión, un afecto, no son pensables sin los espíritus animales, la sangre, las partes del cuerpo que los apoyan y materializan.

Así, los labios de una mujer son el motivo tanto lógico y ontológico como fisiológico de un contacto alterante, el del “tocarse a ti” del sujeto afectado por la diferencia, según la bella expresión de Jean-Luc Nancy⁶. Los labios suspenden la oposición del yo y el otro, de la actividad y la pasividad: “Jamás sabremos quién/qué es x, quién/qué es y en lo femenino”, escribe Irigaray (1980: 97 *sq.*; *cit.* en Derrida, 2000: 188). O: “Los labios cerrados permanecen abiertos. Y su tocar hace pasar del adentro al afuera, del adentro al adentro, sin que ningún bucle ni ninguna boca pueda parar este intercambio” (1982: 678; *cit.* Derrida, 2000: 188). O también:

El sexo femenino. Umbral de acceso a lo *mucoso*. Más allá de las oposiciones clásicas del amor y el odio, del fluido absoluto y el hielo —umbral siempre *entreabierto*. Umbral de los *labios*, ajenos a las oposiciones dicotómicas. Recogidos el uno junto al otro, pero sin posible sutura. Al menos o real. Y sin absorción del mundo en ellos o a través de ellos, a menos que se los reduzca abusivamente a un aparato de consumo. Acogen, modelan la acogida pero no asimilan ni reducen ni engullen. ¿Como una puerta de la voluptuosidad? Inútil, salvo como aquello que designa un *lugar*: el lugar mismo de la inutilidad, al menos habitualmente. En rigor, no sirven ni para la concepción ni para el goce. ¿Misterio de la identidad femenina? De su recogerse en sí misma. ¿De esta extrañísima palabra del silencio?... Umbral y acogida del intercambio. ¿Secreto de la sabiduría

⁶ “*Se toucher toi*” [“Tocarse a ti”] es el título del capítulo XII de *Le toucher* (Derrida, 2000).

para siempre guardado? ¿En verdad de la creencia y de la fe? (Irigaray, 1984: 24)

Estos bellos análisis encuentran un fiel eco en todos aquellos fragmentos abundantes en *Le toucher*, que Nancy dedica a otros labios, los de la boca, pero no solamente a la de “las mujeres” (cf. Derrida, 2000: 33-34). Esta vez, se trata de la diferencia latina entre la boca como *os*, *oris* y la boca como *bucca*. La primera, que designa también el rostro, es la boca que habla. La segunda, más antigua que la primera, es la que come, lame o mama: “Antes de la «fase oral» se abriría la boca del grito, la boca cerrada sobre el seno. La boca se une al seno mediante una «identificación más antigua que cualquier identificación con una figura», la «boca entreabierto, despegándose del seno, de una sonrisa primera, de una mímica primera cuyo futuro es el pensamiento»” (Derrida, 2000: 34).

Esta nueva distinción entre labios y labios, oralidad y bucalidad, propuesta por Nancy, nos permite disipar la aparente contradicción a la que nos hemos referido anteriormente respecto al vínculo entre lo femenino y lo vulvar. La insistencia en los labios de la vulva acabaría teniendo un estatuto inverso al de un privilegio. Los labios del sexo de la mujer se convertirían en un ejemplo como cualquier otro, un ejemplo entre otros, de lo que los labios no tienen: nunca tienen una única función, se relacionan siempre con distintos sentidos. En relación con Nancy, Derrida escribe: “entre otras cosas, la boca *habla*” (2000: 33). Del mismo modo, los labios de la vulva son unos labios *entre otros*. Los labios del sexo y su tipo de contacto solo tienen un valor paradigmático porque son una versión de los labios. Entonces, la pluralización de los labios no se acaba en la mujer. Entre boca oral y boca bucal, entre labios orales, labios bucales y labios vulvares, entre autora (Irigaray) o autor (Nancy), se trata de apertura y de antigüedad, desde antes de la metafísica. Por eso, tanto la bucalidad de Nancy como lo vulvar de Irigaray nos conducen del lado de la carne y del lado del ser, de la apertura de una mucosa y de la apertura ontológica (Derrida 2000: 34). La particularidad del sexo anatómico femenino se afirma y se borra a la vez en el “entre otros” de la boca.

