

DECONSTRUCCIÓN, SOBERANÍA Y SINGULARIDAD EN EL “ENIGMA” FEMENINO. CRUCES ENTRE JACQUES DERRIDA Y LUCE IRIGARAY

Deconstruction, Sovereignty, and Singularity in the Feminine “enigma”.
Crossings between Jacques Derrida and Luce Irigaray

Andrea Ugalde Guajardo

Universidad de Barcelona
andreaugaldeg@gmail.com

Resumen:

El presente trabajo tiene por objeto delinear un posible cruce entre el pensamiento de Luce Irigaray y Jacques Derrida. En un primer momento, dicha transacción será llevada a cabo en torno al eje de la deconstrucción, enfatizando la resistencia al principio del poder (soberanía) y la cuestión de la singularidad como puntos gravitantes de la crítica al orden falogocéntrico que ambos impugnan. Posteriormente, de la mano de lo que puede considerarse un giro material-sexual de la deconstrucción llevado a cabo por Irigaray, se abordará la pregunta por lo femenino en el psicoanálisis de Freud para reconstruir, finalmente, la evaluación que ambos autores hacen de la propuesta freudiana, mostrando qué aspectos rompen con la tradición de pensamiento occidental y, sobre todo, cuáles renuevan su compromiso con los fundamentos del falogocentrismo.

Palabras clave:

Irigaray, Derrida, psicoanálisis, soberanía, singularidad.

Abstract:

This paper aims to address a cross reading of Luce Irigaray and Jacques Derrida's works regarding the question of sexual difference. This transaction will be carried out, firstly, around the axis of deconstruction, emphasizing the resistance to the power (sovereignty) principle and the question of singularity as gravitating points of the critique of the phallogocentric order that both challenge. Then, we will study what can be called the material-sexual turn of deconstruction in Irigaray's thought, the question of the feminine will be addressed in Freud's psychoanalysis for reconstruction, finally, the evaluation that both authors make of the Freudian proposal showing which aspects break with the tradition of western thought and, above all, concepts renew the commitment to the foundations of phallogocentrism.

Keywords:

Irigaray, Derrida, Psychoanalysis, Sovereignty, Singularity.

Recibido: 21/05/2020

Aceptado: 30/06/2020

En todo momento la filosofía también es una psicología y una biografía: escritura de la vida como una psyché viva.

Jacques Derrida

De ahí el misterio que ella representa en una cultura que pretende enumerarlo todo, calcularlo todo en unidades, inventarlo todo por individualidades. Ella no es ni una ni dos.

Luce Irigaray

Las posibles vías de conexión entre el pensamiento de Luce Irigaray y Jacques Derrida son múltiples y diversas. Así, hay un marco general en el que estas conexiones pueden ir desde que ambos habitaron la escena intelectual francesa en un periodo especialmente importante para el pensamiento, el feminismo, la militancia y la política contemporánea (mayo del 68, la década del setenta), hasta la tendencia general de relacionar el feminismo de la diferencia (entre quienes se cuenta a Irigaray) con la deconstrucción de Derrida. Este amplio cuadro de relaciones, que siempre guarda las vicisitudes y anécdotas de la recepción de la obra de cada autor/a, se torna especialmente interesante cuando nos muestra vías sugestivas para abordar algunas de las cuestiones centrales de los debates feministas de la época, que siguen totalmente vigentes.

En las próximas páginas, abordaremos la posibilidad de relacionar la deconstrucción derridiana y el feminismo de la diferencia de Irigaray, en virtud del interés que ambos tienen por dilucidar cómo la tradición de pensamiento occidental, aparentemente neutral, organiza, bajo el principio fálico y viril de ipseidad y soberanía, la base de todo paradigma de subjetividad. En una primera instancia, esta transacción se llevará a cabo reconociendo un doble énfasis: la deconstrucción como resistencia al principio del poder y como singularidad. Por una parte, la deconstrucción expresa aquí su dimensión política, puesto que muestra cómo la tradición filosófica participa en el principio que rige el poder, como sostiene Laura Odello (cf. 2017) leyendo a Derrida, por estar implicada sistemáticamente con el pensamiento político a través de la cuestión de la soberanía y su determinación como "el mayor dominio posible" (ídem). A su vez, dicha dimensión cobra un sentido ético, en cuanto que la resistencia a ese principio de poder implica una cierta vocación por la singularidad, permitiendo pensar la subjetividad en sintonía con la irreductible imposibilidad de reapropiación de sí. En otras palabras, el énfasis puesto en la singularidad es una salvaguarda ante la tendencia según la cual la diferencia es condición de dominio y violencia por su reducción a la economía de lo mismo. Este rendimiento ético-político de la deconstrucción se verá reflejado en la obra de

Irigaray, ya que constituye una de las estrategias que le permite desentrañar críticamente el diseño del canon filosófico, que es el que define los valores e impone su ley a todos los demás discursos. Desde aquí, ella justifica una de las hipótesis fundamentales de sus primeros trabajos: la fuerza de cohesión y la posición de dominio del logos filosófico ocultan lo femenino como lugar de consumación de una teleología que coloniza toda diferencia a su favor. Como parte de un contexto mayor, en el cual se ponen a fermentar ciertos postulados del posestructuralismo, la deconstrucción derridiana y el psicoanálisis lacaniano, veremos que Irigaray sostiene la necesidad de posicionar la cuestión sexual como eje gravitante de cualquier pensamiento de la diferencia y la subjetividad.

A partir de aquí, y tras lo que se puede considerar como un *giro sexual-material* de la deconstrucción llevado a cabo por Irigaray, abordaremos algunas de las lecturas que tanto ella como Derrida realizan de Freud. El análisis crítico que inaugura las páginas de *Especulum de la otra mujer* (1974) en torno al psicoanálisis freudiano y lo femenino es una de las vías que permiten a la autora leer la diferencia en clave sexual. A su juicio, el padre del psicoanálisis atestaría algunos golpes fundamentales al régimen de representación de la metafísica y su alianza entre subjetividad y soberanía, especialmente al vincular inconsciente y sexualidad. Sin embargo, Irigaray le reprocha el haberse quedado atrapado en ciertos apriorísticos metafísicos, pues no indaga las condiciones de posibilidad de su discurso sobre la sexualidad, o lo que ella llama *los efectos de sexuación en el lenguaje* (Irigaray, 2009: 55). Por supuesto, esto tendría consecuencias no sólo en el plano de lo teórico, sino y por sobretodo, allí donde se pone en relación con cierta praxis. Derrida, por su parte, señala y aborda el pensamiento de Freud y del psicoanálisis en diversos lugares y con distintos énfasis ("Freud y la escena de la escritura" (1966), *La tarjeta Postal* (1980), *Psyché. Invenciones del otro* (1987), *Khôra* (1993), *Espectros de Marx* (1993), *Mal de archivo* (1995), *Resistencias del psicoanálisis* (1996), entre otros). Al igual que Irigaray, reconoce en Freud el gesto de plantear supuestos que exceden constantemente la lógica de la metafísica, refiriéndose, por ejemplo, a "la cuestión del archivo, la escritura, la resistencia, el trabajo de duelo, la denegación del fetiche, etc." (Vidarte, 1998: 134). Sin embargo, también identifica en Freud la persistencia de ciertos elementos que lo sitúan como continuador-consumador de cierta tradición. La evaluación que Derrida e Irigaray hacen de la propuesta freudiana obedece a la necesidad que ambos tienen de advertir e identificar aquellas encrucijadas que, por distintos caminos, tienden a resolverse mediante la actualización de la complicidad entre poder, subjetividad y conocimiento.

