

DIALÉCTICA E INCERTIDUMBRE EN LA ESCRITURA DE HÉLÈNE CIXOUS

Dialectics and Uncertainty in the Writing of Hélène Cixous

Gustavo Donado Ahumada

Universidad Tecnológica de Bolívar

gdonado@utb.edu.co

ORCID ID: 0000-0003-1169-7504

RESUMEN

Este trabajo reflexiona sobre la construcción del discurso epistemológico dialéctico en los ensayos “Salidas” (1975), “La risa de la Medusa” (1975) y *La venida a la escritura* (1977), de Hélène Cixous, con el propósito de comprender la relación que propone la autora entre cuerpo y escritura. Así, se analiza cómo Cixous cuestiona la construcción falocéntrica de lo femenino que existe en la filosofía y en la literatura, a través de la recuperación de figuras femeninas —mitológicas, literarias e históricas— que le permiten establecer una genealogía capaz de oponerse a las estructuras patriarcales y metafísicas del saber. La investigación hace una aproximación crítica a su obra para reivindicar sus reflexiones sobre el cuerpo, el falocentrismo, la metafísica y el deseo, lo que da como resultado una comprensión de la escritura en términos de un lenguaje de la incertidumbre.

Palabras clave: *cuerpo, escritura, incertidumbre, metafísica, dialéctica.*

ABSTRACT

This work reflects on the construction of the dialectical epistemological discourse in the essays “*Sorties*” (1975), “*Le Rire de la Méduse*” (1975), and *La Venue à l’écriture* (1977) by Hélène Cixous, with the aim of understanding the relationship the author proposes between the body and writing. To this end, it analyzes how Cixous challenges the phallogocentric construction of the feminine in philosophy and literature—a critique that emerges through the recovery of female figures—mythological, literary, and historical—that allow her to establish a genealogy capable of opposing the patriarchal and metaphysical structures of knowledge. Finally, this research critically approaches her work to reclaim her reflections on the body, phallogocentrism, metaphysics, and desire, thereby yielding an understanding of writing as a language of uncertainty.

Keywords: *body, writing, uncertainty, metaphysics, dialectics.*

INTRODUCCIÓN

*¿Si un día se supiera que el proyecto logocéntrico siempre habría sido,
inconfesablemente, el de fundar el falocentrismo, el de asegurar al orden masculino
una razón igual a la historia de sí misma?
Entonces, todas las historias se contarían de otro modo, el futuro sería
impredicible...*

“Salidas”, *La joven nacida*, Hélène Cixous

*Los términos de estos debates son difíciles e inestables, porque en ninguno de los
dos casos resulta fácil saber quién o qué se designa con el término “postestructura-
lismo” y quizá sea aún menos fácil saber qué hay que recuperar bajo el signo de “el
cuerpo”. Sin embargo, para algunas feministas y algunos teóricos críticos estos dos
significantes parecían fundamentalmente antagónicos. Uno suele oír advertencias
como la siguiente: Si todo es discurso, ¿qué pasa con el cuerpo? Si todo es un texto,
¿qué decir de la violencia y el daño corporal? En el postestructuralismo o para el
estructuralismo, ¿hay alguna materia que importa?*

Cuerpos que importan, Judith Butler

A partir del análisis de las obras “Salidas” (1975) —segunda parte de la *Joven nacida*—, “La risa de la medusa” (1975) y “La venida a la escritura” (1977) de Hélène Cixous, propongo abordar la formación de un discurso epistemológico en este conjunto de ensayos, y, además, pensar cuáles son los posibles resultados de construir, con la escritura, una interpretación alternativa sobre el mundo y la realidad. A través de estos textos, la autora expone cómo el cuerpo femenino se ha convertido en una materialidad que ha sido contada, conceptualizada y limitada por una tradición filosófica metafísica y patriarcal. El propósito de la presente reflexión consiste en comprender qué sucede cuando el cuerpo cosificado se cuenta a sí mismo y piensa la realidad desde su propia experiencia. Lo que sucede, al parecer, lo que Cixous logra, es no llegar a un discurso epistemológico metafísico, como sí lo ha hecho la tradición filosófica, y, en cambio, compone un discurso epistemológico dialéctico basado en su cuerpo, en su vida y en su querer decir. Un discurso epistemológico dialéctico es, pues, un

lenguaje de la incertidumbre, de la imaginación; es la expresión (discursiva) de la negatividad del cuerpo, que se opone a los relatos metafísicos de la filosofía, a la lógica de la certidumbre.

LA LÓGICA DE LA CERTIDUMBRE Y EL LENGUAJE DE LA INCERTIDUMBRE

Nombrar es un ejercicio que puede llevarnos a decir todo lo que algo no es, porque aquello que se nos aparece, al ser nombrado, es forzado a “significar”. Por tanto, al nombrar forzamos a lo nombrado a “ser” y —casi siempre— a ser lo que “no es”; provocamos, entonces, que el nombrar no sea más que el señalamiento de una ausencia, porque darle nombre a lo que existe y aparece no es definir o describir, en términos objetivos y absolutos, “qué es” algo. Nombrar no es más que hacer notar la ausencia de un sentido absoluto, porque, como afirma Jacques Derrida en “*La différance*” (1968): “En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer” (Derrida, 1994, p. 42).

Hélène Cixous en “Salidas” y “La risa de la medusa” nos describe qué implica intentar narrar, escribir o nombrar desde un lugar ajeno al patriarcado y la importancia de adueñarse de esos espacios excluidos, ya que el discurso patriarcal y metafísico teme explorar y descubrir el cuerpo femenino. Pero, en lugar de interpe- lar o de escuchar las voces de estos cuerpos, la tradición filosófica se ha limitado a construir un simulacro de traslaciones en las que el cuerpo ha pasado a ser lo uno, la unidad, un objeto nombrado con palabras. La historia de la filosofía, en su comunión con la literatura, puede ser intuita en términos de la obra de Cixous, como la creación del discurso metafísico, de la certidumbre como substancia; es un juego que le pone o le atribuye cierto sentido a una cosa. De modo que el nombre de una cosa se le coloca a otra. Así, a lo largo de la historia de la filosofía occidental —del saber como metafísica— y objetivación, la metáfora es lo que Aristóteles ha denominado en la *Poética* como “traslación de un

nombre ajeno” (xxi, 1457b) y ha sido el movimiento esencial de todo discurso que busca hacer del conocimiento lo universal, lo absoluto.