Todas estas bocas dicen, aunque sin hablar necesariamente, la existencia de una “hetero-afección”, de un tocar el otro (sí mismo), de un tocar de la diferencia que persigue y desplaza originariamente el tacto concebido como una prueba de la presencia a sí del sujeto. Sin embargo, las distintas bocas de la “hetero-afección” deslocalizan el privilegio de la mujer pero no por ello dejan de conjugar este origen como lo “femenino” en sí mismo. Apertura, antigüedad, mucosa, relación con el seno. A la luz de los desarrollos precedentes, nada nos impide ya comprender la hetero-afección a partir de lo femenino, y lo femenino mismo a través de una estructura, no reflexiva, de los labios. ¿El sentido de lo femenino no es precisamente la hetero-afección? E, inversamente, ¿la hetero-afección puede tener un sentido fuera de lo feme-

nino, distinto de lo femenino? ¿Cómo podría la hetero-afección trascenderlo, no limitarse a él?

El riesgo de desneutralizar la diferencia o la ambivalencia de lo femenino

Derrida, sin embargo, se resiste a esta coincidencia. Aunque se acerque mucho a una comprensión de la hetero-afección como sentido de lo femenino, aunque nunca estemos lejos, leyéndolo, de una interpretación de la apertura a la diferencia como interpelación de la diferencia de géneros, para él, hay una separación irreductible entre estos términos. Sin duda alguna, la diferencia ontológica y la diferencia de los géneros, la hetero-afección y lo femenino se rozan sin confundirse. Hay en ellos una dislocación, una fractura, un “plantón”. Según Derrida, nunca puede descartarse totalmente el peligro de la triple reducción engendrada por la posible coincidencia de estos términos: la reducción de la diferencia o de la alteridad a lo femenino, la reducción de lo femenino a la mujer, la reducción, en última instancia, de la hetero-afección a la auto-afección.

El libro *Adiós, a Emmanuel Lévinas* (Derrida, 1998) es el que expone más claramente este peligro. Esta exposición toma la forma de una lectura bífida. Por una parte, Derrida acepta que para Lévinas lo femenino no está necesariamente vinculado a un ente particular que sería “la mujer”. Por otra parte, para el autor de *Totalidad e infinito* lo femenino parece designar solamente “la femineidad de «la mujer»” (Derrida, 1998: 64). Aquí, la “mujer” no sería un modo de ser anatómico-ontológico de los labios sino, más trivialmente, “la compañera del hombre”. Este problema se plantea en los mismos términos en Irigaray. “¿Hay que escoger entre dos lecturas incompatibles?”, pregunta Derrida (1998: 65). He aquí la pregunta.

Detallemos en primer lugar las dos lecturas posibles de Lévinas. Al desarrollar la primera, Derrida recuerda que para Lévinas no hay separación entre lo “Otro” y lo “femenino”. Pueden ser pensados como sinónimos, se agotan el uno en el otro. La femineidad o la femineidad de la mujer no es una modalidad particular de la hospitalidad, sino la hospitalidad misma. Este es el significado ontológico que impide que podamos restringir lo femenino a la mujer. Este fragmento de *Totalidad e infinito* lo afirma:

La casa que funda la posesión no es posesión en el mismo sentido que las cosas muebles que ella pueda acoger y resguardar. Es poseída porque, desde un comienzo, acoge hospitalariamente a su propietario. Ello nos remite a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes de cualquier habitante, al que acoge por excelencia, al ser que acoge en sí: al ser femenino. (Lévinas, 1999: 175)

Derrida comenta: “La acogida absoluta, absolutamente originaria, e incluso preoriginaria, la acogida por excelencia es femenina, tiene lugar en un lugar no apropiable, en una «interioridad» abierta cuyo dueño y propietario recibe la hospitalidad que más tarde querrá dar” (1998: 66).

La morada como elemento femenino no supone la existencia *de facto* de la mujer: no es necesaria una mujer en casa para aprehender lo femenino como otro nombre de la hospitalidad. Lévinas lo afirma contundentemente:

¿Es necesario añadir que de ningún modo se trata de sostener aquí, afrontando el ridículo, la verdad o contra-verdad empírica de que toda casa supone *de hecho* una mujer? En nuestro análisis, hemos abordado lo femenino como uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de “sexo femenino” en una morada no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, como el acoger mismo de la morada. (Lévinas, 1999: 175)

En muchos aspectos, pues, lo femenino no es reductible a la mujer. Cuando Lévinas piensa lo femenino como intimidad, ¿no está pensando en una forma de repliegue cercana al “re-tocar” de los labios? Cuando escribe que “la mujer es la condición del recogimiento”, “la separación que se constituye como morada” (1999: 128), ¿acaso no nos está advirtiendo de una violencia que consistiría en abrir esos labios a la fuerza? ¿Lévinas e Irigaray no estarían, pues, de acuerdo cuando afirman que los labios de lo femenino, lo femenino de los labios, irreductible a tal o a tal otro género, es la versión carnal de una instancia que podríamos considerar trascendental, sin que haya ni prioridad ni secundaridad de una respecto a la otra? Esta instancia sería la *fragilidad*, el repliegue indefenso que representa, como en negativo, la posibilidad del mal como *violación*⁷.

