

# Capítulo 4

## Deconstruyendo los discursos del género en la traducción. El *Fedro*, «La farmacia de Platón» y el nacimiento de la escritura diseminada

 Núria Molines Galarza  
nmolines@uji.es  
Universitat Jaume I

**Resumen:** A través de una lectura de la «La farmacia de Platón», de Derrida, y del *Fedro* de Platón, se llevará a cabo un desarrollo crítico de las metáforas de lo masculino y lo femenino anudadas en torno a la escritura y la traducción. Valiéndonos de la crítica deconstructiva y del concepto lacaniano de «goce» (*jouissance*), abordaremos cómo la dicotomía escritura fértil/diseminada se ha trasladado a la concepción clásica de la traducción. Analizaremos las reverberaciones que tiene este marco metafórico y teórico para nuestra disciplina. Concluiremos, siguiendo los planteamientos derridianos, que una crítica al binomio jerarquizante escritura fértil/diseminada trasladado al de original/traducción no pasa por invertir las posiciones, sino por detectar los puntos de fuga entre ambos compartimentos supuestamente estancos. Con esta crítica se pueden explorar posibilidades emancipatorias y éticas para la traducción que la reconozcan como espacio de agencia, creación y cambio en los polisistemas de llegada.

**Palabras clave:** deconstrucción, Derrida, traducción, escritura, goce.

### 4.1. Deconstrucción, traducción y binarismos

Dentro de la filosofía, la deconstrucción es un marco epistemológico privilegiado para pensar la traducción. Jacques Derrida inicia su andadura filosófica, precisamente, con su traducción de la obra de Husserl *L'origine de la géométrie*. A su vez, la traducción estará presente en gran parte de su obra, principalmente en: «Freud et la scène de l'écriture» (1966/1967a), *Positions* (1967-1971/1972b),

«Moi — La psychanalyse» (1979/1987a), «Fors: les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok» (1976), «Survivre. Journal de bord» (1979/1986), *L'oreille de l'autre (otobiographies, transferts, traductions)* (1979/1982), «Des Tours de Babel» (1980/1987a), *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (1982-84/1987b), «Lettre à un ami japonais» (1983/1987a), «Traditions, transferts, traductions» (1985/2020), *Schibboleth. Para Paul Celan* (1984/1986), «Fidélité à plus d'un» (1996/1998) *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996) o «Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?» (1998/1999).<sup>1</sup> Para Derrida, pensar la traducción es pensar su propio campo, ya que considera que «el origen de la Filosofía es la traducción, la tesis de la traducibilidad» (Derrida, 1982, p. 159).<sup>2</sup> Es decir, que dar por sentada la posibilidad de una traducción, de la equivalencia sin resto, es el origen de la filosofía occidental, cuya metafísica el francés se plantea deconstruir y problematizar a lo largo de su obra. Así, se le considera el filósofo traductor por excelencia, el gran filósofo de la traducción (Jihad, 2004, p. 191).

Valerse de la deconstrucción para repensar y cuestionar los discursos que se articulan alrededor de la traducción tiene un potencial que ya se ha explorado en el campo de la traductología —de la mano de autoras como Arrojo (1993, 1998, 2012a, 2012b); Dizdar (2006, 2011); Boulanger (2002); Broeck (1988); Carreres (2004); Davis, (2001); Foran (2016); Ferreira y Ottoni (2006), Koskinen, (1994, 2000, 2018); Jordà (2016) o Molines Galarza (2014, 2021); Siscar y Carneiro 2000; Siscar, 2015; Vidal Claramonte, (1989, 1995, 1998, 2005)— y que puede seguir rindiendo frutos si se profundiza en otros ámbitos de su obra que quedan por explorar.

Uno de los fundamentos que atraviesa la obra derridiana y que tiene especial relevancia para pensar la traducción es su afán por deconstruir los binomios jerarquizantes que han regido el pensamiento occidental. Estos son los que ha empleado la tradición metafísica para articular el mundo de manera binaria, con preferencia siempre por el primer elemento y subordinando el segundo. Un claro ejemplo sería el de masculino/femenino, un par que arrastra su distribución jerárquica a muchos otros, o, como se verá en el análisis, el de voz y escritura. El binarismo que ha empleado la metafísica occidental entroniza lo masculino y todos aquellos elementos que metafóricamente se sitúan de ese lado del binomio, mientras que relega a la faz secundaria todo lo que se conceptualiza como femenino. Esa ordenación simbólica se filtra también en las dicotomías original/traducción, autor(a)/traductor(a): la traducción ha estado siempre en el orden alegórico de lo femenino (Arrojo, 2012; Chamberlain, 1988; Godayol, 2008), como aquello que reproduce, que ha de ser fiel, que ocupa una postura invisible, que no tiene voz propia y opera a la sombra del original-padredador de sentido.

---

<sup>1</sup> Para remarcar la destacada presencia de su pensamiento de la traducción no solo en una fase de su desarrollo filosófico, se ordenan los textos de manera diacrónica, según fecha de escritura. Entre paréntesis se indica la fecha original del texto y a continuación su fecha de edición para que pueda consultarse en el apartado de referencias.

<sup>2</sup> «L'origine de la philosophie, c'est la traduction, la thèse de la traductibilité».

En este trabajo, problematizaremos el marco metafórico de los discursos de género anudados al concepto traducción a través de una operación deconstructiva. Ejecutar ese desplazamiento conceptual y repensar sus contornos nos permite sacarla de la posición de secundariedad a la que se la relega y, por ende, modificar la postura de quienes traducen. Deconstruir un binomio nunca pasa por invertir los órdenes: eso ahondaría en la brecha binarista (Derrida, 1972b, p. 30). Así, lejos de pretender «masculinizar» la tarea traductora, se demostrará que, aunque esté enclavada en metáforas femeninas, la tarea que se le ha exigido tradicionalmente es totalmente masculina, fálica: una búsqueda de sentido único, de verdad y autoridad, de imposición de la ley, de la «prisión del lenguaje normal» (Ortega y Gasset, 1983, p. 434). Por su parte, la obra (literaria) original, aunque ocupe una posición masculina con respecto a la traducción —autoridad, fuente de sentido, origen—, en sí misma es un tipo de escritura que encaja más con la lógica femenina.