La metáfora, por tanto, nos dice Anne Carson en “Ensayo sobre aquello en lo que más pienso” (2007) tiene un valor para Aristóteles y es hacernos conscientes del error para no repetirlo:

¿En qué consiste el placer de la metáfora?
Aristóteles dice que la metáfora hace que la mente se experimente a sí misma

—

en el acto de cometer un error.
Él se imaginaba la mente moviéndose sobre una superficie plana de lenguaje ordinario
cuando de pronto
esta superficie se rompe o se complica.
Lo inesperado emerge. (Carson, 2007, pp. 73-75)

Cuando emerge lo inesperado somos capaces de saber que el error, aunque sea disfrutable, existe porque las cosas se ordenan a partir de yuxtaposiciones, a partir de dialécticas: “Las metáforas le enseñan a la mente / a disfrutar del error y / a aprender / de la yuxtaposición de *lo que es* y *lo que no es*” (Carson, 2007, p. 75). Ahora bien, el problema radica en que, además, se postula una “no repetición del error”, por lo que dichas yuxtaposiciones constituyen la atribución de un sentido: una cosa solo significa aquello que es; le es negada su ambigüedad —la aporía— para que esta sea incapaz de variar en el tiempo, para que no cambie y se fije eternamente; obligamos al objeto a participar de la certidumbre de un discurso que le hace imposible ser lo inesperado. Pero, para Cixous, la relación con la escritura siempre va más allá de la significación y de la cosificación material de los objetos; la escritura es el espacio en el que surge la sorpresa, en ella emerge lo posible, lo negativo. Toda escritura tiene al cuerpo como punto de partida y se construye a sí misma como un diferir: “¿Escribir ¿Yo? Ese soplo, porque era tan fuerte, y tan furioso, lo amaba,

lo temía. Que me levanten, una mañana, arrancada del suelo, lanzada a los aires. Que me sorprendan. Tener en mí misma la posibilidad de lo inesperado” (Cixous, 2004, p. 38).

Sin lo inesperado, sin la sorpresa, la certidumbre permite y facilita la creación de la fábula, de una ficción que se escribe como logocentrismo y se lee como discurso patriarcal. Justamente, a lo que se opone Cixous, ya que ella plantea una escritura que es unión y sobrecogimiento; el cuerpo se ve atravesado, cogido, sobrecogido y desbordado por la escritura que halla a su alrededor. La escritura —juego primario de toda sorpresa o incertidumbre— no es más que una imagen con la cual se describe lo que constituye al cuerpo en su materialidad y discursividad; con la escritura todo cuerpo expresa lo inesperado, lo inefable. Toda impresión y expulsión del discurso implica que la grafía es la huella de lo inesperado, de lo incierto. De hecho, si en lo inesperado surge la escritura, entonces, ¿qué ocurre con el asombro?, ¿acaso no sería, desde Aristóteles, aquel asombro el primer paso hacia la certidumbre, hacia una *praxis* con la cual la sorpresa se convierte en capacidad de definición y descripción? En su *Metafísica*, Aristóteles afirma que:

Tanto antes como ahora, los hombres se inician en la filosofía porque se asombran; se asombraban al principio de rarezas obvias, y después, poco a poco, fueron avanzando y cuestionándose realidades menos evidentes, como los fenómenos de la Luna, del Sol y de las estrellas, y la génesis del universo. (I, 982b10-15)

Por ende, vemos que ese asombro pasa a convertirse en duda, y, si lo pensamos en términos de Cixous, se transforma en miedo, en un profundo temor a lo desconocido. Así nace la necesidad de jerarquizar, definir y distinguir. Con el asombro nace la metafísica, aunque, de la mano de esta siempre le acompaña la dialéctica. Toda certidumbre tiene como su contrario a lo indefinido, por lo que, aquel espacio de seguridad que la metafísica le dio en su ejercicio fundacional al lenguaje falocéntrico, a su vez, le puso como límite la oposición, la aporía, la ambigüedad; una dialéctica. En

el centro de toda certeza hallamos lo inesperado. De modo que, la economía epistémica de todo saber, que se basa en el asombro, busca la certeza y trata de usar el lenguaje para imponerse sobre el otro. Es así, como el falogocentrismo no permite el autodescubrimiento si no está mediado por el lenguaje falocrático. Aina Pérez Fontdevila desarrolla muy bien en “Un común singular. Lecturas teóricas de la autoría literaria” (2017) la cuestión de aquel lenguaje dominante que dice todo lo que algo es; aquel movimiento que, en efecto, luego genera una dificultad al intentar enunciar todo lo que no se quiere ser (todo lo que no es un autor). El acceso a una categoría tan nominalizada como la de autoría es algo que Pérez Fontdevila nos ayuda a problematizar, debido al hecho de que la propia categoría puede corresponder a una experiencia en la que el deseo surge también como lo inesperado. La autoría del cuerpo femenino es peligrosa, porque su deseo no se ve codificado en términos falogocéntricos ni binarios:

Como veremos, “la’ pareja hombre/mujer” (Cixous, 1975: 14) parece asomar tras buena parte de los binomios a partir de los cuales hemos propuesto pensar la autoría: es la identificación de la mujer —en este singular general, reificante— con los términos negativos de aquellas parejas jerárquicas (repetición, reproducción, heteronomía, comunidad, corporeidad, etc.) lo que nos permitirá explicar las exclusiones simbólicas que constituyen el campo literario y artístico desde un punto de vista de género. (Pérez Fontdevila, 2017, p. 134)

La primera relación que el cuerpo femenino tiene con la autoría, como posibilidad de la escritura, implica una reificación de roles preestablecidos. Lo binario se constituye como el orden del discurso posible y del deseo predicho; la significación, así, solo puede entenderse como una catalogación de espacios en la que ciertos tipos de cuerpos deben habitar, existir o producir de acuerdo con la norma (discurso de poder) imperante. Solo un diferimiento de la normatividad discursiva de la autoría que cuestione la dimensión del *auctoritas* presente en el lenguaje falocrático, es

decir, que tenga la capacidad de resignificar el espacio autorial, es lo que permite que la escritura surja como deseo de expresión y creación fuera del binarismo, de la certeza. Esta fuerza de significación y de codificación material —el nombrar, el definir— representa la mayor obsesión del patriarcado: el control sobre el “ser”, porque así, al nombrar, lo nombrado (definido) nunca puede sorprender al poder que está impuesto. Incluso, aunque Carson acierte en su reflexión sobre la metáfora en Aristóteles, además, es menester señalar que este ejercicio de experimentar la mente —provocado por la metáfora— depende de la lógica y de la estructura demostrativa que es descrita, por ejemplo, en los silogismos de *Analíticos Segundos*.¹ En ese sentido, la metáfora nos lleva del placer y del disfrute del error, al asombro; y, gracias a él, podemos llegar a conocer mejor. Dice Aristóteles:

Hay además un tercer punto que refuta un argumento sofístico, y es que no es cierto, como dice Brisón, que ningún lenguaje es sucio, porque, por más que se aplique una palabra por otra, no variará el significado. Eso, efectivamente, es una falacia, pues una palabra puede ser más precisa que otra, más semejante y más apropiada para poner la cosa ante nuestros ojos. (*Retórica*, III, 1405b)

Por lo tanto, la metáfora y experimentar el error nos lleva hacia la precisión, a la certeza. La experiencia con la metáfora es próxima a la vista, porque pone las cosas —la verdad, la causa— ante nuestros ojos. No olvidemos que, según Aristóteles, el sentido de

1 Para complementar esta idea que planteo, el siguiente pasaje deja muy claro cómo todo aprendizaje o enseñanza depende de un conocimiento previo que, además, en el caso de Aristóteles, es verdadero. Cabe aclarar que, el proceder a partir de conocimientos previos es algo que se da en todas las ciencias; entre ellas, sus ciencias productivas —poética y retórica—: “Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente. Y eso <resulta> evidente a los que observan cada una de esas <enseñanzas>; en efecto, entre las ciencias, las matemáticas proceden de ese modo, así como cada una de las otras artes” (*Analíticos Segundos*, 71a).

la vista es nuestro preferido y lo tenemos en mayor estima debido a que: “... nos aporta más información que ningún otro y nos muestra multitud de diferencias” (*Metafísica*, I, 980a25).