Sin duda, no es posible pensar la fragilidad absoluta sin hacer referencia a los labios silenciosos, plegados, ofreciéndose e indefensos, del sexo anatómico de la mujer. Pero, una vez más, éste no juega el papel ni de un modelo natural ni de un arquetipo. Nada nos impide ver el esquema de los dos labios en cualquier ente expuesto, frágil. Serían ellos, esos labios, los labios de la diferencia, los que se abrirían cuando llega la sorpresa que adviene precisamente a la vista de toda fragilidad o de toda precariedad. No hay que olvidar tampoco, en el caso contrario de una ausencia de admiración y de una clausura a la diferencia, que la profanación, la violación, el mal, también pueden ser perpetrados por mujeres. La violencia que se inflige a los labios puede provenir de cualquier parte, de cualquier persona, ser obra de todos e, incluso, por supuesto, de las mujeres. Como dice Judith Butler, es nece-

⁷ Véase el capítulo de *Éthique de la différence sexuelle* “Fécondité de la caresse”, dedicado a la “Fenomenología del Eros” de Lévinas (1999: 266 y ss).

sario pensar la posibilidad de una penetración femenina, más exactamente de una penetración de lo femenino por parte de la mujer, para bien o *para mal*⁸. La mujer puede profanar lo femenino, hacer el mal, martirizar a los niños, a las otras mujeres, a los hombres, a los animales, ofender a la justicia y al pensamiento...

Consideremos la segunda lectura. A la luz de esta, parece como si los magníficos análisis que consideran lo femenino como un dato ontológico estuvieran acompañados de consideraciones arcaicas y conservadoras sobre el papel de "la mujer". Pese a las precauciones que toma Lévinas, parece difícil poder separar la interioridad ética de lo femenino de una pragmática de la mujer de interior. Una mujer que sirve al hombre y se calla: "Esas idas y venidas silentes del ser femenino que hace resonar con sus pasos los espesores secretos del ser no es el turbador misterio de la presencia animal y felina cuya extraña ambigüedad se complace en evocar Baudelaire" (Lévinas, 1977: 173), leemos en *Totalidad e infinito*. El motivo de la acogida y el de la hospitalidad también permitirían volver a poner a la mujer en su sitio –la domesticidad.

Este extraño sitio o "lugar" de la mujer como "ser en la morada" se confirma en el texto titulado "Y Dios creó a la mujer" (*De lo Sagrado a lo Santo*). Lévinas propone una exégesis del Génesis 2, 22: "Y el Eterno-Dios dispuso en forma de mujer la costilla que había tomado del hombre". El comentario es ambiguo. Por un lado, no hay ni primacía ni prioridad del hombre con respecto a la mujer: "El sentido de lo femenino se encontrará clarificado así a partir de la esencia humana, la *Ishá* a partir de *Ish*: no se trata de lo femenino a partir de lo masculino: sino de la partición entre lo masculino y lo femenino –la dicotomía a partir de lo humano" (1997: 132). Por otro lado, Lévinas retoma un comentario del Talmud sobre el mismo asunto:

He aquí la respuesta de Rab Abahu: Dios quiso crear dos seres, macho y hembra, pero creó a imagen de Dios un ser único. Creó menos bien de lo que había ideado al principio [...] Quiso dos seres. Quiso, en efecto, que hubiese a un tiempo igualdad en la criatura y que no hubiese mujer surgida del hombre, mujer que pasase después del hombre. Habría querido a un tiempo dos seres separados e iguales. Pero esto no es posible; esta independencia inicial de seres iguales habría supuesto probablemente la guerra. [...] Era preciso, para crear un mundo, subordinarlos el uno al otro. Se necesitaba una diferencia que no comprometiese la equidad, una diferencia de sexo y, entonces, cierta preeminencia del hombre, una mujer venida algo más tarde y, en tanto que mujer, apéndice de lo humano. Ahora comprendemos esta lección. La humanidad no es pensable a partir de dos principios enteramente diferentes. Es preciso que hubiese algo de lo *mismo* común a estos *otros*: la mujer ha sido detraída del

⁸ "A feminine penetration of the feminine" (Butler, 1993: 51).

hombre, pero llegó después de él: *la misma feminidad de la mujer está en este inicial después, en este más tarde.* (1997: 141)

Por lo tanto, es necesario entender que aunque lo femenino sea el origen de la ética, su primacía solo se obtiene de hecho más tarde. Sin embargo, parece que Lévinas no distinga verdaderamente la primacía ontológica de lo femenino de la secundarización de la mujer, de su condición de “compañera del hombre” (*ibid.*), venida *después de él*. Extrañamente, el privilegio ético de lo femenino se acompaña aquí de la secundaridad social de la mujer. La conclusión es clara: “Ya lo veis: lo femenino está bien situado en esta jerarquía de los valores [...] Ocupa el segundo lugar” (146).