Para ahondar en esta problemática, a su vez, nos valdremos del marco conceptual que Lacan (2006) despliega con las nociones de goce fálico y goce femenino, que nos servirán para complementar la reflexión derridiana con una demarcación de las implicaciones de la postura fálica y la postura femenina, simbolizadas en la noción de goce. Este recurso conceptual es pertinente en un marco deconstructivo por la tensión productiva que hubo entre Lacan y Derrida a lo largo de sus respectivas carreras. Derrida siempre estuvo interesado en el marco psicoanalítico, principalmente en la obra de Freud, y fue un gran lector tanto de este como de Lacan, aunque en ocasiones adoptara posturas críticas propias de la lectura deconstructiva (Derrida, 1980). El vínculo de Derrida con el psicoanálisis es originario y fundamental, como con la lengua materna, y por ende, nunca deja de ser complejo (Major, 2002, p. 166). Así, los roces que surgieron entre ambos pensadores no pueden ser óbice para intentar hacerlos dialogar —como han hecho trabajos recientes (Hurst, 2008)— y desactivar algo de esa transferencia negativa que hubo en las lecturas que se hicieron. A veces, un desencuentro teórico no viene tanto por el contenido, sino por la posición que se quiere ocupar: «En la disputa más o menos tácita que se estableció entre ambos, hay todo un borde donde priman cuestiones del orden de lo especular y del prestigio que, como sabemos, aspiran al lugar nunca compartido del narcisismo» (Fruccella, 2015, p. 218). Por tanto, hay una operación de traducción que ha de ponerse en marcha entre ambas lenguas, la lacaniana y la derridiana; en este trabajo, intentaremos llevarla a cabo, como se ha apuntado, introduciendo la cuestión del goce y la diferencia sexual que esta encarna para repensar la escritura y la traducción con marcos derridianos.

## 4.2. Apuntes metodológicos y objetivos

Para pensar en las metáforas en las que se ha enmarcado la traducción y poder operar una crítica deconstructiva de los discursos de género que se articulan a través de ellas, primero es necesario dar un paso atrás y pensar en el lugar que ha ocupado la

escritura en el pensamiento occidental. Para ello, el corpus de análisis se centrará en un texto clave de Jacques Derrida, «La pharmacie de Platon» (citado aquí PH) (Derrida, 1972, pp. 77-95). Este texto es fundamental para analizar la posición clásica de la escritura en el pensamiento filosófico porque aborda el texto inaugural de la filosofía occidental al respecto, el *Fedro* de Platón (citado aquí FED) (1986, pp. 289-413). En este diálogo platónico, el filósofo ateniense, mediante la presentación del mito de Thamus y Theuth, pronuncia la condena que acompañará a la escritura hasta el pensamiento contemporáneo. Por tanto, no es baladí que Derrida eligiese este diálogo como espacio de lectura crítica hacia la postura de la escritura por oposición al habla. Además, el *Fedro*, como señala Emilio Lledó en la introducción a su traducción de esta obra,

expresa con mayor fuerza y originalidad la modernidad del pensamiento platónico que el mito de Theuth y Thamus con el que concluye el *Fedro*. En él se plantea el problema de la relación entre escritura y memoria, entre la vida de la voz, tras la que siempre hay un hombre que pueda dar cuenta de ella, de su sentido y justificación, y la indefensión de las letras en las que transmite su mensaje (FED, p. 302).

Nuestro análisis de los textos, el derridiano y el platónico, se llevará a cabo con una macrometodología que se encuadra en el análisis crítico del discurso (Saldanha & O'Brien, 2014, p. 16). Como este es un término en el que caben muchas teorías y prácticas, y no tanto una metodología concreta en sí (Fairclough 2003, 2010), se definirá su aplicación con un marco epistemológico deconstructivo, una apuesta híbrida que va en línea con el actual *outward turn* que están adoptando los Estudios de Traducción (Bassnett & Johnston, 2019). La mirada deconstructiva, por su naturaleza, se aleja de la noción de método cerrado: «La deconstrucción es inventiva o no es; no se contenta con procedimientos metódicos, abre un pasaje, marcha y marca; su escritura no solo es performativa, sino que produce reglas —otras convenciones para nuevas performatividades» (Derrida, 1987a, p. 35).<sup>3</sup> Que la deconstrucción no sea un método cerrado no es óbice para considerarla un acercamiento riguroso y ético a los textos, precisamente porque no da por sentado que hay un *único* sentido encerrado en ellos. La imposibilidad del sentido cerrado de la obra es precisamente su motor de lectura e interpretación, un trabajo hermenéutico que, para Derrida, nunca debe pasar por alto la responsabilidad interpretativa ni «convertir la lectura de los textos en un juego abierto a la más extravagante de sus interpretaciones» (Vidal Claramonte, 2005, p. 5).

A su vez, en este análisis, habrá que tener en cuenta que los textos derridianos se zafan del impulso de cerrar la lectura no solo con lo que el filósofo predica en su teoría, sino también por medio de la forma de su propia escritura; una escritura con un «alto grado de isomorfismo entre lo que se dice y las estrategias de escritura

---

<sup>3</sup> «La déconstruction est inventive ou elle n'est pas; elle ne se contente pas de procédures méthodiques, elle fraye un passage, elle marche et marque; son écriture n'est pas seulement performative, elle produit des règles —d'autres conventions— pour de nouvelles performativités».

empleadas para decirlo» (Carreres, 2004, p. 25). Consideramos que abordar los textos derridianos con un marco epistemológico esencialista y alejado de los planteamientos posestructuralistas contravendría la lógica que articula sus obras, como leerlos con lentes que los deformasen.

El principal objetivo de nuestro análisis será topografiar el papel que ha ocupado la escritura en la tradición occidental, en especial, con respecto a la distribución metafórica masculino/femenino. Veremos que se la ha colocado en la faz secundaria del binomio jerarquizante habla/escritura. Vista la posición de la escritura con respecto al habla, se verá un segundo binomio jerarquizante, el que surge de la distinción que establece Platón entre «escritura fértil» y «escritura diseminada». Esta segunda categorización será la que nos sirva para detectar las metáforas de género anudadas a cada tipo de escritura. A su vez, veremos que estas se arrastran a la traducción, por lo que la reflexión acerca de los tipos de escritura será un espacio fundamental para repensar las metáforas del género normalmente aplicadas a la traducción. A continuación, de la mano del concepto de goce lacaniano, dividido en goce fálico y goce femenino, ahondaremos en la deconstrucción de dichas metáforas. Nuestro objetivo ulterior, por ende, será subvertir los marcos metafóricos en los que se mueve simbólicamente la traducción para delinear espacios emancipatorios para su práctica.

### 4.3. Alejarse del centro, diseminarse

Es pertinente empezar el análisis remarcando que en el diálogo platónico con el que trabajaremos, el *Fedro*, se opera un doble desplazamiento con respecto a la noción de «escritura». En primer lugar, el diálogo es una escena que tiene lugar fuera de la ciudad, como apunta Fedro al inicio: «Me voy fuera de las murallas» (FED, p. 309), una primera oposición que no es casual. Desde el inicio del texto ya se está expulsando a la escritura de la *polis*, del centro, de la civilización, del lugar de los ciudadanos (varones) y se la relega al espacio natural, salvaje, de las bestias y todos aquellos que ostentaban la ciudadanía: las mujeres y los esclavos. En segundo lugar, se presenta la problemática a través del mito —de Theuth y Thamus— y no directamente desde la forma dialógica. La escritura no parece merecer la forma dialógica, por lo que se recurre a la forma mítica para hablar de ella.