Ahora bien, para retomar la cuestión de cómo se construye el discurso epistemológico, se debe tener en cuenta que depende de cinco aspectos constitutivos de la experiencia sensible: el elemento (*arkhé*, ἀρχή), la materialidad, el *logos* (λόγος), la imaginación (*φαντασία*) y la fábula. El elemento es todo lo que existe y nos rodea, es previo a la experiencia y a la significación, por tanto, es lo indeterminado; la materialidad existe, para nosotros, cuando tenemos una experiencia sensible, ontológica, con el elemento, es decir, la materialidad es la capacidad de atribuirle un sentido a todo lo que podemos percibir; el *logos* es el lenguaje con el cual codificamos la experiencia sensible y significamos a la materialidad; con la imaginación somos capaces de formar imágenes de los fenómenos (naturales o sensibles) del mundo y la realidad y, a partir de la imaginación, nos es posible describir causas y efectos, dicha descripción puede constituirse como narración de las experiencias vividas; por último, la fábula es un relato y una explicación sobre las causas y los efectos que, a veces, se cree una verdad absoluta. Con el panorama propuesto, se debe aclarar lo siguiente y es que, en efecto, toda dimensión narrativa —mítica, ficcional, discursiva— depende de la forma en que se entretela el *logos*, de modo que su versión más trabajada se constituya como un lenguaje de la imaginación o una fábula (la fábula es relato que se forja como creencia y, a su vez, su verosimilitud es construida como próxima a la “verdad”).

El patriarcado ha utilizado la fábula para hacernos creer en la verdad, en la necesidad de tener primeros principios, por lo que, una fábula puede ser entendida, también, como discurso epistemológico metafísico —positivo— que busca ser irrefutable y verdadero, connotativo y conceptualizante. En cambio, Cixous escribe desde la imaginación, ella crea una trama (es decir, un enredo, una trenza, un tejido). En su escritura podemos ver mu-

chas formas en las que el cuerpo femenino expresa cómo conoce y experimenta, aporéticamente, el mundo; es un diálogo con lo presignificado, con el elemento, una especulación desde su propia experiencia con la que busca su querer decir y a la ambigüedad como la expresión más cercana, más probable, un rodeo que solo puede seguir girando sobre sí mismo, sobre su imposible significación, porque, al final, no puede romper su correlato con el mundo sensible.

Dicho esto, la escritura se hace posible desde la aporía, en relación con lo ambiguo y con aquello que denominó discurso epistemológico dialéctico (negativo), cuya expresión es la incertidumbre y se manifiesta como la exploración de lo desconocido. Este lenguaje de la incertidumbre, la escritura, es una fuerza de significación dislocada, todo lo que puede significar lo hace con respecto a lo presignificado. Todo el imaginario simbólico de la metafísica depende de que sus metáforas funcionen como imágenes; el concepto, en su espectralidad, adquiere una dimensión discursiva y visual al mismo tiempo. Como ya lo expuse con Aristóteles, la metáfora y la capacidad de distinción dependen de la vista. Por ende, una escritura que surge desde el cuerpo es un lenguaje que emerge de lo inesperado, no se constituye como imagen, símbolo o como una figura discursiva que surge del inconsciente. Cixous en su escritura materializa lo indeterminado; crea un lenguaje ambiguo que une al cuerpo con el mundo y en la unión con el otro, en la separación, surge el deseo; la escritura se mueve, conmueve y agita: ¡jebulle! Es una escritura que pone en tensión los binarismos; tiene la capacidad de reflexionar y de desviar el sentido, ya que, por medio de la oposición y la crítica, da cuenta de cómo la identidad se puede convertir en una monosexualidad; busca el punto de partida y las posibles llegadas; se encuentra con la herida o con la liberación.

Primero, Cixous, se encontró con el relato que se narra como sometimiento; halló, en la herida, un lenguaje primario, una lógica:

¿Dónde está ella? Actividad/pasividad, Sol/Luna, Cultura/Naturaleza, Día/Noche, Padre/Madre, Razón/sentimiento,² Inteligible/sensible, Logos/Pathos. Forma, convexa, paso, avance, semilla, progreso. Materia, cóncava, suelo —en el que se apoya al andar—, receptáculo. Hombre Mujer. (Cixous, 1995, p. 13)

Y continúa diciendo:

Siempre la misma metáfora: la seguimos, nos transporta, bajo todas sus formas, por todas partes donde se organiza un discurso, El mismo hilo, o trenza doble, nos conduce, si leemos o hablamos, a través de la literatura, de la filosofía, de la crítica, de siglos de representación, de reflexión.

El pensamiento siempre ha funcionado por oposición, Palabra/Escritura Alto/Bajo Por oposiciones duales, jerarquizadas. Superior/Inferior. Mitos, leyendas, libros, Sistemas filosóficos. En todo (donde) interviene una ordenación, una ley organiza lo pensable por oposiciones (duales, irreconciliables; o reconstruibles, dialécticas). Y todas las parejas de oposiciones son parejas. ¿Significa eso algo? El hecho de que el logocentrismo someta al pensamiento —todos los conceptos, los códigos, los valores, a un sistema de dos términos, ¿está en relación con “la” pareja, hombre/mujer? Naturaleza/Historia, Naturaleza/Arte, Naturaleza/Espíritu, Pasión/Acción. (Cixous, 1995, p. 14)³

2 Estoy en desacuerdo con Ana María Moix que propone traducir la palabra “tête” por razón, en lugar de cabeza, como suele ser el significado común en francés de esta palabra. El motivo de mi desacuerdo se debe a que considero que Cixous está planteando una tensión entre lo alto y lo bajo, aquello más elevado y la superficie sobre la que se soporta el discurso falocéntrico. Por ende, pienso que “Cabeza/Sentimiento” dan cuenta de la relación clásica entre “razón” como principio rector y “sentimiento” como lo relacionado con las partes bajas, los instintos, el cuerpo, en suma; y que la crítica de la autora consiste en desarmar dichos lugares comunes del lenguaje falocrático y del pensamiento metafísico tradicional.

3 Veo pertinente dejar el inicio de “Sorties” en francés, lo cual se debe a que en español puede dar la impresión de que existen ciertas rimas que, en el original, por supuesto no están del todo:

Où est-elle ? Activité/passivité, Soleil/Lune, Culture/Nature. Jour/Nuit, Père/Mère, Tête/Sentiment. Inteligible/sensible, Logos/Pathos.