Nos encontramos, así pues, frente a la posibilidad de lecturas incompatibles. Por un lado, estamos ante “una especie de manifiesto feminista”, dice Derrida, puesto que Lévinas llega a “confiar la apertura de la acogida al «*ser femenino*» y no al *hecho* de las mujeres empíricas”. Lo femenino, así considerado, sería el nombre del “origen pre-ético de la ética” (Derrida, 1998: 62-62). Por otro lado, reconocemos: “es preocupante [...] la asignación tradicional y androcéntrica de ciertos rasgos a la mujer (interioridad privada, domesticidad apolítica, intimidad de una socialidad que Lévinas califica como una «*sociedad sin lenguaje*», etc.)”. ¿Acaso la libertad de lo femenino y la proliferación de géneros no se encuentran reconducidos a la díada, y la diferencia ontológica no acaba olvidándose en provecho de una “diferencia sexual” que se cierra sobre sí misma demasiado rápido?

En Irigaray encontramos la misma ambigüedad, que no siempre escapa a esta reconducción de lo femenino a la mujer y a la binaridad rígida y simplista de lo masculino y lo femenino. De lo que aquí se trata, evidentemente, es de negar la secundaridad de la mujer. Pero, al fin y al cabo, el problema es el mismo que con Lévinas. En efecto, el discurso “feminista” que tiende a oponer lo femenino –entendido como feminidad *de la mujer*– a la dominación masculina limita entonces lo femenino concebido como apertura y pluralidad. La binaridad vuelve a ganar la partida, con sus definiciones estrictas y a menudo no cuestionadas. Así, en Irigaray, el juego de los labios tocándose, analizado anteriormente, a veces solo se piensa en su diferencia (en el sentido de simple distinción, no ontológica) respecto al “«tocarse» para el género masculino, que plantea la distinción sujeto-objeto o sujeto-predicado” (*cit.* en Derrida, 2000: 188). Una vez más, tenemos dos posibles lecturas. Ciertamente, Irigaray no radicaliza esta distinción y, como hemos visto, la admiración da acceso a una diferencia sin oposición, a ese lugar vacío y múltiple del entre-géneros, en cuyo seno no hay verdaderamente un conflicto entre un tocarse a sí femenino y un tocarse a sí masculino. En otros momentos, sin embargo, la diferencia aparece muy claramente como un enfrentamiento *óntico* entre lo femenino y lo masculino, y lo “femenino” significa entonces la exclusión de la mujer en el seno de la asimetría irreducible de los géneros en cualquier tradición simbólica. En el marco de este enfrentamiento, los “labios” señalan (y señalan únicamente) la posibilidad de

una sexualidad “propiamente” femenina opuesta a la omnipotencia del falo. Aquí, parece que la proliferación genérica se pierda.

Proponiendo una lectura crítica de este problema, en *El género en disputa*, Judith Butler declara:

Pero ya sea que la sexualidad femenina se conforme en este caso a través de un discurso biológico por motivos meramente estratégicos, o que, de hecho, se trate de un retorno feminista al esencialismo biológico, la representación de la sexualidad femenina como rotundamente diferente de una organización fálica de la sexualidad todavía es problemática. Las mujeres que no aceptan esa sexualidad como propia o que afirman que su sexualidad está en parte construida dentro de los términos de la economía fálica se quedan fuera de los términos de esa teoría, puesto que están “identificadas con lo masculino” o “no iluminadas”. (Butler, 2007: 93)

Si reducimos lo “femenino” a la mujer, los labios a la sexualidad “femenina”, entonces producimos la exclusión misma de lo que creíamos proteger. La “mujer” se convierte en la contraseña de lo femenino, prohibiendo el acceso a lo femenino a las mujeres que “no lo han entendido”, es decir, en cierto modo, a las mujeres “no mujeres”. Con la censura, la binaridad vuelve a triunfar. De la “diferencia anatómico-ontológica” al “esencialismo biológico”, los labios y lo vulvar cambian de sentido, *se vuelven contra ellos mismos*, es decir, contra lo “femenino”.