Si bien durante el diálogo también departen acerca de otros asuntos, dado el propósito de este análisis, me centraré únicamente en el mito de la escritura, una historia que, según dice Sócrates en el texto, oyó «de los antiguos, aunque su verdad solo ellos la saben» (FED, p. 401). Relata así que el dios egipcio Theuth, identificado con el ave Ibis, fue quien descubrió «el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados y, sobre todo, las letras» (FED, pp. 401-2). Este dios le presentó al rey Thamus sus hallazgos para que pudieran estar a disposición de todo el pueblo egipcio; el monarca consideró que tenía que juzgar su utilidad. Cuando llegó el turno de exponer las virtudes de las

letras, Theuth las presentó así: «Este conocimiento, oh, rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría» (FED, p. 403). Thamus, una vez ha escuchado las alabanzas que el «padre de la escritura» le regala a esta nueva herramienta, la juzga con gran severidad. La escritura, como injerto, muleta o artificio, producirá olvido en las personas, que perderán la capacidad de la memoria:

¡Oh, artificiosísimo Theuth! [...] Tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio (FED, pp. 403-4).

Se ve aquí, en primer lugar, cómo actúa la ambigüedad de término «fármaco» (*phármakon*), que, en griego, es tanto «remedio» como «veneno». Para Theuth, la escritura es un remedio para la memoria; para Thamus, el veneno que acabará con ella. La escritura no es una unidad, es varias cosas contradictorias al mismo tiempo. A su vez, se observa aquí cómo se va perfilando —por voz del rey, de la autoridad— el prejuicio hacia ella: esta es algo externo que nos hace acceder al pensamiento «desde fuera» y no «desde dentro» —se entiende, desde la voz, la *phoné*, que, conserva un lazo esencial con el logos, ya que la conciencia se funda en la posibilidad de la viva voz (Derrida, 1967b, p. 14)—. Según Thamus, aquellos que memoricen gracias a esa muleta externa no serán sabios de verdad, sino sabios en apariencia.

Una vez Sócrates termina la narración del mito, Fedro y él reflexionan sobre este; así, el maestro afirma que es del todo ingenuo considerar que, al dejar algo por escrito, queda en firme: la palabra escrita no es más que un recordatorio (FED, p. 404). En ese sentido, la equipara con la pintura (como re-presentación de la realidad, signo o imagen en vez de la realidad misma). Así, incluye una reflexión que será fundamental: «[...] sus vástagos [los de la pintura] están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras» (FED, p. 404).

El movimiento por el que Platón equipara las obras de arte con la escritura radica en que ambas participan del mismo tipo de mimesis, copian una realidad que es perfecta (*kosmos noetikós*) y, mediante la copia o la imitación, la llevan al terreno de lo sensible (*kosmos aesthetikós*), un páramo donde no hay vida y donde se está más lejos de la verdad y del saber —véase, del origen—. Platón, partiendo del ejemplo de una mesa, distingue la copia del artesano carpintero y la copia del artista que dibuja una mesa —con respecto a la idea «mesa»—, y considera que la del artista sería la más alejada de la verdad. Esta idea se desarrolla in extenso en *La República* —sobre todo, en los libros II, III y X. En este último delinea así el tipo de imitación en el que incurren los poetas y que sería la que está en juego en la escritura:

Dije que la pintura y en general todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y que se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría [...] Por consiguiente, el arte mimético es algo inferior que, conviviendo con algo inferior, engendra algo inferior. (Platón, 1986a, p. 470).

Este concepto de «imitación de la realidad» o «mimesis» ha tenido una importancia capital para pensar aspectos como la reproducción o la verdad de una obra de arte, y es clave para entender la posición tradicionalmente secundaria de la traducción. Si seguimos viendo alguno de los ataques de Platón contra los poetas, en el libro x de *La República*, encontramos: «Es justo que lo atacemos [al poeta] y que lo pongamos como correlato del pintor; pues se le asemeja en que produce cosas inferiores en relación con la verdad» (Platón, 1986a, p. 473). Como apunta Derrida en su lectura del diálogo:

Así, igual que el modelo de la pintura o la escritura, la fidelidad al modelo, del mismo modo, la semejanza entre pintura y escritura es la semejanza misma: ambas operaciones deben, antes que nada, aspirar a semejarse. Ambas, en efecto, se entienden como técnicas miméticas, el arte, en un principio, determinado como mimesis. (PH, p. 171).<sup>4</sup>

El concepto de «mimesis» clásico que plantea aquí Derrida, uno de los conceptos más antiguos y fundamentales del pensamiento estético —y, aunque ya usado en Homero—, se desarrolla con Platón (Potolsky, 2016). Este concepto —y de ahí su relevancia para este análisis— está muy relacionado con las estructuras jerárquicas de los conceptos de origen/reproducción, habla/escritura, lo ideal/lo material, original/traducción. La mimesis siempre parte de un par, de la relación de original-copia o creación-imitación. Produce una exterioridad de la presencia, la desdobra, la reproduce (Derrida, 1967c, p. 289).

Si se sigue la lectura histórica de este concepto que plantea Tatarkiewicz (2001) se ve que en Platón, a pesar de utilizar el término en diferentes sentidos, a partir de *La República* predominó una concepción de la mimesis como acción propia de las artes y la escritura que consistía en una copia fiel y pasiva de la naturaleza —rasgos que perfectamente se podrían atribuir al concepto clásico de traducción, fidelidad e imitación, no una intervención activa—. En la concepción platónica, la realidad suprasensible es perfecta, pues está en armonía en todas sus partes (es el origen del resto de objetos sensibles que la copian y participan de su perfección). Con Aristóteles, por avanzar con el desarrollo clásico de la mimesis, esta concepción platónica varía sustancialmente. La obra puede y debe mejorar al ciudadano por la vía de la imitación. A su vez, como detalla en la *Poética*, no todas las ramas del arte

---

<sup>4</sup> «Ainsi, de même que le modèle de la peinture ou de l'écriture, c'est la fidélité au modèle, de même, la ressemblance entre peinture et écriture, c'est la ressemblance elle-même: c'est que ces deux opérations doivent viser avant tout à ressembler. Elles sont toutes deux en effet appréhendées comme techniques mimétiques, l'art étant d'abord déterminé comme mimesis».

imitan de la misma manera: «Se diferencian entre sí por tres cosas: o por imitar con medios diversos, o por imitar objetos diversos, o por imitarlos diversamente y no del mismo modo» (Aristóteles, 1974, p. 127). En ambos casos, sin embargo, el objeto imitado, que mantiene una relación reproductiva o de copia del original, se nos presenta siempre como objeto derivado, imperfecto y alejado de la verdad/origen: alejado del centro como fuente de autoridad y sentido.