Como antesala al tratamiento de estas cuestiones, es preciso revisar brevemente el contexto en el que se despliega el pensamiento de Irigaray y revelar la trama en la que se inserta la relación entre deconstrucción y feminismo.

1. FEMINISMO FRANCÉS Y FEMINISMO EN FRANCIA

El feminismo que se da en Francia en la década del setenta es diverso, multifacético y dinámico. Un breve mapa nos lleva a considerar la existencia de distintos grupos y formas de militancia. Por una parte, estos se tienen que plantear de una u otra manera ante el legado de las anteriores generaciones de feministas, con los postulados de

Simone de Beauvoir a la cabeza y lo que se denomina “el feminismo de la igualdad”. A esto debe añadirse la resonancia de la revuelta del mayo francés y la preeminencia del posestructuralismo como marco de pensamiento. En este contexto, el *Movimiento de Liberación Femenina* (MLF) tiene un protagonismo manifiesto, nucleando diferentes experiencias en torno a la denuncia de la opresión de las mujeres y la lucha por sus derechos. De esta época data, por ejemplo, el movimiento por el derecho a la contracepción y la legalización del aborto (Ortega, 2005). En general, se va armando un panorama dentro del MLF que, según los medios de comunicación franceses, permiten diferenciar tres ámbitos: La *tendance lutte de classes*, *Les féministes révolutionnaires* y *Psychanalyse et Politique* (*Psych et Po / Psyképo*). Según la historiadora Claire Goldberg Moses, “la taxonomía parece haberse estancado en la conciencia general, aunque estas historias afirman que está demasiado simplificada para capturar la multiplicidad del movimiento” (Moses, 1998: 245). Irigaray pertenecería desde sus inicios a *Psych et Po*, “que surge de la mano de la también psicoanalista Antoinette Fouque” (Ortega, 2005: 348). Aquí se encontraría con Hélène Cixous y Julia Kristeva hasta 1974, año en que se aleja por conflictos internos. La relación de *Psych et Po* con sus contemporáneas no deja de estar exenta de problemas, ya sea porque la denominación de “feministas” no era una etiqueta cómoda para ellas, o porque sus desarrollos teóricos fueran considerados demasiado filosóficos, abstractos y enrevesados. En parte, esto se debía a la evidente relación de este grupo con las propuestas de Jacques Lacan y Jacques Derrida, que se hacían visibles en torno a la preocupación por el lenguaje, la especificidad femenina, el inconsciente, la escritura y la deconstrucción.

Es importante señalar que la recepción de los distintos planteamientos del feminismo de esta época está atravesada por un equívoco, señalado por varias autoras, donde se produce una casi inexplicable ecuación en la que se tiende a identificar el feminismo de Francia con las propuestas y desarrollos teóricos de *Psych et Po*¹. Dicha

¹ Al respecto, la historiadora Michelle Perrot señala: “Esta asimilación exclusiva del “French Feminism” al feminismo de la diferencia es asombrosa, por cierto, y ha sorprendido siempre a las feministas francesas que, mayoritariamente, se rebelaban contra esa corriente. A veces con violencia, como en las batallas que se libraron en torno al año 1975 por la sigla MLF (*Mouvement de Libération des femmes*) entre *Psych et Po* (*Psychanalyse et Politique*, de Antoinette Fouque) y la mayoría de las otras. Pero ahora esto parece ridículo. Hay verdaderas razones para tal asimilación. En primer lugar, el auténtico talento de las protagonistas en tanto escritoras (muy diferentes entre sí, por otra parte) que produjeron obras nuevas y vigorosas a comienzos de la década de 1970, años en que tiene lugar justamente el gran auge del Movimiento de Liberación de las Mujeres. Se tuvo la impresión de que estas obras habían inspirado dicho movimiento. Nada de eso.

Luego, su brillo internacional, unido a su posición en el campo intelectual. Cixous, especialista en literatura angloamericana (ha trabajado sobre Joyce), hacía tiempo que estaba familiarizada con Estados Unidos y la reflexión norteamericana “sintonizaba” con ella. Kristeva, por el grupo y la revista *Tel Quel*, por Philippe Sollers, su marido, pertenecía a los nuevos “mandarines”, los “samuráis” que ella misma ha descrito en una novela/relato que lleva ese título. De las relaciones de Luce Irigaray estoy menos enterada.

También desempeñan un papel –e importante– los vínculos con el psicoanálisis, directos en los casos de Irigaray y Kristeva, más mediatizados en el de Cixous. Es el momento de apogeo

confusión es especialmente predominante en la academia norteamericana, donde “la recepción de la filosofía postestructuralista tuvo lugar en los departamentos de literatura, a través de los llamados *cultural studies*” (López, 2013: 125). En esta especie de sinécdoque en que se toma la parte por el todo, el denominado *Feminismo Francés* era en realidad el trabajo de estas autoras. Así, como señala Moses, debido a la escasez de otras referencias, “los lectores podrían perfectamente concluir, con base en la yuxtaposición de escritoras francesas y el MLF, que las feministas activistas francesas eran todas novelistas, filósofas o críticas” (Moses, 1998: 253). En términos generales, resulta llamativo que la legitimidad del feminismo de la diferencia vaya aunada, en esta época, a la “fascinación más general con el pensamiento francés que domina este período, acogiendo a pensadores como Barthes, Lacan, Foucault y Derrida” (Rojas, 2008: 298). Resulta interesante señalar esta problemática para la relación de Irigaray con la deconstrucción, ya que situarla en dicha trama no es una tarea tan simple, más aún si agregamos que en 1974, a causa de sus posturas disidentes y de la publicación de *Especulum*, es expulsada de la escuela freudiana de París, fundada por Lacan, valiéndole también “la exclusión de las instituciones universitarias” (Irigaray, 1999)².