Puede que la razón de esta ambivalencia de los posicionamientos de Lévinas o Irigaray provenga del hecho de que extraer algo como lo “femenino”, en el sentido ontológico y ético que ya hemos explicado, lleve al pensamiento a fijar con este nombre algo parecido a una esencia. ¿Lo “femenino” no está siempre condenado a designar a fin de cuentas un paradigma estructural y anhistórico superado o excedido por una realidad histórica siempre en movimiento, precisamente la de los géneros? Llamar “femenino” el espacio de juego de los géneros puede llegar a bloquear este mismo juego. Así, Judith Butler, que se niega precisamente a otorgar “un” “sentido” a lo “femenino”, plantea esta pregunta: “¿Se puede reconocer una economía masculinista monolítica así como monológica que traspase la totalidad de contextos culturales e históricos en los que se produce la diferencia sexual?” Y continúa: “¿El hecho de no aceptar los procedimientos culturales específicos de la opresión de géneros es en sí una suerte de imperialismo epistemológico?” (2007: 65). Como vemos, se toca aquí lo “femenino” en su doble estructura: ontológica (“economía monolítica y monológica” designada por su propio nombre) y óptica (oposición “feminista” de lo “femenino” a lo “masculino”). En ambos casos, el plural escapa a la diferencia. Y en este punto volvemos a encontrar a Derrida: el imperialismo óptico-ontológico de lo femenino no haría sino repetir, creyendo oponerse a ellos, tanto la metafísica

como el falocentrismo que, como se sabe, vienen a ser lo mismo. El género “no se deja atrapar” (Derrida, 1978: 43).

Volviendo para acabar al riesgo de la tercera reducción, la de la hetero-afección a la auto-afección, está claro que para Derrida la teoría cartesiana de las pasiones no puede sino leerse en la perspectiva de la ambigüedad anteriormente analizada. Aunque, sin duda, no podamos “escoger entre dos lecturas incompatibles, entre una hipérbole androcéntrica y una hipérbole feminista” abiertas por los textos sobre lo femenino, aunque no haya un “lugar para esta elección de una ética” (Derrida, 1998: 65), aunque no podamos escoger entre Lévinas y Lévinas, Irigaray e Irigaray, lo femenino y la mujer, su ambivalencia queda. Así, el pensamiento cartesiano de la alteridad como infinidad en mí, reinterpretado por Lévinas, sigue siendo para Derrida una forma de reducción del otro a lo mismo, una violencia que se hace al otro en la medida en que permanece contenida dentro del sujeto. La admiración no sería más que una variante de esta violencia. Esta es la dificultad que se halla en toda “*Stimmung*” o “tonalidad afectiva” en general, en todo afecto de la diferencia (no solamente los afectos privilegiados por Heidegger, sino también cualquier otro tipo de afectos): la *Stimmung* siempre está vinculada a una forma de interioridad, la del *Dasein* solo, que se auto-afecta, es decir, se temporaliza. Entonces, ¿cómo pensar que la admiración y la generosidad cartesianas puedan ser, pues, algo más que simples afectos de la identidad?

La generosidad de Descartes no deja de ser la “virtud de un sujeto”, declara Derrida en *Le toucher* (2000: 35)⁹. Habría que distinguir esta generosidad de otras, pues ya no se trataría de la de un sujeto sino meramente de una “generosidad del ser”, de un don originario (34). Se trataría de “una generosidad del ethos”, escribe Nancy, “más que de una ética de la generosidad” (*cit.* Derrida, 2000: 35). Esta inversión tiene su importancia, porque enuncia que la ética no puede particularizarse, que es necesario pensar una generosidad o una admiración que no se limiten a una determinación óptica, ni siquiera a la de lo femenino. “Desneutralizar” la diferencia equivaldría a limitar el don o la diferencia originarios, que deben permanecer abiertos, aunque esta apertura pura sea en muchos aspectos imposible, aunque tan solo sea posible a partir de su imposibilidad.

Por eso, nunca encontraremos en Derrida algo parecido a un sentido de lo femenino. Lo femenino está ahí, por doquier escrito en su obra, pero corre, como un hurón, sin residencia, ni privilegios particulares. Se mantiene a una distancia que respeta el ser, la diferencia y los sexos.

⁹ Esto mismo lo encontramos en “Admiration de Nelson Mandela”, una referencia muy positiva de Derrida a la admiración cartesiana, definida como fascinación de la diferencia, imposibilidad de decidir entre actividad y pasividad: “[La admiración] traduce la emoción, el asombro, la sorpresa, la interrogación frente a lo que supera la medida: frente a lo «extraordinario», dice Descartes, y la considera una pasión, la primera de las seis pasiones primitivas, antes del amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. [...] La mirada admirativa se asombra, interroga su intuición, se abre a la luz de una pregunta, pero de una pregunta igual de planteada que recibida” (Derrida, 1987a: 454).