Como añade Derrida (PH, pp. 171-2), el caso de la escritura con respecto a la mimesis todavía es más grave (a ojos platónicos) que el de la pintura. Las artes imitativas reproducen el silencio del espacio pictórico u escultórico, por lo que si la escritura —que es una representación fonética del habla a ojos del logofonocentrismo (Saussure, 1987, p. 92) — imita la voz, su proceso mimético es todavía más violento, porque le arrebató el sonido a la viva voz. La deja sumida en el reino del silencio; por tanto, se aleja todavía más de la realidad de la palabra hablada; en cierto modo, le quita la vida. No hay que olvidar en este punto la íntima relación, en la metafísica tradicional, de los conceptos de conciencia y habla como presencia a sí (De Peretti, 1989, pp. 30-1; Derrida, 1967b, pp. 89-90). La pintura de la mesa no le hurta a la mesa su voz, pero la escritura sí que arrebató la palabra viva al hablante.

Repasados muy someramente algunos de los matices del concepto clásico de mimesis, retomamos el análisis del *Fedro* —suspendido con la equiparación de la escritura y la pintura—. Del mismo modo que la imagen no puede responder de viva voz (no está presente ni es la cosa en sí), las letras, como cuerpos inertes de la escritura, no tienen voz, no tienen autoridad sobre el sentido como la puede tener aquel que pronuncia algo de viva voz y puede someterse a preguntas al respecto, y contestarlas. Ellas, lejos del origen —del padre como dador de sentido, como origen y simiente—, no pueden defenderse por ellas mismas y pueden circular entre personas de toda clase, entendidas o no. De ahí se entiende fácilmente la oposición del rey Thamus, como figura masculina de autoridad, a la escritura, que problematiza el control que tiene sobre lo dicho.

Con este mito se traza una visión de la escritura que ha pervivido en el imaginario colectivo y en las raíces del pensamiento occidental y que, por lo tanto, ha afectado directamente a la concepción que se tiene y se ha tenido de la traducción. Si la escritura ya es algo ajeno a nosotros, un soporte externo y degradado del pensamiento que ha perdido la conexión con el saber y la verdad que sí tiene el habla, la traducción —texto del texto— todavía estará más descentrada, más lejos de la supuesta verdad de la escritura original.

En el propio diálogo, encontramos otras sutiles marcas que nos siguen hablando de la concepción platónica de la escritura —marcas algo subrepticias, pero que el filósofo francés, en su atenta lectura, logra captar—. Derrida nos alerta de que, al principio del diálogo, Fedro lleva un discurso escrito escondido bajo la ropa, como tratando de ocultarlo (DI, p. 312), como si fuese un secreto que ha de apartarse de la mirada ajena, por pudor, por convención social. Platón identificará la escritura como un mal

de la sociedad, propio de sofistas (los que parecen sabios, pero en realidad no lo son, sino que se apoyan de la muleta de lo escrito para parecerlo); es una cuestión que, como se apuntaba más arriba, está relacionada con la ética, como señala Derrida:

Lo que está en juego es la moralidad, tanto en el sentido de la oposición del bien y del mal, de lo bueno y lo malo, como en el sentido de las costumbres, de la moralidad pública y la buena urbanidad social [...] Esa inquietud moral no se distingue en nada de la cuestión de la verdad, de la memoria, de la dialéctica (PH, p. 91).<sup>5</sup>

Según la concepción platónica, la moralidad de la escritura se nos plantea como una cuestión a la misma altura de temas como la verdad, por sus implicaciones sociales. Derrida incide en el hecho de que se presente la escritura mediante un mito —y no desde el diálogo, desde el *logos*—, como una manera de situarla ya alejada del origen (PH, p. 92). Sin embargo, aquí consideramos que Derrida se deja atrapar por esa mirada binaria que suele criticar, ya que: ¿qué aspectos se elaboran a partir del mito y cuáles a partir del *logos* en el desarrollo de un planteamiento racional? Aunque la distinción clásica entre mito y *logos* haya sido muy estanca y antagónica, como reproduce aquí el filósofo francés, coincidimos con Duch en que el mito no se puede entender como algo radicalmente contrario al *logos*, a la razón, sino que es «otra manera, otra disposición del ser humano para llevar a cabo el ejercicio de la razón. Podríamos decir que lo mítico es el otro de la razón, pero no necesariamente el lado nocturno» (Duch, 2005, p. 11).

Siguiendo con la lectura del diálogo, cabe preguntarse: ¿por qué la escritura es tan contraria a la moral? Para responder a esta pregunta Derrida vuelve a poner de manifiesto el doble juego que desempeña la palabra *phármakon* en el texto («veneno» y «remedio»). Una de las razones por las que la escritura es tan perniciosa a ojos de Platón —por boca de Sócrates— es porque esta escapa al control del padre —padre entendido como la ley, como figura de autoridad y autoritaria que controla el sentido de la palabra, un significado que se pretende único: el que él ha enunciado—. Lo que no tolera el pensamiento platónico es que la palabra escrita pueda estar abierta a la interpretación:

Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no, Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del *padre*, ya que *ellas solas* no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas (FED, p. 405) [la cursiva es mía].

Se ve aquí claramente en qué marco metafórico coloca Platón a la escritura: en el de lo femenino. La palabra escrita no tiene una presencia viva que pueda justificar el

---

<sup>5</sup> «L'enjeu est en bien la moralité, aussi bien au sens de l'opposition du bien et du mal, du bon et du mauvais, qu'au sens des moeurs, de la moralité publique et des bienséances sociales. [...] Cette inquiétude morale ne se distingue nullement de la question de la vérité, de la mémoire, de la dialectique».

sentido, está abierta, como se verá, a la diseminación, a la interpretación, a lo que el otro —benévola o perniciosamente— tenga a bien hacer con ella. Sin embargo, a pesar de la imagen negativa que se plantea de la escritura en este texto, si se quiere hilar más fino, hay que pasar por la distinción que plantea el propio Platón (FED, p. 405) entre dos tipos de escritura: una escritura buena —que llamaremos «fértil»— y una escritura-fármaco. ¿En qué consistiría la aceptable o buena? Sería fecunda, viva, natural, no artificiosa; ni moribunda ni exterior, la que representa, como reflexionan Sócrates y Fedro:

Sócrates: Aquel [discurso] que se escribe con ciencia en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse.

Fedro: ¿Te referes a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo? (FED, p. 406-7).