2. DECONSTRUCCIÓN Y FEMINISMO DE LA DIFERENCIA SEXUAL

Dentro de este panorama, tenemos que el señalamiento al falocentrismo como aquello que se intenta denunciar, desestabilizar y desmontar es una tarea común a Derrida e Irigaray. La complicidad entre el *falo*, el significante privilegiado de la estructura lingüística que genera sentido, y el *logos*, en tanto detentador de la razón y verdad del ser, funciona como una inscripción en la historia del pensamiento occidental. El *logos* se vincula con el *falo* en cuanto reúne para un sí mismo la realidad organizada bajo la operatoria de este significante privilegiado, cerrando sobre sí el círculo de su propia coincidencia. Como señala Odello, “esta es la razón por la cual el logos, cualquiera que sea su interpretación, ya es del orden del poder, de la fuerza, de hecho, de la violencia” (2017: 149-150). Consecuentemente, como reconocería Irigaray, el valor universal y neutro del sujeto descansa en la construcción de la mujer y el lugar de lo femenino como lo Otro de la posición dominante de la subjetividad. Al respecto, Derrida sostiene que la solidaridad entre logos y falocentrismo no se muestra a simple vista y son necesarios “los protocolos y la estrategia de la deconstrucción” (Derrida, 1989: 282) para descifrarla. Así, esta daría cuenta de la

de Lacan, y estas mujeres vienen a ser algo así como su vertiente femenina, que Antoinette Fouque –con Psych et Po y la famosa Librairie des femmes– aspiraba a federar. Había allí un polo fuerte, visible.” (Pierrot, 2003)

² En *Cuestiones*, Irigaray comenta lo siguiente: “¿Cuál es su proyecto docente?’ Esta cuestión fue, inusualmente planteada a los/as docentes del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Vincennes antes de su ‘remodelación’ en el otoño de 1974. Una comisión de tres miembros designados por J. Lacan me escribió que el proyecto ‘no había podido ser aceptado’, sin más explicaciones. Docente en el departamento desde la creación de la Universidad de Vincennes, como resultado de ello fui suspendida de mi docencia. Estas precisiones estarían de más si no se diera una versión contraria a los hechos tanto en Francia como en el extranjero” (2009: 124).

aparente neutralidad de una jerarquía en la que toda identidad remite al universalismo de un agente racional, masculino y autorregulativo, mostrando las distintas argucias por las que esto se hace posible. Por eso, "en cierto modo, toda crítica del falogocentrismo es de(s)constructiva y feminista, toda de(s)construcción comporta un elemento feminista" (Derrida, 1989: 290).

a) *La neutralidad es violencia. Falogocentrismo y soberanía.*

El primer sentido que interesa destacar de la deconstrucción derridiana y su relación con el pensamiento de Irigaray es lo que Laura Odello (2017) señala como la resistencia de la deconstrucción al principio del poder, cada vez que este comparece como *arkhé*, como origen y supremacía. Esta autora se basa en la noción de poder que se puede encontrar en *Canallas: dos ensayos sobre la razón* (Derrida, 2005), donde se le concibe como aquello que opera a la base de todo sí mismo, es decir, de toda ipseidad: es el "yo puedo" necesario "para definirse y postularse soberanamente como un yo, como lo mismo, como el mismo de todo sí mismo" (Odello, 2017: 144). Esto daría cuenta de la dimensión política de la deconstrucción, ya que muestra cómo la tradición de pensamiento filosófico se vincula con lo político mediante la determinación de lo que es la soberanía. La autoposición del yo implica un movimiento en el cual este necesita acceder a sí mismo por una vía autónoma, independiente de cualquier otredad, o en todo caso reducida, reinterpretada, bajo la totalización de lo uno. Entre el yo y el poder hay un lazo indefectible otorgado por la fuerza (*kratos*) de la soberanía, ya que el *ipse*, que rige todo sí mismo, es también "la razón del más fuerte". Así, reconoce Derrida, "la idea de fuerza (*kratos*), de poder y de dominio está analíticamente incluida en el concepto de ipseidad" (2005: 35). Del mismo modo, afirma que este poder es el medio por el cual el *ipse* "se otorga a sí mismo su ley, su fuerza de ley, su representación de sí mismo, la reunión soberana y reapropiadora de sí en la simultaneidad del ensamblaje o de la asamblea, del estar-juntos, del 'vivir juntos', como se dice también" (2005: 28). Siguiendo la ruta que marcara Benveniste, Derrida sostiene que la ipseidad de la autoposición del soberano remite siempre a una forma viril y fálica que, a través de distintos relevos, se encarna en la figura de la propiedad, la autoridad del señor de la casa, el anfitrión, el *pater familias*, etc.

Como bien comenta Odello (2017), este movimiento de reunión simultánea del yo consigo mismo es en realidad un señuelo, pues el *ipse* emerge del círculo que se desprende de su capacidad de autoafectarse, lo que no puede ser nunca completamente representable ni abordable por la razón del *logos*. Por este motivo, el *ipse* depende de su poder de totalización para dotarse de los medios que le permitan, a través del mayor dominio posible, hacerse con una representación de sí. Aquí es posible identificar la alianza entre la supuesta neutralidad del *logos* filosófico y la violencia, pues la subjetividad depende de la colonización de la diferencia y su neutralización por efecto de la razón del más fuerte.

En este punto, interesan las reflexiones que desarrolla Irigaray en torno a lo que considera *el punto ciego de un viejo sueño de simetría* (Irigaray, 2007). Ella sostiene que el orden simbólico y material que rige nuestra tradición se asienta en un modelo de subjetividad masculino que da cuenta de que existe solo un sexo, o solamente una

forma de representación sexual. En este sentido, Irigaray sigue la ruta que había iniciado Simone de Beauvoir al plantear la dialéctica de los sexos, donde se muestra que los procesos que llegan a producir subjetividad se basan en la diferencia entre la posición masculina y la posición femenina del sujeto. Lo otro de la posición dominante de la subjetividad es lo femenino, lo que significa para Irigaray, en estricto rigor, la ausencia total de esa otredad. Por eso, ella se propone ir más allá de esta dialéctica, pensando lo femenino como *lo otro de lo Otro de lo mismo*.