Lo neutro y el mal

Entonces, hablar de lo femenino sería avalar de algún modo las divisiones tradicionales, reducir la amplitud de la diferencia. Sin embargo, y eso es lo que querríamos analizar ahora, la crítica de lo femenino también conduce, de igual manera, a un callejón sin salida.

No podemos sino sorprendernos al constatar que, pese al trastorno radical que inflige al pensamiento heideggeriano, Derrida no toca verdaderamente la cuestión de lo neutro, de la neutralidad del *Dasein* tal y como Heidegger la piensa. Lo neutro puede ser acosado, discutido, pero en cierto modo y contrariamente a lo que se esperaría, es indeconstruible. En el artículo "Différence sexuelle, différence ontologique", Derrida afirma que, pese a lo que podríamos creer en un principio, la neutralidad del *Dasein* que propone Heidegger corresponde menos a una neutralización de la vida sexual que a una neutralización de la binaridad o de la dualidad de los sexos que en principio constituyen las posibilidades de esta vida. En efecto, Heidegger nos conduciría hacia

el pensamiento de una diferencia sexual que no sería [...] dualidad sexual, diferencia como dualidad. Ya hemos señalado que lo que [Heidegger] neutraliza no es tanto la sexualidad en sí misma como la marca "genérica" de la diferencia sexual, la pertenencia a uno de los dos sexos. Entonces, reconduciendo a la dispersión y la multiplicación [...] ¿no podríamos empezar a pensar una diferencia sexual [...] que no estuviera sellada por el dos? [...] La retirada de la díada se encamina hacia la otra diferencia sexual. (Derrida, 1987b: 171-172)

Hay "diferencias sexuales" (Derrida, 2000: 99).

Si la diferencia sexual debe en efecto pluralizarse, no hay ninguna razón para elegir lo femenino. Si es para hacer de lo femenino la apertura de la ética, la acogida del otro, el origen de la admiración, es decir, de la disponibilidad a la diferencia, o el espacio de juego entre los géneros. Lo femenino se convierte, como cualquier otra marca genérica, en "un apéndice libremente flotante", retomando la expresión de Judith Butler. Sobre la proliferación de los géneros, podríamos decir entonces que es consistente pero no existente, que consiste sin ser, es decir, sin ser un ente.

Sin embargo, sabemos que a Lévinas no le gustarían estas últimas palabras: "sin ser un ente". Lévinas no cree en el acoso de lo óntico. Siempre estamos tratando con entes, aunque reconozcamos la diferencia ontológica, sobre todo cuando la reconocemos y la tomamos en serio. Recordemos el prefacio de la segunda edición de *De la existencia al existente*, que reivindica precisamente una desneutralización de la diferencia ontológica en nombre de una atención centrada en el ente. El ente, o el existente, hace le-

gible la diferencia, y esta legibilidad, inscrita en nosotros como una exhortación ética, es justamente el otro nombre de lo femenino. Entonces, ciertamente, la alteridad es existente, lo femenino no puede ser pensado sin las mujeres existentes. Pero, ¿qué mal hay? Si bien más vale guardarse de reificar al Otro, a la inversa también hay que evitar desencarnarlo, es decir, desentizarlo.

Podemos preguntarnos una vez más qué mal habría en vincular la alteridad con un ente, lo femenino, y lo femenino, a veces, con la mujer. ¿Qué mal habría justamente cuando para Lévinas lo femenino designa la fragilidad, la exposición al mal, que no podemos separar de un cierto rol esquemático de la mujer (y aquí volvemos a encontrar a Irigaray): el esquema del repliegue de los labios el uno sobre el otro, un repliegue que puede ser forzado, roto, desflorado tan fácilmente, pero que al mismo tiempo señala el territorio de lo inviolable? Lo inviolable sería, en última instancia, el sentido de lo femenino. Lo inviolable sería impensable sin lo femenino. Lo neutro ya sería su profanación.