Nos encontramos con la elaboración de los principios rectores y con el uso de la metonimia, que es la verdadera traslación, el movimiento que tiene cualquier tipo de intercambio. Ello produce que todas las oposiciones generen ambigüedad en los signos que representan. Incluso, en la propia sonoridad del texto en francés vemos que hay una ruptura con el ritmo; no se permite la consonancia cuando se cambia de “párrafo/verso”. Con esta estructura, Cixous logra establecer con la dialéctica una negatividad que choca y agita todos los significados establecidos por la metafísica, por la definición. En suma, al oponerlos, logra que se anule el sentido fijo y prefigurado de dichos signos; la significación se convierte en un desplazamiento cuyo movimiento por excelencia es el ir y venir. No obstante, lo que encontramos y valoramos a nivel de forma y construcción del discurso no evita que, en efecto, nos enfrentemos a la simulación en la que, nosotros, en realidad, estamos ante la profecía del triunfo de la metafísica como sistema, de la oposición no como deslizamiento semántico, ni como un juego con la materia inefable; más bien, nos encontramos frente al drama de la distinción y la jerarquización de un discurso codificante y cosificante del sentido.

Con el triunfo del sistema metafísico solo podemos dar cuenta del uso de una economía epistémica capaz de favorecer al falo. La metafísica se constituye como un lenguaje falocéntrico y se establece como una certeza, porque la certidumbre siempre busca —y postula— la simetría entre el ser y el no ser, cuya mayor fábula

Forme, convexe, marche, avance, semence, progrès. Matière, concave, sol sur lequel s'appuie la marche, réceptacle.

Homme

Femme

Toujours la même métaphore : on la suit, elle nous transporte sous toutes ses figures, partout où s'organise un discours. Le même til, ou tresse double, nous conduit, si nous lisons ou parlons, à travers la Littérature, la philosophie, la critique, des siècles de représentation, de réflexion

La pensée a toujours travaillé par opposition, Parole/Ecriture Haut/Bas (Cixous, 1975, pp. 114-115).

ha sido la del cuerpo y el otro cuerpo (más huidizo), ladrón del verbo, de la acción:

Toda historia es inseparable de la economía en el sentido estricto de la palabra, de un cierto tipo de ahorro. Relación del hombre con el ser-hombre, con su conservación. Esta economía, entendida como ley de apropiación, es una producción falocéntrica. La oposición propio/no propio (la valorización de lo propio), organiza la oposición identidad/diferencia. Ahí todo ocurre como si, en un abrir y cerrar de ojos, el hombre y el ser se hubieran apropiado el uno del otro. Y como si su relación con la mujer se ventilara siempre como posibilidad — pero amenazante, de lo no-propio: el deseo se sima como deseo de reapropiarse de lo que parece poder escapársele. La astucia y la violencia (¿inconscientes?) de la economía masculina consisten en jerarquizar la diferencia sexual valorizando uno de los elementos de la relación, afirmando lo que Freud llama la primicia del falo. Y, de hecho, la “diferencia” siempre se percibe, se realiza, como oposición. Masculinidad/feminidad se oponen de tal modo que el privilegio masculino se afirma siempre con un movimiento conflictual disputado de antemano. (Cixous, 1995, p. 37)

Por ende, la disputa entre sexos, la dialéctica constitutiva del lenguaje masculino ha sido preestablecida, predicha, se ha constituido como el lugar obligado de partida para cualquier dialéctica. Así, aquella obsesión falocéntrica del control, por medio de la lengua, primero, derivó en ficción; luego, en posesión; ahora, lo llamamos “diferencia sexual”. La monosexualidad de adoptar un espectro de lo binario lucha contra la indeterminación porque se encamina hacia:

La gloriosa monosexualidad fálica. A fuerza de afirmar la primacia del falo, y de aplicarla, la ideología falocrática ha producido más de una víctima: como mujer, he podido sentirme *obnubilada* por la gran sombra del cetro, y me han dicho: adóralo, adora lo que tú no levantas”. (Cixous, 1995, p. 45)

De manera que, esa monosexualidad y la castración de lo femenino muestra cómo el hombre y su metafísica le han temido tanto a lo que se revelaba de muchas formas que decidieron callarla para que, una y otra vez, el resultado fuera el mismo: uno esperado y predicho. Se hizo imposible, entonces, encontrar en sí misma, como ya se ha dicho, “la posibilidad de lo inesperado” (Cixous, 2004, p. 38), tal y como se pregunta en *La venida a la escritura*: ¿por qué se escribe? En esta historia de la metafísica, del logocentrismo como falocentrismo, Cixous muestra cómo la certidumbre y el temor por lo no explorado se convirtió en ley; y la ley se convirtió en la condena del otro cuerpo; en la evasión de la pregunta: “Comment aurais-je écrit?” (Cixous, 1986, p. 17). ¿Cómo hubiera yo escrito? Con esa pregunta, vemos cómo, para Cixous, *Ella* siempre supo volar, y sobrevivió a tanto silencio sepulcral robando en la lengua. Cuando Ella necesitó robar, cada discurso sostenido por su cuerpo era capaz de mostrar cómo su carne decía verdad (experiencia) (Cixous, 1995, p. 55). Cómo su palabra, la del otro cuerpo, era el fin mismo de la escritura, del deseo de ser uno-con-el-otro; la hizo volar: “*Voler, c’est le geste de la femme, voler dans la langue, la faire voler*” / “Robar es el gesto de la mujer, robar en la lengua, la hace volar” (Cixous, 2010, p. 58). Ella vuela porque encuentra “algo de escritura en el aire a mi alrededor. Siempre próxima, embriagadora, invisible, inaccesible)” y de repente, nota, que ser-uno-con-el otro o que: “¡Escribir me atraviesa!”, era algo que le “...ocurría de repente. Un día estaba acosada, asediada, cogida. Me cogía. Estaba sobre-cogida. ¿De dónde? No sabía nada. Nunca lo supe. En una región del cuerpo. No sé dónde está” (Cixous, 2004, p. 36); ¿dónde está? No la encuentro con la vista, Ella vuela, Ella despliega, desplaza, va, viene, encuentra, hace, imagina y la escritura es su camino y su principio; su lugar de llegada y refugio; su escritura es recoger y exponer lo que se quiere ser, lo que se ha sido, lo que piensa; y, así, el deseo se vuelve escritura, porque la pregunta que hace de sí misma, el cómo hubiera ella escrito, no es más que el punto de

partida de un querer decir; es muestra de cómo: “El Deseo tenía la violencia de un golpe” (Cixous, 2004, p. 37), porque sin el robo de la palabra, Ella, con su escritura, no podría volar.

METÁFORA Y METONIMIA

La fenomenología debe para Merleau-Ponty realizar un camino de vuelta hacia lo que queda “afuera” del lenguaje, porque solo desde ahí podremos realizar una comprensión auténticamente genealógica.