En su análisis crítico, Irigaray afirma que la subjetividad se desprende de un proceso en el cual el sujeto (masculino) se eleva por sobre lo otro, cuyo rol es mediar la conformación de un sí mismo soberano y transparente. El sujeto, embriagado por la fascinación del universal, se eleva “a una perspectiva que dominaría el todo, [desde un] punto de vista poderoso” (Irigaray, 2007: 119), configurando la totalidad del orden simbólico y material. La subordinación de la praxis a la teoría, de la materia a la idea, del cuerpo al alma y de la sensibilidad a la razón son los pilares de un mecanismo que proyecta un falso universalismo, el que propone a lo masculino como la medida de toda subjetividad. Así, lo femenino como lo Otro de lo mismo termina siendo una otredad devaluada en función de habilitar la generación de sentido del sujeto absoluto. La neutralidad ficticia del *logos* filosófico apresa al sujeto bajo efectos de verticalidad y desplazamientos lineales que debe reafirmar una y otra vez: “el ‘sujeto’ será desde ese momento múltiple, plural, a veces de-forme, pero seguirá postulando ser la causa de todos los/sus espejismos, cuya enumeración (re)evoca, sin fin, la reunión” (Irigaray, 2007: 121). Así como para Derrida la voz es aquella sustancia diáfana e incorpórea a través de cuya idealización el poder del *ipse* se constituye (Odello, 2017: 147), lo femenino es para Irigaray el medio por excelencia a través del cual el sujeto se relaciona consigo mismo. La neutralidad es violencia, puesto que también para Irigaray el “sujeto” saca su fuerza “del modelo de lo mismo”, aplicándola bajo todas las argucias necesarias para reconquistar constantemente “nuevos límites para su campo de implantación” y “reasegurar –de otra manera, en otro lugar– su dominación” (2017: 121). Incluso, llega a decir la autora, en este cometido el sujeto debe no pocas veces “renunciar momentáneamente a la soberanía del pensamiento para forjar *herramientas* que aprovecharán los recursos aún no explotados, las minas no explotadas” (Irigaray, 2007: 122). Al modo en que el capital debe buscar siempre nuevos mercados, el sujeto neutro de la tradición metafísica debe buscar constantemente nuevos escenarios de dominio para reproducir su poder y asegurar el suelo de su despliegue soberano.

b) *La deconstrucción y la singularidad*

Como se ha encargado de aclarar Derrida en varias ocasiones, la deconstrucción no es una metodología al servicio de un cierto pensamiento, sino una estrategia singular cada vez, que no pretende neutralizar las jerarquías que descubre, sino desestabilizarlas y desmontarlas. El afán de coherencia no sistémica de la deconstrucción permite organizar los elementos de una tradición que, en su intento de dar cuenta de la realidad, somete a su propio *telos* lo inaprensible e indeterminable de ella misma. Para Irigaray, la imposibilidad de determinación última de cualquier sentido es un resguardo necesario cuando se trata de desconcertar “esa linealidad de un proyecto, esa teleología del discurso, en las cuales no hay ningún lugar posible para lo

‘femenino’, salvo aquel, tradicional, de lo reprimido, lo censurado” (Irigaray, 2005: 51). Así, el hecho de que lo femenino haya asumido los costes materiales y simbólicos del privilegio masculino de autodefinición (Braidotti, 2002: 39), motiva la necesidad de deshacer los diferenciales de poder mediante la estrategia de la deconstrucción. Es a partir de un gesto deconstructivo que, por ejemplo, Irigaray apuesta por “invertir” la cronología, comenzar el análisis de la tradición de pensamiento a partir de Freud y hacerlo hablar en una suerte de guion ficticio, en un movimiento que pretende “perturbar, alterar, a partir de un ‘afuera’ sustraído, en cierta medida, a su ley” (Irigaray, 2009: 51) la historia misma de la metafísica. Dado que esta última constituye el caldo de cultivo para que la diferencia como tal sea colonizada por relaciones de opresión, subordinación y peyorativización generalizada, Irigaray busca desplegar otra sintaxis, una que surja a partir de los pliegues de aquellas zonas conquistadas y silenciadas por la máquina de la subjetividad falogocéntrica, en un juego de *mímesis* y escritura exploratoria que articula la dimensión del deseo, de los afectos y la imaginación.

En este punto, es preciso considerar que los movimientos deconstructivos que realiza Irigaray para buscar la especificidad de lo femenino pueden conllevar el riesgo de suspender la deconstrucción en el mismo momento en que esto se plantea. Una parte del debate entre feminismo y deconstrucción giraría en torno a los riesgos de caer, bajo esta búsqueda, en la consumación de aquello mismo que se intenta evitar, es decir, una subjetividad que se arroje el derecho de apropiarse de sí, reincidiendo en una “estructura de sujeción jerárquica implícita en la apropiación de esa peculiaridad” (Madrid, 2000: 407). Una vez más, el propio Derrida se preocupa de anunciar estos resguardos, ya que ello supondría actualizar la violencia de la ipseidad, a la vez que suspender la indecibilidad e imposibilidad que marca la deconstrucción. De la mano de la lectura que hace de Nietzsche, se puede ver en *Espolones* el énfasis de la indecibilidad en relación a la categoría de mujer:

Desde el momento en que la cuestión de la mujer suspende la oposición decidible de lo verdadero y lo no-verdadero, insta el régimen periódico de las comillas para todos los conceptos pertenecientes al sistema de esta decidibilidad filosófica, descalifica el proyecto hermenéutico postulando el sentido verdadero de un texto, libera la lectura del horizonte del sentido del ser o de la verdad del ser, de los valores de producción del producto o de presencia del presente, desde ese momento lo que se desencadena es la cuestión del estilo como cuestión de la escritura, la cuestión de una operación espoleante más poderosa que todo contenido, toda tesis y todo sentido (Derrida, 1981: 62-63).

Al respecto, es posible sostener que Irigaray se mantiene atenta todo el tiempo a que la búsqueda de la especificidad de lo femenino, el deseo de diferencia, no se vea envuelta nuevamente al interior de una economía de la mismidad. Para eso ensaya una escritura que, en términos derridianos, iría al “encuentro con una singularidad siempre renovada” (Derrida, 2009: 68), concebida como un “proceso abierto, experimento inconcluso, laboratorio en ebullición” (López, 2013: 136). En este sentido, ¿de qué se trataría esta “sintaxis”?