Por tanto, esa escritura menos perniciosa sería aquella que seguiríamos enmarcando en la de la ley, el poder y el control: sabe defenderse, sabe cómo actuar, sabe de lo que habla. Una escritura que, aunque parte de un espacio femenino, se «masculiniza». En segundo lugar, estaría la «escritura diseminada», aquella que se considera un «fármaco». Para explicar en qué consiste este segundo tipo de escritura, considerada perniciosa a ojos platónicos, el diálogo recurre a la alegoría de las semillas y el sembrador (FED, p. 405-7). Con esta narración, Sócrates diferencia al agricultor que siembra las simientes en la tierra en el momento adecuado para que den frutos, no aleatoriamente, ni por diversión, «no se tomará en serio “escribirlas en el agua”, [...] discursos que no pueden prestarse ayuda a sí mismos, a través de las palabras que los constituyen e incapaces de enseñar adecuadamente la verdad» (FED, pp. 407-8). Como apunta Peretti (1989, p. 41), en este punto del texto se establece una división interesante entre lo serio (*spoudè*) y el juego, la diversión o el placer (*paidia*) —el que planta la simiente según marcan las directrices de la agricultura (lo serio y fértil) y el que las echa al agua para que nazcan narcisos de agua, efímeros e inútiles (lo lúdico y lo infértil)—.

Lo que subyace en esta distinción es la separación de lo «serio» entendido como representación de la verdad y el «juego» entendido como aquello que se sale de la estructura, aquello que no responde a esa pretendida verdad única y absoluta, aquello que no se puede sistematizar, aquello que permite la diseminación del sentido. También aquello que no se puede atrapar: semillas en el agua que se lleva la corriente, con trazos aleatorios e impredecibles. Se detecta fácilmente aquí un paralelismo con las figuras de lo masculino y lo femenino: la escritura asociada con la ley del padre es aquella que siembra una simiente de verdad, seria, dirigida, controlada. De ahí que sea una escritura «fértil». Sin embargo, dentro de una la lógica femenina, la «escritura-fármaco» sería todo diseminación, algo lúdico, desbordante, infértil, abrumador, incontrolable, el placer por el placer, la no-seminación, si tomamos la etimología del término (Kamuf, 2002, p. 88). Una lógica contraria a la reproducción. Así, tendríamos de nuevo un binomio: escritura fértil vs. escritura-fármaco. Esta división entre las dos escrituras lleva a Derrida a plantear que la que

cae en la faz secundaria del binomio es perniciosa por ser, de nuevo, un simulacro de las esencias (PH, p. 187).

De esta manera, argumenta que la tradición filosófica, que en un principio quería distinguir la voz de la escritura, acaba debatiéndose entre dos escrituras y privilegia aquella que prefiere «una traza fecunda a una estéril, una simiente generatriz en tanto que se deposita en el interior, antes que una desperdiciada en el afuera, en pura pérdida: corriendo el riesgo de la diseminación» (PH, p. 187).<sup>6</sup> En esta cita hay que entender que la fecundidad a la que se refiere Derrida, siguiendo las palabras de Sócrates es, precisamente, la relación con la verdad, con la idea *única*, con el significado trascendental. El peligro de la diseminación (de sentido, de verdades, de interpretaciones) que plantea la escritura-fármaco consiste en que se escapa del control (estatal-teórico-filosófico-del-origen-del-centro: de la voz del padre). La escritura del padre *insemina*, mientras que aquella que entra en la lógica de lo femenino, la escritura-fármaco —entendida como la que está al margen de la ley, de la norma, del poder y de la autoridad, del control absoluto sobre el sentido—, *disemina*.

Este tipo de escritura subversiva a los ojos del platonismo será estéril por sí sola (porque no genera nada dentro de la estructura, o no genera para los propósitos que se consideran adecuados según un supuesto discurso filosófico). Por tanto, será desdeñada por ser doblemente simulacro, por ser máscara, por estar alejada de la esencia y entregarse a gozosos juegos lúdicos. La subversión, a su vez, es doble. Por una parte, para la propia estructura, «fármaco» como indecible con dos significados radicalmente opuestos, como encarnación de la ruptura de la unidad. Por otra, porque es la condición de posibilidad para entender la escritura como diseminación, como dispersión del sentido partiendo de un centro no pleno, de un lugar de la estructura donde ya no encontramos ni la verdad única ni el origen absoluto en sí mismo. No olvidemos que «la diseminación representa aquello que *no vuelve* al padre» (1972b, 120).<sup>7</sup> Así, es una apertura, es una llamada a la lectura y a la interpretación.

En este recorrido en paralelo por el texto platónico y el derridiano se ha podido ver cómo Derrida localiza la posición secundaria que ocupa la escritura (por oposición al habla), uno de los soportales teóricos de la metafísica de la presencia. A su vez, una vez vista la secundariedad de esta, hemos podido detectar qué tipo de metáforas se anudan a cada tipo de escritura en la que Platón subdividía este concepto: una de ellas, masculinizada (la «fértil»); la otra, feminizada (la «fármaco»). En el siguiente epígrafe se analizará cómo encaja la posición masculinizada de la «escritura fértil» y la posición femenina de la «escritura-fármaco» o con las posiciones teóricas, metafóricas y prácticas de la traducción. A su vez, se articulará el encaje de dichas posiciones con el concepto lacaniano de goce fálico y goce femenino para ahondar en su deconstrucción.

<sup>6</sup> «Une trace stérile, d'une semence génératrice, parce que déposée au-dedans, à une semence dépensée au-dehors en pure perte: au risque de la *dissémination*».

<sup>7</sup> «La dissémination figure ce qui *ne revient pas* au père».

#### **4.4. De los goces a las escrituras<sup>8</sup>**

Antes de abordar las implicaciones que tiene la distribución metafórica de los dos tipos de escritura que hemos planteado en el epígrafe anterior y su relación con los diferentes tipos de goce (*jouissance*) lacaniano, cabe detenerse en explicitar estos conceptos psicoanalíticos. Dada su complejidad, nos limitamos aquí a dar algunas líneas generales para facilitar la lectura sin entorpecerla con un desarrollo que excedería los propósitos de esta investigación<sup>9</sup> y a resaltar sus afinidades con algunos aspectos de la deconstrucción. Remarcamos desde el inicio que al hablar de la diferencia sexual que instala el goce no se establece una diferencia entre sexos/géneros, sino que se habla de posiciones que pueden adoptar tanto hombres, mujeres (Llevadot, 2022, p. 186) y —añadiríamos—, personas no binarias.

El goce lacaniano se divide en goce fálico y goce (del) Otro/femenino. El fálico es aquel que no atraviesa el cuerpo, sino que pasa por nuestro aparato lingüístico, es el goce del tener, del saber, del poder, está marcado por la ley de la lengua, por el significante (Braunstein, 2006, p. 153). La posición que se deriva de este tipo de goce «se caracteriza por una pretensión de totalidad, de representatividad absoluta, de traducibilidad universal, de complementariedad, de unidad sin fisura» (Llevadot, 2022, p. 187). Por otro lado, tendríamos el goce (del) Otro, el femenino es aquel que no pasa por lo simbólico, por el lenguaje, por la no completitud, es inefable, desmesurado y no medible (Bassols, 2017, p. 73) es el de la «no-toda» (Lacan, 2006, p. 15), de la singularidad del «una por una» (Lacan, 2006, p. 17). Como se ve, la diferencia fundamental entre los dos tipos de goce es que el femenino puede transgredir el orden simbólico del lenguaje, va más allá de la comunicación; así, es ahí donde «se revela la fuerza poética de una palabra que queda más allá de los límites racionales del discurso» (Tornos Urzainki, 2014, p. 179).