“El silencio y la palabra. Merleau-Ponty, Derrida y los márgenes del lenguaje”

Andrea Potestà

Cixous se resiste, en sus ensayos, a todos los relatos que la tradición metafísica y patriarcal han escrito sobre las mujeres. Su resistencia y crítica se da de dos formas: una de estas es por medio de la introyección, vuelve a su propia experiencia, a su cuerpo, a su feminidad, a su vulnerabilidad y extranjería; la otra consiste en encontrar en las figuras míticas o literarias femeninas de la tradición occidental, no la prescripción o el estereotipo, sino el carácter y cómo todas esas personalidades hacen parte de sí misma; es suya la destreza y los ejemplos de vida, porque, al final, su escritura, ya lenguaje de la imaginación, ya encuentro con lo inesperado y la sorpresa, nos deja entrever que en su querer decir está lo que el cuerpo femenino mismo desea; es el empleo de la metonimia en contravía a la definición como metáfora de los absolutos. Michel Le Guern, en *La metáfora y la metonimia* (1973), define la metonimia como un mecanismo completamente opuesto a la metáfora, y ello se debe a que la metáfora solo incide en la relación que existe entre lenguaje y realidad expresada (p. 19). Por el contrario, la metonimia incide sobre la referencia (Le Guern, 1978, p. 20), lo cual implica que esta no suele necesitar o participar de un proceso de abstracción. La significación de la metonimia es algo que se da en lo que denomina este autor “la sustancia del lenguaje”; si reformulamos en los términos que propongo, diría yo que la significación de la metonimia se da

en el diferimiento propio del movimiento de la escritura. Como mencioné antes, la verdadera traslación no es un intercambio de nombres (descripciones), sino de sentidos, de formas en las que puede el significante permanecer en la intermitencia de no ajustarse a ninguna definición o codificación absoluta.

Ahora bien, la escritura de Cixous nos lleva a pensar en toda traslación en términos de la metonimia, como si este fuera un juego con la negatividad y no, como ha sido entendida por la tradición metafísica, a modo de intercambio entre significados preestablecidos. Porque la metonimia es un deslizamiento semántico que va y viene entre significados, es decir, la metonimia iguala significaciones y hace posible que, por ejemplo, escritura y relato sean semejantes, debido a que existe algo que los hace parecidos; algo que confronta sentidos, significados y definiciones; en la metonimia coexiste la *différance*. Mientras que, si usamos la metáfora con un objetivo logocéntrico, simplemente hago del nombrar un definir; y del referir, como ocurre, sobre todo en la metáfora, un nombrar. La metonimia es siempre el verdadero movimiento que tiene la traslación. De modo que, el surgimiento de la escritura como ir y venir, como unión entre el cuerpo y el otro con el cual desea unirse, hará de la escritura el espacio en el que lo indeterminado se relata a sí mismo: el cuerpo se escribe como incertidumbre; el mundo se presenta como desconocido; el lenguaje excede las capacidades de significación. Esta escritura que surge y atraviesa el cuerpo no tiene como origen dicha corporalidad, en realidad, se da con la unión e interrelación entre la exterioridad presignificada (la materia) del lenguaje impregnado en los objetos y del cuerpo que se enuncia.

Así pues, la metonimia, entonces, no es más que una figura que nos ayuda a desbaratar la posibilidad de un sujeto puro o de un objeto definido; ahora todo es el mismo referente. La carga semántica del concepto ha quedado negativizada por el diferimiento. ¿Dice algo que todo sea referente? No lo hace. El cuerpo ya ha impuesto,

ante la materia y el otro, una visión de materialidad;⁴ el lenguaje ha permeado nuestros sentidos. La intermitencia entre materia, *logos*, *pathos*, metafísica y dialéctica no es más que la naturaleza ambigua e indeterminada del discurso; o, como dijo Judith Butler en *Cuerpos que Importan* (1993):⁵ “Se ha perfilado la materialidad como el sitio en el que se desarrolla cierto drama de la diferencia sexual” (2002, p. 83), en tanto que la tensión que propone entre materialidad y discurso, además, supone “que ciertas nociones fantasmáticas de lo femenino han estado tradicionalmente asociadas a la materialidad, esos son efectos especulares que confirman un proyecto falocéntrico de autogénesis” (2002, p. 66), lo que implica la existencia del discurso, respecto al receptáculo en Platón, como aquello que siempre tiene huellas de lo indeterminado en su constitución. Es decir, desde el punto de vista de Cixous, el lenguaje de la imaginación, la escritura en su función metonímica da como resultado a una entidad (el hijo) cuya naturaleza es la de permanecer en una indecisión de ser como el padre (metafísico, determinado) o como la madre (ambiguo). Por tanto, cuando el discurso se enuncia fuera de la escritura masculina, en términos generales, la metonimia (desplazamiento dialéctico) termina por establecer una enunciación abrupta, inesperada, sorpresiva para la metafísica. La metafísica se ve en acecho, perseguida: no ha podido nacer. Cixous, con su discurso, con su “escritura femenina” y bisexual, fuera siempre del binarismo primario representante del lenguaje falocrático, ha abortado a la certidumbre. En el cuerpo no hay lugar para la certeza. Todo discurso diferido, en constante desenvolvimiento, tiene como efecto el aborto de la metafísica. Le

4 Lo que coincide con la visión del gesto que tiene Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* (1945). Recomendando revisar, especialmente, “El gesto como expresión y la palabra” (1993, pp. 191-216), capítulo en el que aborda el poder de significación del cuerpo y cómo su expresión se da a partir de gestos; el gesto es entendido por él como: lenguaje, palabra y pensamiento. A su vez, él considera que el gesto, como palabra del cuerpo, es lo que configura el mundo.

5 En relación con esta cita de Platón: “Se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo” (*Timeo*, 50d).

es negado a este sistema la posibilidad de nacer, de reproducir(se) nuevamente. El discurso, la corporalidad discursiva como lenguaje de la imaginación (escritura) al emerger del cuerpo, se desarrolla como la bisexualidad, el diferimiento, la encarnación de la negatividad. Ha nacido, entonces, un discurso que traiciona al padre; la autogénesis como proyecto no es posible, viable, visible; el discurso nace con el deseo de la madre que se deshace del padre cosificador de su materialidad. El discurso, en suma, se alimenta del deseo de escritura; la escritura femenina, como enunciación de lo inesperado, además, produce huellas. La huella (en términos materiales) —la escritura— es un hijo bastardo.

La traición de la madre posibilita la existencia de un discurso nacido y alimentado con la muerte del padre; la madre traiciona y aborta la certeza. El discurso, a su vez, es diseñado como intertexto, intermedio, indeterminado: el discurso ya queda constituido como alteridad radical; es el otro en la unión, en la tensión entre metafísica y dialéctica. La trampa que ha sido la dialéctica en una historia de la metafísica da como resultado que, el cuerpo que escribe genere y enuncie solo incertidumbre. Solo hay referente; no hay significado puro: hay dialéctica y bastardía. En la trampa está el discurso del padre (la metafísica), cuyo cuerpo ha sido fagocitado por la madre. Ahora, el discurso surge del deseo, del deseo por lo inesperado, se erige como un bastardo de la madre, como materialización de la traición al padre. Así que, para forjar la creación de un lenguaje distanciado de la metafísica como principio, se introduce lo inesperado como paralelismo, si tomamos los ejemplos que aparecen en “Salidas”.