Derrida lo comprende perfectamente cuando declara:

La virginidad de esta feminidad de la Amada (si bien recuerdo, Lévinas nunca habla del Amado), ninguna caricia, ningún contacto podrá mermarla. No hay duda de que podemos violarla, pero solo para fracasar frente a su inviolabilidad. [...] La feminidad es únicamente violable, es decir, como el secreto que es, inviolable. "Femenino" designa el lugar de esta contradicción de la "lógica formal": violable inviolable, tocable intocable. (Derrida, 2000: 101-102)

Pese a todo, todavía no convencidos/as, podemos preguntarnos: ¿por qué "lo" femenino? ¿Lo inviolable no está ya representado por doquier, sin necesidad de privilegiar ningún esquema, mediante la inocencia allí donde esta se ofrece, la fragilidad del niño, del extranjero, de la víctima, del animal? "Hay ahí una implacable configuración", dice Derrida, "feminidad, infancia, animalidad, irresponsabilidad" (1998: 75). No se trata de *una* vida, sino de lo viviente de la vida, del mínimo sufriente, del tesoro de la desnudez, de la precariedad, de lo inmune, que forman lo inviolable. Así, aunque los labios del sexo de la mujer constituyan una de las hipotiposis menos decepcionantes, es decir, más similares, de la fragilidad, ¿por qué, pese a todo, llamar "femenino" a este tesoro de lo vivo? ¿Por qué arriesgarse a determinar este anonimato, es decir, esta neutralidad (equitable, precisamente porque no tiene un ente ejemplar) de la fragilidad?

Al mismo tiempo, y aquí abordamos otro aspecto de la aporía, ¿por qué no hacerlo? ¿Podemos o debemos hacerlo de otro modo? Es difícil responder. Si lo hacemos, si incorporamos lo inviolable, nos arriesgamos a petrificar esta fragilidad, a ponerla bajo arresto domiciliario, a convertirla en fetiche. Si no lo hacemos, nos negamos a dar un cuerpo a lo inviolable y este,

con el pretexto de designar a cualquiera, se convierte en cualquier cosa. Hacerlo supone interrumpir un cierto vacío de la diferencia. No hacerlo es negarse a interrumpir un cierto vacío de la diferencia. Ambas opciones, desde un punto de vista ético, pueden justificarse igualmente.

Entendemos pues por qué sería simultáneamente más y menos feminista decir que lo femenino no está de manera factual y necesariamente vinculado a la mujer que defender a la inversa que la femineidad empírica es imborrable y resiste a toda neutralización. ¿En qué se convierte el feminismo si hay que borrar su punto de origen, la mujer? Por otra parte, es cierto que si lo femenino se define en referencia al ente que “se queda en casa”, o al que no tiene falo, el origen pre-ético de la ética se vuelve claramente sospechoso...

En última instancia, pienso que debemos desplazar la cuestión ontológica. Lo he recordado al principio, indiscutiblemente Lévinas y Derrida han pluralizado la diferencia ontológica. Los entes forman una pluralidad de figuras y la cuestión de la alteridad abre en la diferencia el espacio de una infinidad de recién llegados. Aunque la modalidad de la relación del ser con el ente nunca se ha replanteado. La diferencia sigue siendo su único modo de ser.

Ahora bien, la diferencia ontológica no significa nada (aunque la escribamos en plural –las diferencias ontológicas) si no vemos que la separación va acompañada de una sustituibilidad. El ser y el ente se intercambian, y esta es la plasticidad de la diferencia, como lo he intentado demostrar en *Le Change Heidegger*. El ser y el ente son diferentes pero intercambian sus modos de ser. No hay diferencia sin intercambio ni metamorfosis recíproca. Si, en la tradición metafísica, el ser es pensado como un ente, es porque se da como un ente, y este juego continúa, *de otra manera pero según la misma regla de sustituibilidad, más allá de la metafísica*.

Si ello es cierto, hay que dejar de ver definitivamente en este intercambio una particularización o una “encarnación”, en el sentido metafísico, del ser. La sustituibilidad es el sentido del ser. Es decir, el travestismo viene dado con la diferencia. Se da con el Pliegue. Cuestionar el significado ontológico de la teoría de los géneros supone necesariamente elucidar la relación de la diferencia con el travestismo, es decir, con el cambio. Para Heidegger,

al principio, está esa afluencia de presencia en la puerta del intercambio, una afluencia que no es más que un influjo metamórfico y migratorio. Antes del intercambio, no hay nada. Desde el principio, estamos en la conversión. Así es como empieza la diferencia. Heidegger muestra que la primera oferta (y es la metafísica la que le hace al ser una primera oferta) es algo irreductiblemente más antiguo que la exposición de sí en la prostitución, el cambio de sí en la alienación, la mentira o la impostura. [...] Eso significa que todos aquellos que, desde los inicios de occidente, se han anunciado

diciendo “yo soy” han dicho en realidad “yo soy originariamente cambiado”. (Malabou, 2004: 100-101)

Originariamente intercambiado.