Precisamente por estar más allá de lo racional del discurso, este tipo goce, del que se deriva la posición femenina, es el que dinamita el binarismo que establece la lógica fálica y el que «desmiente la pretensión de totalidad típicamente fálica, masculina» (Llevadot, 2022, p. 187).<sup>10</sup> Lo femenino, su goce desmesurado, igual que pasaba con la «escritura-fármaco», es la simiente que se echa al agua, que no tiene intención de hacer brotar nada, es lo lúdico, lo peligroso, lo incontrolable en tanto que no entra en la estructura del sentido único, de la verdad, del lenguaje entendido como comunicación, de la traducción entendida como operación económica de

---

<sup>8</sup> Agradezco a la dra. Shaila García Catalán su inestimable ayuda para profundizar en el concepto de goce lacaniano.

<sup>9</sup> Para una amplia explicación que aborde tanto el goce fálico como el goce Otro/goce femenino, términos complejos y de múltiples ramificaciones que, remitimos, fundamentalmente, al seminario xx de Lacan (2006), a la exhaustiva monografía de Braunstein (2006) dedicada a estos conceptos y la obra de Miquel Bassols (2017).

<sup>10</sup> Bassols llega incluso a aventurar que podría pensarse como una posición neutra, en tanto que sale del binarismo de la estructura que funda la lógica fálica (Bassols, 2017, pp. 43-44).

equivalentes cerrados, medibles, calculables. Sin duda, es un espacio de riesgo y de pérdida de control, de ahí que es «lo femenino lo que se ha querido extirpar, silenciar, porque siempre parece en demasía» (García Catalán, 2021, p. 187). La tradición (fálica) busca acallar ese goce precisamente porque dinamita las pretensiones de universalidad y desafía el imperio de lo calculable (Bassols, 2017, p. 69). Así, la posición femenina del «no-toda», lejos de ser un espacio secundario o subordinado, se puede pensar como un espacio excéntrico donde la apertura, el no-saber, la no universalidad permiten una escritura (femenina/fármaco) que «negocia constantemente, la lógica (¿económica?) del sistema falo-logo/céntrico, recuperando la exterioridad de lo femenino, como aparato deconstructivo del discurso hegemónico» (Tornos Urzainki, 2014, p. 176).

Tras esta clarificación conceptual, si volvemos a nuestra lectura de Derrida, se ha visto que la «escritura fértil» —no tan problemática para Platón— era aquella que insemna una verdad, que no disemina el sentido, que engendra, que encarna la autoridad y el mandato del padre. Una escritura monolingüe, unívoca, logofalocéntrica: totalmente presente, idéntica a sí misma, sin falta, donde la presencia a sí es una unidad indivisa (Derrida, 1967b, p. 67). Podría incluso asimilarse al discurso filosófico tradicional por oposición a la literatura, del que Cixous decía que tenía un vínculo directo con lo falocéntrico y se construía a partir de la subordinación de lo femenino (Cixous, 1995, p. 16), ya que «la filosofía es un discurso que expulsa a la mujer, que la admite únicamente si acepta convertirse en otro, si aprende a hablar el lenguaje de los hombres» (Llevidot, 2022, p. 37). Ya advertía Derrida que el logocentrismo va de la mano del falocentrismo, de ahí que los uniera en su término «falocentrismo», ya que considera que ambos son el mismo sistema (VV. AA., 1973, p. 311). La autoridad del logos/falo, la defensa de la existencia del significado trascendental «asume al tiempo que justifica el orden masculino como punto de referencia privilegiado» (De Peretti, 1989, p. 35). Vemos aquí que ese tipo de escritura encaja perfectamente con la lógica del goce fálico que hemos explicado arriba.

Cabe detenerse ahí un instante, ante ese primer tipo de escritura masculina, fálica, logocéntrica que podría equipararse al discurso filosófico frente a la femenina, más cercana a la literatura. Para Derrida, el origen de la filosofía (falocéntrica) se hallaba en la traducción (Derrida, 1982, p. 159), pero —y aquí habría que hilar más fino para evitar confusiones conceptuales apresuradas— ¿qué tipo de traducción? Como se deduce del análisis y de la equiparación de escritura fértil con discurso filosófico, el tipo de traducción que está en ese origen es una que podríamos llamar fálica, económica: la que pasa por lo puramente lingüístico, por la comunicación, por la posibilidad del traslado de equivalencias perfectas y la asunción del significado trascendental. Enseguida veremos si puede haber otro tipo de traducción que no pase por esa lógica.

En el otro extremo, teníamos la «escritura-fármaco»; la tradición la considera peligrosa y perniciosa. Podría enmarcarse, por oposición al discurso filosófico, a la literatura —no toda, también hay posición fálica en buena parte de la literatura—.

Será la que aquí conceptualizaremos como la escritura femenina, a raíz de lo explicitado arriba con respecto a ese goce (del) Otro/femenino.

Tendría lógica que la traducción, como escritura «secundaria», siempre conceptualizada en marcos metafóricos femeninos, encarnara también esa escritura femenina, ese espacio de goce del Otro y de creación literaria, más todavía cuando lo que traduce son textos literarios, a ojos platónicos, «escritura-fármaco». Que escenificase un desbordamiento, una ruptura de la cifra de la equivalencia, de la universalidad. Pero, tradicionalmente, ¿acaso se le ha permitido alejarse de la voz del padre/original? ¿Diseminarse, lidiar con la imposibilidad, con el no-saber, con la desmesura, con lo que se desborda en el texto literario? ¿Se le permite ser literatura o, bien al contrario, lo que ha sucedido tradicionalmente es que se ha masculinizado, en parte, su labor, como sucedía con ese concepto de traducción que localizaba Derrida en el origen del discurso filosófico?