El robo de palabras implica quitarle a la metafísica sus conceptos, sus signos fosilizados y con estos hablar de lo que no se ha querido conocer. De modo que, Cixous construye un ejercicio consciente de que debe intercalar la aparición de lo otro, junto al deseo de los encuentros y comuniones, sin dejar de enlazar la necesidad de seguir hallando la escritura en todas partes. La escritura permite que la exterioridad, el afuera, la otredad constituida

con la mirada y descrita como “carácter” o forma de vida, hagan parte de la corporalidad discursiva que es todo texto. Cixous se escribe para encontrarse desconocedora de sí misma, necesita reimaginar el lenguaje masculino, usa la traslación como mecanismo de ebullición de la incertidumbre:

Biográficamente, desde la infancia, vengo de una revuelta, de un rechazo inmediatamente violento y angustioso por aceptar lo que ocurre en la escena en cuyo borde me encuentro destituida al final de una combinación de accidentes de la Historia. Tuve esta extraña “suerte”: unos golpes de suerte, un encuentro entre dos trayectorias de diáspora, y al final de esos caminos de expulsión y de dispersión que señalan el funcionamiento de la Historia occidental a través de los desplazamientos de judíos, caigo —nazca— de lleno en una escena ejemplar un modelo desnudo, bruto. de ese funcionamiento propiamente tal: aprendí a leer, a escribir, a aullar, a vomitar, en Argelia. (Cixous, 1995, p. 23)

En el movimiento de su cuerpo, en los lugares que habita y en el discurso están aquellas primeras cosas que ella conoce de sí misma: el cuerpo, la mujer, el deseo, el Otro, la diáspora, la judía, la de nariz grande, por último, la escritura, su escritura inundada de no lugares, de identidades poco fijas, tan huidizas como aquella que es capaz de robar el verbo. Cixous en “Salidas” (1995) hace que su discurso recupere figuras como: Molly Bloom, adúltera (p. 18); Medusa, horripilante, hermosa, ríe (p. 21); Helena, rap-tada, escondida, ídolo (p. 23); Ella misma, Hélène, diaspórica (p. 23); Medea, impulso, pasión y alienación (p. 31); Juana de Arco, ambigua sexualmente (p. 34); Ella, heterogénea, vuela y roba (p. 50); Medea y Electra, voz, grito, expulsada; *voleuse*, ladrona, vuela, ella roba en la lengua (60); Cleopatra, inigualable, ha de ser adorada (p. 97). Todas las figuras mitológicas y literarias que describe y señala dan cuenta de comportamientos y deseos que ella comparte con aquellas que han sido nombradas por la tradición falocéntrica. Propongo entender su mención a estas mujeres no solo como un renombrar, sino, además, como un

encuentro con lo otro por medio del discurso. De acuerdo con esa disposición, Cixous plantea una genealogía de lo femenino, está en una búsqueda incesante del deseo presente en el cuerpo femenino, deseo silenciado en el discurso directo, pero que emerge con la escritura. Ella tiene el propósito de resignificar cómo lo femenino se asimila en el lenguaje, muchas veces, como un otro inadecuado. Un ejemplo que deja claro cómo la marca discursiva puede determinar la función del “objeto” nombrado, y digo intencionalmente objeto, porque esta marca discursiva cosifica el significante indeterminado y lo fuerza a “ser”, algo que también menciona en “Salidas”:

En el límite el mundo del «ser» puede funcionar excluyendo a la madre. No hay necesidad de madre —a condición de que exista lo maternal: y entonces es el padre quien hace de —es— la madre. O la mujer es pasiva; o no existe. Lo que ocurre es impensable, impensado. Es decir, evidentemente, que la mujer no está pensada, que no entra en las oposiciones, no forma pareja con el padre (que forma pareja con el hijo). (Cixous, 1995, p. 15)

De modo que, el lenguaje metafísico, que se funda en el falocentrismo, cosifica lo que nombra con el propósito de imponerle una función constitutiva y esencial. Lo nombrado termina en la categoría del “ser” (cuyo opuesto es el devenir “siendo”), que va hacia un lugar marcado por el camino de la generación y sigue los mismos pasos que la metafísica le exige continuar. Por el contrario, la mujer, lo que no ha sido explorado aún y debe hacerlo por sí misma, es presentada por Cixous como aquello con la capacidad de diferir las oposiciones. Es decir, si el ser y el devenir son opuestos en un sentido teleológico, la oposición que le es “opuesta” es el diferir. La contradicción se erige, así, como la encarnación de la ambigüedad; la escritura se abre a la posibilidad de ser interconectada, algo que se sustenta en la relación uno con el otro. El diferimiento se introduce en esa reflexión sobre los binarios y la dialéctica, pero el desarrollo de dicho diferimiento se da, en términos dialécticos, con la apropiación de los modelos

de vida (mujeres) mitológicos que ella renombra y describe. Por lo tanto, en este ejercicio reconoce todas las “otras” que la habitan, aquellas que permanecen en su lenguaje, pero que siempre fueron escritas por el falogocentrismo, la lleva hacia el lugar que tiene su cuerpo ante la escritura. Ella, ahora, se encamina hacia el desvelamiento de su propia incertidumbre, de su misterio, de sus temores y vulnerabilidades. En su discurso encontramos, no solo adjetivos, sino comportamientos y deseos; porque, frente a la incertidumbre, siempre hay escritura.

Por otra parte, la genealogía y rescate de estos arquetipos no es algo que haya iniciado Hélène Cixous, por supuesto, porque, incluso, desde Cristina de Pizán en *La ciudad de las damas* (1405) ya vemos un ejercicio de refundar el *logos* a partir de los cuerpos que han sido silenciados. El objetivo de Cristina de Pizán también fue el de reivindicar el papel que la mujer ha tenido en la historia mitológica, mientras que, al tiempo, para fundamentar esa actitud reactiva, debió cuestionar la construcción de la figura femenina en la filosofía y en la literatura.⁶ En efecto, la autora notó que, para resignificar su discurso, era necesario desarmar las preconcepciones. A su vez, aunque Cixous mantenga un diálogo con la tradición filosófica y literaria, como ha señalado Marta Segarra, “las múltiples referencias intertextuales”, sin duda, son “a veces ocultas o veladas, que incluye la escritora y constituyen un cuerpo textual con un peso específico en la composición de sus ‘ficciones’” (Hernández Piñero, 2011, p. 168). Aunque no es claro en los ensayos que citamos si Cixous leyó a otras autoras como Virginia Woolf o Sor Juana Inés de la Cruz, aun así, es imposible no notar cómo su ejercicio reivindicativo del cuerpo femenino, de su deseo y su experiencia en el mundo, tiene vasos comunicantes con proyectos anteriores que buscan rastrear una

6 De Pizán lo afirma de la siguiente manera: “Me propuse decidir, en conciencia, si el testimonio reunido por tantos varones ilustres podría estar equivocado” (De Pizán, 1995, p. 64).

escritura por fuera el canon falocéntrico y condescendiente de Occidente. Si seguimos a Woolf, por ejemplo, en *Una habitación propia* (1929), vemos que en estos proyectos hay una preocupación por entender la escritura como un ejercicio que necesita de lo comunitario; todo texto y experiencia creativa se beneficia del acoplamiento y de la intertextualidad:

Porque las obras maestras no son realizaciones individuales y solitarias; son el resultado de muchos años de pensamiento común, de modo que a través de la voz individual habla la experiencia de la masa. Jane Austen hubiera debido colocar una corona sobre la tumba de Fanny Burney, y George Eliot rendir homenaje a la robusta sombra de Eliza Carter, la valiente anciana que ató una campana a la cabecera de su cama para poder despertarse temprano y estudiar griego. Todas las mujeres juntas deberían echar flores sobre la tumba de Aphra Behn, que se encuentra, escandalosa pero justamente, en Westminster Abbey, porque fue ella quien conquistó para ellas el derecho de decir lo que les parezca. (Woolf, 2021, p. 125)