No es sencillo ni fácil decir lo que sería una sintaxis de lo femenino, porque en esa “sintaxis” ya no habría ni sujeto ni objeto, el “uno” ya no

sería privilegiado, ya no habría sentido propio, nombre propio, atributos “propios”... Antes bien, esa “sintaxis” pondría en juego lo cercano, pero algo tan cercano que haría imposible toda discriminación de identidad, toda constitución de pertenencia y, por ende, toda forma de apropiación (Irigaray, 2005: 100)

Los recaudos que toma Irigaray respecto de cualquier posibilidad de apropiación de la especificidad femenina la mantendrían, efectivamente, en la senda de la deconstrucción en virtud de un énfasis específico: su vocación por la singularidad. En un interesante ensayo de Peggy Kamuf escrito en 1997, “Deconstrucción y feminismo: una repetición”, se enfatiza este sentido de singularidad que, a su juicio, tendría que ver con resistir este devenir inversión de la deconstrucción en relación con cierto feminismo:

La deconstrucción destaca cierta irreductibilidad y un no-retorno constitutivo del sujeto a sí mismo, una fuerza de diferencia que no puede ser erradicada –exterioridad, materialidad, otredad– dentro de la propia relación y del fervor celoso con el cual él mismo se alía a sí mismo, se afecta y efectúa en un movimiento de apropiación que nunca está simplemente dado en el presente, sino que debe ser actuado, planteado, inventado o trazado. (2019: 59)

Esta fuerza de diferencia fundamental indica que la singularidad tiene un carácter de irreductibilidad que no puede ser nunca puesto en un horizonte de re-apropiación, sino en la apertura constante a la posibilidad de la *desposesión*. En este pliegue, Kamuf señala un rasgo de la deconstrucción que hay que tener en cuenta y que resulta crucial para Irigaray, un cierto modo de “deconstrucción *afirmativa* para la cual la crítica de la presencia no agota los recursos del pensamiento” (Kamuf, 2019: 65). En efecto, no es suficiente confirmar la imposibilidad del sujeto porque, como sigue más adelante, “deja intacta la valencia de negatividad que siempre se ha atado al inevitable fracaso del mismo de dominar o apropiarse de su propio significado, de tener la última palabra, por así decirlo” (Kamuf, 2019: 65). Gran parte del proyecto de Irigaray tiene que ver con explorar vías por las cuales esa negatividad deje de estar ligada a una operatoria de reflexión, en la cual la representación del sujeto exija lo femenino como moneda de cambio. En otras palabras, para que esa “reserva (de) *negatividad* que sostiene la articulación de su *paso* [sujeto masculino] en un progreso, en parte ficticio, hacia el dominio del poder” y del saber, no comprometa más a lo femenino como aquella “potencia en reserva para operaciones dialécticas venideras” (Irigaray, 2007:15), es necesario recorrer las vías abiertas por la deconstrucción del falocentrismo.

Este lado “afirmativo” de la deconstrucción, que propicia la singularidad de la diferencia sexual al confirmar la imposibilidad de un significante omnipresente y abrir el juego para una relación abierta con los significados, se expresa en Irigaray en al menos dos aspectos. Por una parte, se manifiesta en su crítica al dualismo filosófico, especialmente en referencia a “la oposición binaria categórica de lo simbólico y lo empírico, o de lo discursivo y lo material, localizando el poder entre ellos como el motor de un proceso que tiene como objetivo producir subjetividad normativa” (Braidotti, 2015: 190). A partir de aquí, Irigaray considera las raíces corporales de la subjetividad como una trinchera desde la cual rodear dicho binarismo, resistir a la

primacía de la forma por sobre lo informe, desestabilizar la referencia únicamente masculina de la libido y su dependencia del “ver”, explorar en definitiva otra interacción del cuerpo y lo imaginario³. De esta manera, el énfasis irigariano en la corporalidad y en la interacción entre el orden simbólico y el material desemboca en lo que se puede considerar un “giro sexual-material de la deconstrucción” (Söderbäck, 2013: 257). En este, se reconoce no solo la necesidad de embestir las raíces conceptuales del poder, sino también la necesidad de que las diferencias proliferen concreta y positivamente como *lo otro de lo otro de lo mismo*. En lo que sigue, veremos cómo este giro opera en la lectura que hace Irigaray de Freud, además del punto de encuentro, nuevamente con Derrida, en torno a la persistencia del pensamiento freudiano de ciertos motivos metafísicos de la tradición falogocéntrica. En definitiva, se trata de la importancia, para ambos, de desmontar esta lógica que reduce la diferencia a un problema de presencia/ausencia y abrirla a un presente vivo, pues “hablar de estrategia significa tener en cuenta un ‘ahora’ irreductible. Hacerse cargo de la singularidad de este ‘ahora’ [...]. Hay un ‘ahora’ de lo inactual, hay una singularidad: la de esa disyunción del presente” (Derrida, 2009: 26)

3. FREUD, LA FEMINIDAD Y EL “ENIGMA” INDISOLUBLE.

¿En qué medida Irigaray y Derrida impugnan a Freud el hecho de hacer pervivir ciertos apriorísticos metafísicos en su propuesta psicoanalítica? ¿Por qué ambos coinciden en decir que el discurso de Freud, en cierta medida, está preso de una economía de la violencia? Quizás, de entrada, podríamos pensar que esta impugnación parece un poco injusta en la medida en que, si aceptamos la hipótesis de que el código falogocéntrico está inscrito en el lenguaje y opera no importando quién lo hable, no hay posibilidad de escapatoria. Pero el asunto estribaría, más bien, en que pareciera ser que Freud se ve tentado a resolver la indecibilidad de algunos problemas y encrucijadas fundamentales a los que arriba, a favor de cierta coherencia sistémica y teórica. Esto, como veremos, implica renovar el compromiso entre la tradición de pensamiento occidental y la preeminencia del sujeto masculino, es decir, la alianza entre poder, soberanía, violencia y subjetividad.