Como ya se ha elaborado en otros textos (Molines Galarza, 2021) la postura que el polisistema (Even-Zohar, 1979) y la norma —la *normâle*, que decía Lacan (Lacan, 1987, p. 50)— suelen adjudicar a la traducción pasa más por una pretensión de verdad, de sentido único, por darle el papel de la ley, de meter en vereda a un original diseminado, ambiguo, difuso. Aunque al texto literario original se le permita una escritura femenina, diseminada, que violente los contornos de la lengua estándar, a la traducción se le pide que fluya (De Sola, 2011), que encaje en la norma, que no se desborde, que no deje pasar del todo al otro que problematiza los contornos de nuestra casa-lenguaje (Martín Ruano, 2003). De hecho, a título de ejemplo más que ilustrativo del uso de la traducción como elemento de implantación de la ley, no hay que olvidar que se ha usado como terapia de «normativización» frente a la escritura enloquecida de autores como Artaud, a quien se pretendió silenciar haciéndolo traducir (Tomiche, 2019, p. 28); también tenemos los casos de autoras y autores como Nancy Huston, Louis Wolfson y Anna O. (Gwendoline, 2019), que la usaban como terapia. Por tanto, la traducción ha tenido que impostar una postura fálica al tiempo que ocupaba una postura femenina de invisibilidad y secundariedad.

#### **4.5. Conclusiones: deconstruir la traducción fálica, desbordarse en la traducción femenina**

Con la investigación que hemos llevado a cabo, hemos querido problematizar el marco metafórico en el que se ha instalado tradicionalmente a la traducción, véase, el de lo femenino. Gracias a una operación deconstruccionista, con la que se han tematizado los conceptos de «escritura fértil» y «escritura diseminada», y un encaje conceptual con las distintas nociones de goce lacaniano, concluimos que la traducción ha tenido que impostar una postura fálica al tiempo que ocupaba una postura femenina de invisibilidad y secundariedad. Por tanto, una deconstrucción de los discursos metafóricos de lo masculino/femenino aplicados a la traducción que sea realmente emancipatoria no puede limitarse a una inversión del orden jerárquico.

Masculinizar la tarea traductora no solo socava la posibilidad de su espacio literario, creador y de acogida de la otredad, sino que no deconstruye nada, perpetúa las relaciones de poder, pero a la inversa. Además, como se deriva de nuestro análisis, la traducción ya ha vivido anclada en la impostura de esa lógica fálica. Reivindicar una escritura femenina para la traducción, la posibilidad de traducir de manera que se problematicen los contornos de la lengua, partir de una estructura de no-saber, del temblor de la mano, es la única que permite que hagamos literatura, como reclamaba Benjamin (1972, p. 9).

Por tanto, la salida de ese espacio secundario e invisible, si bien a corto plazo puede plantearse con movimientos efectistas que más tienen que ver con masculinizar nuestra tarea, tiene que prescindir de la lógica fálica que se le impone a nuestra labor. Nuestra tarea no sufrirá una transformación de calado si el goce que se sigue moviendo en la traducción es un goce fálico y no uno Otro/femenino, si seguimos normalizando, desliteralizando los textos que traducimos eliminando sus vetas de malestar, esos restos de no-saber, de sinsentido, de lo no sistematizable que son lo más literario del texto y que deberíamos velar por conservar (Lukes, 2019, p. 11)

Por aterrador que resulte moverse en los terrenos del no-saber, del no-toda, del camino sin trazar, de lo desmesurado y lo no medible, solo al transitar esos caminos que hay que inventar a cada paso, que hay que decidir en el sentido fuerte del término —como decisión siempre de lo imposible (Derrida, 2001, p. 303)—, la traducción puede gozar de un espacio abierto en el que (re)crear y reconfigurar su tarea, su capacidad de acción y las políticas que despliega.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1974). *Poética* (V. García Yebra, Trad). Gredos.
- Arrojo, Rosemary (1993). *Tradução, Deconstrução e Psicanálise*. Imago Editora.
- Arrojo, Rosemary. (1998). The revision of the traditional gap between theory & practice & the empowerment of translation in postmodern times. *Translator*, 4(1), 25-48. <https://doi.org/10.1080/13556509.1998.10799005>
- Arrojo, Rosemary (2012a). Deconstruction, psychoanalysis, and the teaching of translation. *The Journal of the American Translation and Interpreting Studies Association*, 7(1), 96-110. <https://doi.org/10.1075/tis.7.1.06arr>
- Arrojo, Rosemary (2012b). Fidelity and The Gendered Translation. *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction*, 7(2), 147-163. <https://doi.org/10.7202/037184ar>
- Arrojo, Rosemary. (2015). On perverse readings, Deconstruction, and translation theory: a few comments on Anthony Pym's doubts. *Tradterm*, 3, 9-21. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9511.tradterm.1996.49890>
- Bassnett, Susan & Johnston, David. (Eds.). (2019). The Outward Turn. *The Translator*, 25(3), 181-188. <https://doi.org/10.1080/13556509.2019.1701228>

- Bassols, Miquel. (2017). *Lo femenino: entre centro y ausencia*. Grama.
- Benjamin, Walter. (1972). Die Aufgabe des Übersetzers. En *Gesammelte Schriften IV-1* (pp. 9-21). Suhrkamp.
- Boulanger, Pier-Pascale. (2002). *Les théories postmodernes de la traduction* [Tesis doctoral sin publicar]. Universidad de Montreal.
- Braunstein, Nestor. (2006). *El goce: un concepto lacaniano*. Siglo XXI.
- Broeck, Raymond van den. (1988). Translation Theory after Deconstruction. *Linguistica Antverpiensia*, 22, 266-288.
- Carreres, Ángeles. (2004). *Cruzando límites. La retórica de la traducción en Jacques Derrida*. Peter Lang.
- Chamberlain, Lori. (1988). Gender and the Metaphorics of Translation. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 13(3), 454-474. <https://doi.org/10.1086/494428>
- Cixous, Hélène. (1995). *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura* (A. M. Moix, Trad.). Anthropos.
- Davis, Kathleen. (2001). *Deconstruction and Translation*. St. Jerome Publishing.
- De Peretti, Cristina. (1989). *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Anthropos.
- De Sola, Juan. (2011). De la fluidez (I-IV). *El Trujamán*. [https://cvc.cervantes.es/trujaman/busqueda/resultadosbusqueda.asp?Ver=50&Pagina=1&Titulo=de la fluidez&OrdenResultados=2](https://cvc.cervantes.es/trujaman/busqueda/resultadosbusqueda.asp?Ver=50&Pagina=1&Titulo=de%20la%20fluidez&OrdenResultados=2)
- Derrida, Jacques. (1962). Introduction à l'Origine de la Géométrie. En *L'origine de la Géométrie* (pp. 3-172). PUF.
- Derrida, Jacques. (1967a). *L'Écriture et la différence*. Seuil.
- Derrida, Jacques. (1967b). *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. PUF.
- Derrida, Jacques. (1967c). *De la grammatologie*. Minuit.
- Derrida, Jacques. (1972a). *La dissémination*. Seuil.
- Derrida, Jacques. (1972b). *Positions*. Minuit.
- Derrida, Jacques. (1980). *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion.
- Derrida, Jacques. (1982). *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*. VLB éditeur.
- Derrida, Jacques. (1986). *Parages*. Galilée.
- Derrida, Jacques. (1987a). *Psyché. Invention de l'autre*. Galilée.
- Derrida, Jacques. (1987b). *Ulysse gramophone*. Galilée.