En aquella experiencia de la masa, de lo comunitario, creo que está el valor del ejercicio reivindicativo de Cixous y las autoras que menciono. La propia Woolf aquí le da un atributo y una acción a la rutina de las escritoras que le precedieron, además, prescribe un poco la actitud que debieron tener las escritoras anteriores que pudieron publicar gracias a las antecesoras. Reitero, aquí no solo vemos un homenaje, vemos la reconstrucción discursiva de los esfuerzos históricos de las mujeres para que pudieran decir las cosas como quisieran, como desearan hacerlo. Entonces, si la búsqueda de un lenguaje que interpele al cuerpo es el punto de partida —y llegada— de todo proyecto genealógico que pretende desvelar cómo estas escrituras han sido posibles, ello se debe al hecho de que, sin duda, aunque se necesita de la conexión con el otro, con otras voces e intenciones, la escritura hasta la época de Cixous (sin excluir nuestra actualidad, teniendo en cuenta que muchos desean que lo otro siga sometido y callado) era algo que

debía hacerse en secreto. El deseo debía construirse a partir de diseminaciones, de suplementos, de ocultamientos: la ausencia es el registro material de aquellas escrituras (otros) que autoras como Cixous o Woolf no quieren que olvidemos.

LA ESCRITURA: IMAGINACIÓN, GENEALOGÍA, VULNERABILIDAD

En la escritura está todo lo que imagino. Todas las imágenes que construyo y entrelazo; la escritura es la trama, es la ilación de metonimias; es el hacer del cuerpo y el deseo por hacer, por decir. En la escritura hay deseo y vulnerabilidad. Hay una fuerza que atraviesa mis sentidos y hace que mi imaginación cree nuevas trenzas y relatos; a buscar en lo nombrado (la certidumbre) los puntos de fuga, lo que no puedo decir de mi cuerpo, el límite de lo real. La escritura es sobrecogimiento, es una fuerza que atraviesa el cuerpo para desarmarlo y que hace posible que diga, por sí mismo, que imagine y despliegue, toda su vulnerabilidad, como menciona Marta Segarra, Cixous: "... transpone sus circunstancias vitales (o lo que llama en varias ocasiones sus "heridas inaugurales") en textos que mezclan poesía y ficción ..." (2018, p. 80). Este procedimiento le permite tratar aquellos temas que la interpelan, que aluden a su experiencia; lo propio de sí misma. De modo que, la escritura acontece cuando el cuerpo busca respuestas desde sí mismo, como una dialéctica, como una tensión entre la certeza y lo desconocido. Así, surge el conocimiento como negatividad, se retorna al cuerpo, lo imagina, lo vive, lo escribe:

En cuerpos: las mujeres son cuerpos, y lo son más que el hombre, incitado al éxito social, a la sublimación. Más cuerpo, por tanto, más escritura. Durante mucho tiempo, la mujer respondió con el cuerpo a las vejaciones, a la empresa familiar-conyugal de domesticación, a los reiterados intentos de castrarla. La que se mordió diez mil veces siete veces la lengua antes de no hablar, o murió a causa de ello, o conoce su lengua y su boca mejor que nadie. Ahora, yo-mujer haré estallar la Ley: de aquí en adelante, se trata de un estallido posible, e ineluctable; y que debe producirse de inmediato, en la lengua. (Cixous, 1995, p. 58)

Ahora, Cixous nos confronta con la expresión de un cuerpo que habla y hace “cuerpo”. Un cuerpo que al enunciarse estalla, se hace posible como fuerza que se resiste al lenguaje normativo, cosificante. Somos testigos de un juego entre la imaginación y la fábula; cuando el lenguaje se mezcla con la imaginación y no con la significación, surge el discurso literario, es decir, un conocimiento sobre el cuerpo mismo y la experiencia de ser cuerpo; es un discurso epistemológico dialéctico: no define.

Sin embargo, es importante que la formulación de este discurso epistemológico dialéctico, que a su vez es un lenguaje de la imaginación, se enmarque teóricamente como un proyecto filosófico que busca retar a la jerarquía del falogocentrismo, que ha sido posible gracias al establecimiento de la metafísica como sistema de clasificación binaria. De modo que, cuando planteo una “no definición”, a través de la escritura, estoy pensando en un rescate de la ambigüedad del cuerpo: hay que retomar su bastardía y su alteridad. Por ende, no se puede reflexionar sobre un ejercicio como el de Cixous, que reta a las jerarquías, sin tratar de vincular su proyecto con otras autoras que han problematizado la diferencia sexual, el cuerpo y la escritura desde la dislocación del lenguaje falocrático, ya que, como afirma Rosi Braidotti (2000): “La responsabilidad y el posicionamiento van juntos” (p. 199), lo que implica siempre una necesidad de encontrar los vínculos que entrelazan al pensamiento de autoras como Cixous, con filósofas y escritoras posteriores. Es decir, pensar en la escritura como un lenguaje de la imaginación, un discurso que permanece vinculado con el cuerpo termina siendo un ejercicio en el que construimos genealogías.

Como vimos en el apartado anterior, la genealogía que propone Cixous en *Salidas* fue solo un “posible” punto de partida, cuyo recorrido nos lleva hacia lo inexplorado. Escribir la vulnerabilidad del cuerpo es superar las premisas y los esquemas fijos de la representación, por lo que, la escritura como aquello que es cuerpo y que explora lo desconocido busca puntos de partida

que nos arrojen hacia la incertidumbre. Así, al reflexionar sobre aquel recorrido que lleva hacia el enigma, se torna indispensable hablar de autoras como Rosi Braidotti y Adriana Cavarero, pues existe en ellas una “...búsqueda de puntos de salida” que, por supuesto, siempre requieren de una mimesis y esto es algo que “...influye en el modo en que yo veo que permiten salir de las premisas falogocéntricas” (Braidotti, 2000, p. 200). El trabajo de estas autoras pone en tensión a la metafísica y supera los límites impuestos por el lenguaje falocrático, puesto que se resisten a la metáfora como traslación y proponen una forma de pensar al discurso, o al cuerpo, en el que se destaca su ambigüedad.