Por supuesto, es preciso reconocer que el psicoanálisis estaría lejos del afán de comprensión de la ontología clásica, que habría tratado siempre de someter la fugacidad del presente a la malla conceptual que se rige por la lógica de la identidad. La

³ Ver especialmente, de esta época, *Ese sexo que no es uno, Così fan tutti, Cuando nuestros labios se hablan y La mecánica de los fluidos*, recopilados en “Ese sexo que no es uno” (2009), Madrid: Akal. En Irigaray es posible rastrear cómo la búsqueda por la singularidad de lo femenino la lleva a explorar otro concepto de materia, distinto a aquel lugar de inercia e inactividad al que ha sido relegada desde Platón. Así se pregunta, por ejemplo, por la manera en que la racionalidad filosófica ha articulado el lenguaje de la ciencia, influyendo en su concepción de materia: “Desde este punto de vista, el retraso histórico de una matematización de los fluidos respecto a la de los sólidos remite al mismo tipo de problema: ¿por qué la mecánica de los sólidos ha prevalecido sobre la de los fluidos, y qué complicidad mantiene ese orden de las cosas con la racionalidad?” (Irigaray, 2009: 125). Para Braidotti, en su elogio de la “mecánica de los fluidos”, Irigaray ataca de manera notable la fijeza y la inercia letales del pensamiento conceptual (Braidotti, 2002: 14).

identificación del ser con un origen fundante más allá –trascendental– de cualquier determinación contingente, ubican mismidad y unidad en un mismo enclave, haciendo coincidir la presencia con un origen pleno. En esta *metafísica de la presencia*, donde la determinación preeminente del ser es la presencia en cuanto reunión de lo uno y lo mismo, se desprenden modos de acceso al ser que, a lo largo de la historia, habrían dado lugar a distintas vías y circunstancias de legitimación. La mayoría de ellas busca legitimarse siempre al modo de una decisión por una u otra columna del binarismo que esta misma disposición funda (masculino/femenino, claro/oscura, necesario/contingente, etc.). Sin embargo, “cuando este pensar occidental, con estas categorías oposicionales expresa –como dice Derrida– su ruina, en cierto modo se está señalando que lleva en sí mismo su principio de descomposición” (Cragolini, 2007: 216).

De alguna forma, el psicoanálisis de Freud habría identificado estas ruinas para abrirse paso entremedio del binarismo constitutivo de la tradición, planteando, por ejemplo, la idea de subjetividad como un montaje y la psiquis como una trama que habilita a una cierta arqueología⁴. Como dice Freud en carta a su amigo Wilhelm Fliess: “Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retranscripción* [*Umschrift*]” (Freud, 1896: 274).

En esta línea, Derrida recoge en “Freud y la escena de la escritura” (1967) el modo en que el aparato psíquico es presentado como un artefacto de escritura y como un proceso de inscripción de huellas mnémicas. La analogía que Freud presenta en relación a la pizarra mágica⁵ muestra muy bien este recurso explicativo. En efecto, los “procesos de inscripción donde el trazo queda siempre abierto a modificación, revelan un cierto “espaciamento” y diferimiento. Espaciamento en el sentido de que esta escritura ‘abre’ continuamente” (Martínez, 2010: 206). En este sentido, ¿acaso Freud no apuesta aquí por otra posibilidad de relación teórica con el par presencia/ausencia de la metafísica tradicional? A la luz de estos y otros planteamientos⁶, es preciso reconocer que Freud se muestra siempre dispuesto a experimentar el vértigo teórico de abrir a una especie de libre juego de asociación la mecánica de generación de sentido, rodeando aquellas zonas indiscernibles de la psiquis. Para hacernos una imagen gráfica, este quiebre con la tradición se puede pensar como la iniciativa de Freud de hacer hablar a las histéricas de Charcot y *escuchar* la cadena de asociaciones libres que tenían para decir. Ellas, enmudecidas

⁴ En *Etiología de la histeria*, Freud señala: “En resumen, la trama no es en modo alguno simple, y bien se comprende que el descubrimiento de las escenas en una secuencia cronológica invertida (que justifica, precisamente, la comparación con un yacimiento arqueológico estratificado que se exhuma) en nada contribuye a una inteligencia más rápida del proceso” (Freud, [1896] 1976: 198).

⁵ Ver “Nota sobre la pizarra mágica” (Freud, 1925).

⁶ Por ejemplo, la noción de *Umweg* que Derrida destaca como “rodeo”, un principio de indecibilidad en torno al *más allá del principio del placer*, o lo *Unheimliche*, lo ominoso o siniestro, que busca lo propio en lo que es otro de sí.

en la iconografía fotográfica del catálogo de la Salpêtrière, comparecían como el objeto de estudio ideal al ojo del analista. En referencia a la incipiente práctica médica de fotografiar la locura, que precede las elaboraciones de Freud, es clarificador lo que señala Didi-Huberman:

en la fotografía ya todo es objetivo, incluso la crueldad: podemos ver, se dice, "hasta el defecto más imperceptible". Casi una ciencia; la humildad hecha ausencia de lenguaje. Este mensaje sin código será siempre más detallado que la mejor de las descripciones; y, en el campo de la medicina, parecerá haber llevado a cabo el ideal mismo de la Observación, caso y cuadro reunidos en uno solo (2018: 50).

De esta manera, el corte freudiano al modo en cómo se venía haciendo ciencia es evidente. No obstante, habría que reconocer también que, si bien la irrupción del inconsciente y de la noción de sexualidad significan la puesta en crisis del par ausencia/presencia y la desestabilización del edificio metafísico sobre el que se apoyaba la ciencia, la propia búsqueda metodológica que emprende Freud lo llevará a mantener, en un punto fundamental, el sentido de ausencia/presencia en los términos tradicionales. Se trataría de la impermeabilidad que significa la pregunta por la mujer, por lo femenino. Este enigma, que lo acompañaría desde sus más tempranos textos, es tan persistente e infranqueable, que lo lleva a adoptar en varias ocasiones salidas para resolver las aporías con las que se encontraba.

Para Irigaray, la persistencia en Freud de una economía metafísica se resume en los siguientes puntos: (1) "Que Freud haya adoptado como objeto de su discurso la sexualidad no implica forzosamente que haya interpretado cuanto corresponde a la sexuación del discurso mismo, y especialmente del suyo" (Irigaray, 2009: 114). Esto quiere decir que, aun en aquellos golpes que logra atestar a la escena de la representación (como el inconsciente, los efectos de sobredeterminación, "la pulsión de muerte", etc.), no llega a dar con la determinación sexuada de esa escena. (2) "Prisionero de una determinada economía del logos, define la diferencia sexual en función del *a priori* de lo Mismo, recurriendo, para sostener su demostración, a los procedimientos de siempre: la analogía, la comparación, la simetría, las oposiciones dicotómicas, etc." (Irigaray, 2009: 54). Esto va a desembocar en el hecho de que, a pesar de sus constantes esfuerzos, Freud no puede evitar del todo hacer un correlato entre lo anatómico y lo psicológico, lo que es especialmente claro en el complejo de castración como inscripción estructural (que se arma en torno a un ver/tener el falo no ver/no tener falo). (3) Que no reconozca cierta "especificidad de lo femenino en relación con el lenguaje. Lo que implica otra 'lógica' que no sea la que impone la coherencia discursiva." (Irigaray, 2009: 114). En otras palabras, para la mujer o la posición femenina no está habilitada realmente (ni en el análisis) la posibilidad de reinscribir las huellas mnémicas fuera de la lógica binaria de la presencia/ausencia, debido a que "lo masculino no está dispuesto a compartir la iniciativa del discurso. Prefiere ejercitarse en hablar, escribir y gozar 'mujer' antes que dejar a esta otro derecho de intervención, de 'acción' en lo que la concierne" (Irigaray, 2009: 117). Todo esto desemboca en el hecho de que, finalmente, (4) "el discurso del psicoanálisis hace una repetición-interpretación de la función históricamente asignada a la mujer" (Irigaray, 2009: 125). De esta forma, para Irigaray, la articulación entre la diferencia sexual y la economía del inconsciente le pasa a Freud finalmente inadvertida.