El ser no puede ser pensado sin su transformabilidad óptica y es justamente esta estructura plástica la que debemos interrogar si queremos derribar la pared que la posteridad crítica de Heidegger ha levantado, erróneamente, entre el ser y el ente. La diferencia entre el ser y el ente no impide *para nada* pensar en su *sustituibilidad*. Conocemos *una* (y a menudo solamente conocemos esta) modalidad de la sustituibilidad: la propia metafísica, donde el ente toma el lugar del ser. Pero el “otro pensamiento”, nacido del fin de la metafísica, no pretende terminar con la sustitución en general, sino que anuncia *otra* sustituibilidad del ser y del ente, pensada como *libre circulación* del uno en el otro, como *juego*, estructura de intercambio sin dominación ni apropiación del uno por los términos del otro. A partir de ahí, el travestismo del ser en el ente y del ente en ser, cobra un sentido completamente diferente: apuntan uno hacia otro, se dan el uno al otro, pierden lo que les es propio ganándolo en este juego de lo no familiar, de lo extraño, de lo *queer*. Mientras pensemos la diferencia ontológica sin pensar en los travestismos que conlleva necesariamente, sobre todo más allá de la metafísica, ninguna teoría de la pluralización de la diferencia tendrá la oportunidad de resquebrajar la rigidez de la diada. Mientras sigamos pensando el ente como derivado y segundo respecto del ser, no podremos comprender la nueva transformabilidad ontológica que Heidegger anuncia a partir de *Beiträge zur Philosophie*. Está claro que, para él, *el olvido del ser* siempre ha venido acompañado de un *olvido del ente*. Pensar este olvido es volver a dar a la diferencia la dinámica de su potencia de intercambio. La diferencia es un intercambiador, y no un principio de selección o de segregación duales.

Según esta nueva lectura ontológica, que supone, como me escribe Peter Skafish, un estudiante de Berkeley, “*the going-in drag of essence*”, no deberíamos privilegiar lo “femenino”, llamar “femenino” el cruce del intercambio óptico-ontológico. Si el sentido del ser se confunde con su intercambio estructural, lo femenino es a la vez una de las posibles modalidades de este sentido o uno de los substitutos ópticos del ser en el proceso del intercambio. Este punto nos remite al origen etimológico común del *gender*, del *genus* y del *genre* inglés (los dos últimos resuenan directamente en el francés *genre* [y en el español *género*): el *genos*, el género como esencia. Si se piensa esta esencia como “cambiante”, si la transformabilidad define su estatuto ontológico, el problema ya no es que lo “femenino” pueda “reducirse” a la mujer (e insisto en que las prevenciones contra esta “reducción” me resultan tan sospechosas como esta supuesta reducción). La cuestión es que lo femenino o la mujer (ahora ya podemos decir lo uno o lo otro), al ser una modalidad inevitable del cambio ontológico, se convierten en luga-

res de tránsito y metabólicos de la identidad, que dan a ver, como otros, el pasaje que se inscribe en el corazón del género.

También el intercambio de parejas inscrito en el corazón de la diferencia ontológica debe salir del armario. Si no, seguiremos pendientes de unos labios y de una dualidad que ya no existen.

Traducción de Eva Llaràs, revisada por Joana Masó.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, Judith (1993), *Bodies that matter*, Nueva York y Londres, Routledge.
- (2007), *El género en disputa*, trad. María Antonia Muñoz García, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles (2001), *La imagen-movimiento*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós.
- Derrida, Jacques (1978), *Éperons, Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion.
- (1987a), “Admiration de Nelson Mandela”, en *Psyché, Invention de l'autre*, París, Galilée.
- (1987b), *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée.
- (1998), *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta.
- (2000), *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, París, Galilée.
- Descartes, René (1997), *Las pasiones del alma*, trad. José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade de Boué, Madrid, Tecnos.
- Irigaray, Luce (1980), *Amante marine de Friedrich Nietzsche*, París, Minuit.
- (1982), *Passions élémentaires*, París, Minuit.
- (1984), *Éthique de la différence sexuelle*, París, Éditions de Minuit. [Trad. esp. Agnès González Dalmau y Ángela Lorena Fuster Castellón, Ellago ediciones, 2010]
- La Caze, Marguerite (1992), “The Encounter between Wonder and Generosity”, *Hypatia*, 17: 3: 1-13.
- Lévinas, Emmanuel (1977), *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Guilloit, Salamanca, Sígueme.
- (1997), *De lo Sagrado a lo Santo*, trad. Soledad López Campo, Zaragoza, Riopiedras.
- Malabou, Catherine (2004), *Le Change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, París, Léo Scheer.