Continuar con la propuesta de Cixous implica, además, un rescate de la vulnerabilidad, así como una invitación no solo a ser-uno-con-el-otro, sino a ser vistos como el otro. Por ello, la reflexión sobre el cuerpo femenino se da como lo inexplorado, lo que no ha querido conocerse, pero sí significarse. Entonces, ante aquella invasión simbólica, el cuerpo (femenino) resiste desde el imaginario que ellas mismas construyen de sus cuerpos, porque, para Cixous: “...la mujer se da siempre en varios lugares... En la mujer coinciden la historia de todas las mujeres...” (2004, p. 29). La supervivencia de la escritura, la del cuerpo, solo es posible cuando el robo se efectúa: ¿qué ocurre cuando a un cuerpo le han robado su materialidad y su dimensión simbólica? Queda despojado de existir, incluso, dentro de la imaginación porque siempre está forzado a ser una imagen retratada por el falogocentrismo. En síntesis, destaco el trabajo de Cavarero (1995) en *In spite of Plato*, libro en el que *roba*, una serie de figuras míticas, como Deméter o Diotima, entre otras, de manera arbitraria, con el propósito de replantear de qué forma se ha representado lo femenino desde la filosofía o la tradición literaria. De paso la autora describe con especialidad su elección de estas figuras como algo que se dio a modo de una atracción intuitiva, de un vínculo que forjó con ellas y que me recuerda a una relación, por supuesto dialéctica, entre un cuerpo y un discurso que se entrelazan con la lectura, con el

ejercicio de explorar lo que ha sido ignorado, porque “...escribir el cuerpo significa, para Cixous, desvelar un continente negro que no es ni negro ni inexplorable, como afirmó Freud, sino un inagotable territorio de lo no dicho” (Azaovagh de la Rosa, 2018, p. 11). De modo que una exploración de lo desconocido da cuenta del nacimiento de la incertidumbre. Al nacer, se convierte en un lenguaje lleno de ambigüedades y puntos de fuga.

Nace el deseo por conocer todo lo que no se es, todo lo que no será. Nos olvidamos de la significación como certeza o como prueba de lo existente; la existencia se asume como cercanía a lo todavía desconocido; y para conocer(nos), la escritura se convierte en el camino, en el punto de partida que es el cuerpo y su imaginación activa, en la llegada a un territorio que exploramos para describir causas y efectos; ya no hay necesidad de explicaciones, solo hay escritura (dialéctica). Aceptamos la invitación de Cixous, puesto que se viene a la escritura, nos enfrentamos a la sorpresa y a lo no explorado; lo exploramos con la voz de la incertidumbre y hacemos que nazca en la imaginación, para que el cuerpo cree el discurso literario y en este encontremos un “mundo de búsqueda, de elaboración de un saber, a partir de una experimentación sistemática de los funcionamientos del cuerpo, de una interrogación precisa y apasionada de su erogeneidad” (Cixous, 2004, p. 18). Así, la exploración del cuerpo, el hecho de recorrerlo y decirlo, encontrarlo con la palabra es lo que posibilita que la escritura sea un lenguaje de la incertidumbre; un lenguaje de la imaginación; un lenguaje que crea y recompone el cuerpo; es un espacio en el cual la metafísica y la dialéctica permanecen en sedición porque todos los significados posibles permanecen y anuncian su desaparición al ser enunciados.

Pero como el querer decir es la fuerza y la intención de ser visibles, lo que queda recogido en la superficie del texto, su inteligibilidad, no es más que el conjunto de un deseo por expresarlo todo, incluso, lo que no se pudo decir. Sobre todo, lo que no se pudo decir.

Entre lo dicho y lo que desaparece en el decir, se encuentra el cuerpo. Allí, su vulnerabilidad se hace escritura; y al llegar a la escritura, solo hay sorpresa, descubrimiento, deseo y expresión. La única consistencia es la de mi cuerpo que es dueño de un querer decir y su decir es la incertidumbre.

CONCLUSIÓN

La obra de Cixous es notable por muchas razones: su forma de cuestionar el lenguaje falocrático, su deconstrucción de la metafísica, la preocupación por el cuerpo y la experiencia. Empero, más allá de la evidente riqueza literaria y filosófica de su obra ensayística, veo pertinente reiterar que mucho del valor que noto como su lector se debe, en buena medida, a esa exploración histórica, mitológica y discursiva que hace de lo femenino en la cultura occidental. De hecho, dicha exploración es necesaria para su comprensión del cuerpo y la escritura, exploración que concluye en un ejercicio de interpretación del mundo desde la experiencia, que nos ayuda a cuestionar las lógicas patriarcales de nuestros sistemas discursivos y conceptuales. En retrospectiva, considero que la propuesta de Hélène Cixous hace evidente, al menos en términos de este trabajo, un discurso epistemológico dialéctico que no le teme a la contradicción como proceso con el que podemos crear significado. Su ejercicio literario busca encontrarse con la incertidumbre para cuestionar lógicas y “verdades” que tienen como fundamento al discurso, que es el mismo elemento con el que construimos cualquier ficción. Los ensayos trabajados son una apertura crítica y filosófica a lo que implica desmarcarse de las tradiciones que hacen del cuerpo lo esencial, lo que puede siempre ser descrito o definido con el lenguaje.

REFERENCIAS

Aristóteles. (2014). *Metafísica*. (M. L. Alía Alberca, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

- Aristóteles. (2016). *Poética*. (A. Villar Lecumberri. Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2014). *Retórica*. (A. Bernabé, Trad.). Alianza Editorial.
- Azaovagh de la Rosa, A. (2018). Hélène Cixous: “La escritura del cuerpo”. *Revista de Filosofía*, 37, 1-11. Universidad de Murcia. Disponible en: <https://digitum.um.es/entities/publication/b1a8a416-9e9f-47c8-8969-b6cc17e51e55>
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. (A. Bixio. Trad.). Buenos Aires: Paidós
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo.”* (A. Bixio. Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Carson, A. (2007). Ensayo sobre aquello en lo que más pienso. En *Hombres en sus horas libres* (Jordi Doce, Trad.). Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Cavarera, A (1995). *In Spite of Plato*. (S. Anderlini-D’Onofrio y A. O’Healy, Trans.). Nueva York: Routledge.
- Cixous, H., y Clément, C. (1975). *La Jeune Née*. París: Union Général d’Édition.
- Cixous, H. (2004). La risa de la medusa. En *Deseo de escritura* (L. Tigero, Trad.). Barcelona: Reverso Ediciones SL.
- Cixous, H. (1975). *Le Rire de La Méduse*. París: Éditions Gallimard.
- Cixous, H. (2004). La venida a la escritura. En *Deseo de escritura* (L. Tigero, Trad.). Barcelona: Reverso Ediciones SL.
- Cixous, H. (1995). Salidas. En *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura* (A. M. Moix, Trad.). Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1994). La différance. En *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, Trad.). (pp. 37–62). Madrid: Catedra Ediciones.
- De Pizán, C. (1995). *La ciudad de las damas* (M.-J. Lemarchand. Ed.). Madrid: Ediciones Siruela.
- Hernández Piñero, A. (2011). Hélène Cixous: la escritura como deseo de alteridad. *DOAJ (DOAJ: Directory of Open Access Journals)*, 17. <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7213/9117>.
- Le Guern, M. (1976). *La Metáfora Y La Metonimia*. (A. de Gálvez-Cañero y Pidal, Trad.). Madrid: Ediciones Cátedra.

- Pérez Fontdevila, A. (2017). *Un común singular. Lecturas teóricas de la autoría literaria*. Universidad de Barcelona. Recuperado de: https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2017/hdl_10803_402398/apflde1.pdf
- Segarra, M. (2018). Vida y verdad: autobiografías de Hélène Cixous. *Signa: Revista de La Asociación Española de Semiótica*, 27, 75-91. <https://doi.org/10.5944/signa.vol27.2018.21849>