Al inicio de la conferencia sobre “La Femenidad” (1932), Freud anuncia que se propone abordar “el enigma de la feminidad [que] ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos [...] Tampoco ustedes, si son varones, estarán a salvo de tales quebraderos de cabeza; de las mujeres presentes, *no se espera que sean tal enigma para sí mismas*” (Freud, 1991: 106. La cursiva es mía). Sobre esto, Irigaray comenta:

así pues, se trataría de que ustedes, hombres, hablaran entre ustedes, hombres, de la mujer, que no puede estar interesada en la escucha o la producción de un discurso relativo al enigma, al logogrifo, que representa para ustedes. El misterio que es la mujer constituiría, pues, el objetivo, el objeto y el envite de un discurso masculino (Irigaray, 2007: 7).

Que el enigma de la feminidad sea inconmensurable e irresoluble se explica, para Irigaray, por la indiferencia freudiana en relación con los efectos de sexuación en el discurso. La paradoja que enfrenta y exalta Freud, sin notarlo, consiste en que la clave de la caja fuerte que es este enigma se encuentra dentro, encerrada y que, por lo mismo, la mujer no está en lugar de construir una mediación para acceder a sí misma en un registro distinto al del logos falocéntrico. Con esto, Freud veta para la mujer el deseo de saber de sí.

En este sentido, Omar Acha (1999) llama la atención sobre cómo, a la temprana edad de diecisiete años, en una carta de 1873, Freud le comentaba a su amigo Emil Fluss: “¡Cuán sabios son nuestros educadores al molestar tan poco al bello sexo con conocimientos de ciencias naturales! (Según veo, coincidimos todos en eso de que las mujeres han nacido para algo mejor que para volverse sabias)”. Según revela una carta posterior, el veto a este deseo persiste. “Un hombre pensante”, escribe Freud el 30 de junio de 1875, “es su propio legislador, confesor y absolutor. Pero una mujer dejada sola es una chica, no posee normas éticas inherentes; ella puede actuar correctamente solo si se mantiene en los límites de la convención, observando lo que la sociedad considera adecuado” (Acha, 1999: 2).

Años después, Freud parece incluir el factor cultural en el vínculo entre la pulsión de saber y la sexualidad. En “Moral sexual cultural y nerviosidad moderna” (1908), se lee

La conducta sexual de un ser humano suele ser arquetípica respecto de todos sus otros modos de reacción en el mundo. [...] En el género íntegro de las mujeres puede comprobarse con facilidad una aplicación especial de esta tesis sobre el carácter arquetípico de la vida sexual para el ejercicio de otras funciones. *La educación les deniega el ocuparse intelectualmente de los problemas sexuales, para los cuales, empero, traen congénito el máximo apetito de saber*; las aterroriza con el juicio condenatorio [Verurteilung] de que semejante apetito de saber sería indigno de la mujer y signo de una disposición pecaminosa. Ello las disuade del pensar en general, les desvaloriza el saber. La prohibición de pensar rebasa la esfera sexual, en parte a consecuencia de los inevitables nexos, en parte de una manera automática, en un todo semejante al efecto que en los varones producen la prohibición religiosa de pensar o la relación de vasallaje de los buenos súbditos. No creo que la oposición biológica entre trabajo intelectual y actividad genésica explique la “imbecilidad fisiológica” de la mujer, como lo sostuvo Moebius en su tan controvertido libro. Opino, en

cambio, que el hecho indudable de la inferioridad intelectual de tantísimas mujeres debe reconducirse a la inhibición de pensar que se requiere para sofocar lo sexual (Freud, 1992: 177).

Estos constituyen ejemplos de cómo Freud retrocede ante el problema de la sexuación del discurso: el reconocimiento de la influencia cultural en la inhabilitación intelectual de la mujer para conocer su sexualidad, a pesar de su apetito de saber, no basta para transformar esta negatividad en una posibilidad abierta, en una realización positiva de la diferencia. Por el contrario, esto opera al revés de la apertura del círculo: lo cierra, porque exilia el deseo femenino y la actualización del enigma bajo un deseo de saber de sí que sería, por definición, infinito. Es en esta medida en que el falogocentrismo habilita y legitima como única vía de acceso a sí de lo femenino la cosificación, la acotada disposición de sí como objeto de deseo de otro.

4. VOCACIÓN DE SECRETO. CONCLUSIONES

¿Por qué la insistencia en lo imposible de lo femenino en Freud? ¿Qué es este *dark continent* que impide pasar a la otra orilla del conocimiento? Aquí trataremos de terminar de contestar –nunca absolutamente– a la cuestión de por qué Irigaray y Derrida coincidirían al ver en Freud algunas supervivencias de la metafísica de la presencia. En pocas palabras, esto tiene que ver con las propias “resistencias” de Freud a permanecer en la tensión irresoluble de los problemas que se le presentan en el análisis. Como aclara Derrida, el psicoanálisis depende del análisis de las resistencias, en tanto que aquello que se resiste a ser ubicado bajo un sentido es lo que da lugar al síntoma. En el camino metodológico que recorre Freud, Derrida puede registrar que las resistencias son múltiples, se sobredeterminan entre sí, tienden justamente a lo contrario de una posible unidad. Sin embargo, un insoslayable espíritu de coherencia hace que, cuando se busca una cierta unidad de las resistencias, que permita menguar la cadena explicativa que tiende hasta el infinito, es cuando se da lugar a *la resistencia* de las resistencias. Derrida reconoce en esta paradoja la lógica de una amplia gama de problemas: “el principio de una serie le es también trascendente y, sustraído al sentido que le confiere, priva de su sentido incluso a aquello a lo que da sentido” (Derrida, 2010: 41). Para él, sin duda, este sentido tutor de las resistencias, este paradigma hiperbólico de la serie, es ubicado por Freud en la compulsión de repetición. En efecto, ya habiendo establecido que el aparato anímico se despliega bajo el primado del principio del placer, se le presenta el problema en el que “la experiencia analítica no puede dejar de observar que ciertos rasgos de la conducta anímica tienden a repetir situaciones displacenteras” (Cabrera, Espinoza, 2008: 4). Freud se daría cuenta, presentiría, que algo así como un sentido oculto excede al análisis. Para Derrida esta intuición, que toma la forma de una resistencia, podría tener relación con lo que él identifica como una *pulsión hermenéutica* en la razón psicoanalítica:

esa cosa oculta tiene sentido. Por el momento, ese sentido parece secreto y disimulado [*Verborgene Sinn*], pero eso que aún resta inalcanzable no puede no estar atravesado de sentido. [...] Por el momento el secreto se niega al análisis, pero, en tanto que sentido, es analizable, es *homogéneo con el orden de lo analizable*. Está en el ámbito de la razón psicoanalítica. *De la razón psicoanalítica como razón hermenéutica* (Derrida, 2010:17).

Ahora bien, ¿no es acaso el *enigma* de lo femenino algo parecido a este núcleo insoslayable que Freud reconoce como tal, pero que no puede evitar incluir en una matriz de sentido predispuesta desde el vamos? ¿Y qué consecuencias tiene la persistencia de esta *razón psicoanalítica como razón hermenéutica* para lo femenino? Podríamos considerar entonces que el enigma femenino puede ser entendido aquí también como aquello que excede al sentido. En la historia de la metafísica, en el discurso de los discursos, este exceso es el secreto de contrabando que acompaña todo su despliegue, cuyo código se encarga de encriptar cada vez. En afinidad a la naturaleza misma del secreto, indescriptible, inubicable, indisimulable, innombrable (Derrida, 2011), Irigaray ha mostrado cómo el enigma de lo femenino debe persistir en exiliarse de cualquier paradigma. En ese escurridizo devenir lo femenino, que no es ni uno ni dos, hallará su posibilidad. Pero también, como hemos visto, puede hallar su peligro. Porque no solo el psicoanálisis tiene una vocación por el secreto: también la tiene el derecho, la filosofía, la ciencia, la religión y la moral. Prueba de ello es la constatación de que, actualmente, sigue siendo un problema fundamental la proliferación de la diferencia como lo Otro de lo mismo, ya que bajo los designios del capitalismo tardío se han desplegado los medios más eficaces para que esto persista en el tiempo. De aquí que gran parte del empeño de Irigaray se pueda sintetizar en el gesto que asigna a ese secreto el lugar de la singularidad, donde el cometido de la *jouissance* femenina, del goce, se configure en una dimensión inapropiable. Se trata, en definitiva, de que dicho secreto ya no tenga que ser más sometido al marcaje de la ley del padre, como el precio simbólico que le corresponde pagar por sostener con sus cuerpos el orden de lo social. Que lo inescudriñable del secreto no sea la razón de la histórica marginación del *deseo de saber* de sí femenino, sino el cometido del goce femenino, que por cierto tendría que dar lugar a todo un capítulo de la historia intelectual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acha, O. (1999). *Proyecto e inconsciente en la crítica a Freud en El Segundo Sexo*. Jornadas de Homenaje a Simone de Beauvoir en el Cincuentenario de "El Segundo Sexo".
- Binetti, M. (2018). *Mater/Realismo. Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual*. Buenos Aires: Prometeo.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- (2015). *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Cabrera, V., & Espinoza, R. (2008). El Freud de Derrida. La deconstrucción más allá del principio del placer. *Konvergencias*, 19.
- Cragolini, M. (2007). El concepto de alteridad en Derrida. Psicoanálisis de las configuraciones vinculares. *Revista de La Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos*, 30, 221-248.
- Derrida, J. (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.
- (1986). *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá...* México: Siglo XXI.

- (1989). Freud y la escena de la escritura, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (1997). *Resistencias de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- (2009). *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2011). *Pasiones. La "ofrenda" oblicua*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Didi-Huberman (2018). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid: Cátedra.
- Drucaroff, E. (2016). *Otro logos*. Buenos Aires: Edhasa.
- Freud, S. (1991-1992). *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1896). *Etiología de la histeria*. En *Obras completas*, vol. II. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1896). *Carta 52*. En *Obras completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1905). *Tres Ensayos*. En *Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1908). *La moral sexual cultural y nerviosidad moderna*. En *Obras completas*, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1932) *La Feminidad*. En *Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hernández, A (2009). *Amar la fluidez*. Pamplona: Eclipsados.
- Irigaray, L. (2007 [1974]). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- (2009 [1974]). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Kamuf, P. (2019). Deconstrucción y Feminismo: una repetición. *Revista Qual Quelle*, 2, 122-140.
- López-Gil, S. (2013). Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas. En *¿Cómo pensar la política hoy?* Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- Martínez Ruiz, R. (2012). Freud y Derrida: escritura en el aparato psíquico. *Diánoia*, 57(68), 65-79.
- Madrid Ramírez, R. (2001). Derrida y el nombre de la mujer. Raíces deconstructivas del feminismo, los estudios de género y el feminist law. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad de la Coruña*, (5), 403-430.
- Moses, C. G. (1998). Made in America: "French feminism" in academia. *Feminist Studies*, 24(2), 241-274.
- Odello, L., & Cross, D.J.S. (2017). "The greatest possible mastery, the greatest possible self-presence of life": Derrida and the Deconstruction of Sovereignty. *CR: The New Centennial Review* 17(1), 141-162.
- Perrot, M. (2001). ¿Dónde está el feminismo en Francia? Entrevista realizada por Ingrid Galster. *Revista Arenal*, (8) 2, 291-399.

- Ortega, J. (2005). *La aportación de Simone De Beauvoir en la discusión del género*. consultado el 03/04/2020. Tesis Doctorals en Xarxa. <https://www.tdx.cat/handle/10803/2039?show=full>
- Peretti, C. de. (1989). Entrevista con Jacques Derrida. *Política Y Sociedad*, 3, 101-106.
- Söderbäck, F. (2013). Being in the Present: Derrida and Irigaray on the Metaphysics of Presence. *The Journal of Speculative Philosophy*, 27(3), 253-264.
- Tubert, S. (2001). *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. Madrid: Síntesis.
- Vidarte, Paco. (1998). Psicoanálisis y Deconstrucción. *Daimon*, 16, 133-141.