- Derrida, Jacques. (1996). *Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine*. Galilée.
- Derrida, Jacques. (1998). Fidelité à plus d'un. Idiomes, Nationalités, Déconstructions - Rencontre de Rabat Avec Jacques Derrida, *Cahiers Intersignes 13*, 221-265.
- Derrida, Jacques. (1999). Qu'est-c'est une traduction "relevante"? *Quinzièmes Assises de La Traduction Littéraire*, 21-48.
- Derrida, Jacques. (2001). *Papier machine*. Galilée.
- Derrida, Jacques. (2020). Traditions, transferts, traductions. *ITER*, 2, 1-6. <http://lire-travailler-derrida.org/revue/jacques-derrida-traditions-transferts-traductions/>
- Dizdar, Dilek. (2006). *Translation. Um- und irrwege*. Frank & Timme.
- Dizdar, Dilek. (2011). Deconstruction. *John Benjamins Publishing Company*, 20(1), 31-36. <https://doi.org/10.1075/gest.8.3.02str>
- Duch, Lluís. (2005). Antropología de la interacción entre mitos y logos a propósito de la fenomenología del acontecimiento religioso en el hombre contemporáneo. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, (4), 10-30.
- Even-Zohar, Itamar. (1979). Polysystem Theory. *Poetics*, 1(1-2), 287-310. <https://doi.org/10.2307/1772051>
- Ferreira, Élide & Ottoni, Paulo. (2006). *Traduzir Derrida: Políticas e Desconstruções*. Mercado de Letras.
- Foran, Lisa. (2016). *Derrida, the Subject and the Other*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-57758-0>
- Frucella, María Laura. (2015). *La cuestión de la letra y la controversia Lacan-Derrida*. [Tesis doctoral sin publicar]. Universitat Pompeu Fabra.
- García Catalán, Shaila. (2021). Demasiada? Mujer-es. La femme feu en *Ema* (Pablo Larraín, 2019). *Shangrila*, 38-39, 186-214.
- Godayol, Pilar. (2008). Derrida y la teoría de la traducción en femenino. *DeSignis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica (FELS)*, 12, 67-74.
- Gwendoline, Aude A. (2019). La traduction-guérison: un aperçu de cette métaphore à la lumière de quelques cas célèbres. *Itinéraires*, 2018-2/3, 0-13. <https://doi.org/10.4000/itineraires.4930>
- Hurst, Andrea. (2008). *Derrida Vis-à-vis Lacan. Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823228744.001.0001>
- Jihad, Khadim. (2004). Derrida, philosophe de la traduction. *Europe*, 901, 191-201.

- Koskinen, Kasia. (1994). (Mis)Translating the Untranslatable. *Meta: Journal Des Traducteurs*, 39(3), 446-452. <https://doi.org/10.7202/003344ar>
- Koskinen, Kasia. (2018). Deconstruction. En *A History of Modern Translation Knowledge. Sources, concepts, effects* (pp. 317-322). John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/btl.142.43kos>
- Koskinen, Kasia. (2000). *Beyond Ambivalence. Postmodernity and the Ethics of Translation*. University of Tampere.
- Kamuf, Peggy. (2002). Derrida and gender: the other sexual difference. En T. Cohen (Ed.), *Jacques Derrida and Humanities. A Critical Reader* (pp. 82-107). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511483134.006>
- Lacan, Jacques. (1987). El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas. En *Escansión I* (pp. 17-72). Paidós.
- Lacan, Jacques. (2006). *Seminario XX. Aun* (Diana Rabinovich, Trad.). Paidós.
- Llevadot, Laura. (2022). *Mi herida existía antes que yo*. Tusquets.
- Lukes, Alexandra. (2019). An aesthetics of discomfort: Nonsense, madness, and the limits of translation. *Translation Studies*, 12(1), 1-14. <https://doi.org/10.1080/14781700.2019.1662838>
- Major, René (2002). Derrida, lecteur de Freud et de Lacan. *Études Françaises*, 38(1-2), 165-168. <https://doi.org/10.7202/008398ar>
- Martín Ruano, María Rosario. (2003). Bringing the other back home: The translation of (un)familiar hybridity. *Linguistica Antverpiensia, New Series – Themes in Translation Studies*, 2, 191-204. <https://doi.org/10.52034/LANSTTS.V2I.85>
- Molines Galarza, Núria. (2014). La traducción como forma de acontecimiento: notas al margen de lo im-posible en Jacques Derrida. *Linguae*, 1, 251-276.
- Molines Galarza, Núria. (2021). Traducción, literatura y locura: el malestar en el texto traducido. Reflexiones a partir de la deconstrucción. *Impossibilia*, 22, 27-49. <https://doi.org/10.30827/impossibilia.vi22.22931>
- Ortega y Gasset, José. (1983). *Obras completas. Vol. 5*. Alianza.
- Platón. (1986a). Diálogos. IV. *La República* (C. Edgers, Trad.). Gredos.
- Platón. (1986b). Fedro. En *Diálogos III* (E. Lledó, Trad.) (pp. 289-413). Gredos.
- Potolsky, Matthew. (2016). *Mimesis. In Literature Now: Key Terms and Methods for Literary History*. Routledge.
- Saldanha, Gabriela & O'Brien, Sharon. (2014). *Research methodologies in translation studies*. Routledge.
- Saussure, Ferdinand. (1987). *Curso de lingüística general* (A. Alonso, Trad.). Alianza.

- Siscar, Mario & Carneiro, Cristina (2000). Tradução, desconstrução e pós-modernidade. *Alfa - Revista de Lingüística*, 44.
- Siscar, Mario (2015). Jacques Derrida, Lo intraducible. *Mutatis Mutandis*, 8(2), 568-578. <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/issue/view/301>
- Tatarkiewicz, Wladislaw. (2001). *Historia de seis ideas* (F. Rodríguez Martín, Trad.). Tecnos.
- Tomiche, Anne. (2019). Artaud, madness and/in translation. *Translation Studies*, 12(1), 24-35. <https://doi.org/10.1080/14781700.2019.1668842>
- Tornos Urzainki, Maider. (2014). Del goce lacaniano a la escritura femenina: la histerización de la palabra en Hélène Cixous. *Lectora*, 20, 175-190. <https://doi.org/10.1344/105.000002159>
- Vidal Claramonte, María del Carmen África. (1989). Traducción y deconstrucción. *Miscelánea: A Journal of English and American Studies*, 10, 117-120.
- Vidal Claramonte, María del Carmen África. (1995). *Traducción, manipulación, desconstrucción*. Ediciones Colegio de España.
- Vidal Claramonte, María del Carmen África. (1998). *El futuro de la traducción*. Institució Alfons el Magnànim.
- Vidal Claramonte, María del Carmen África. (2005). *En los límites de la traducción*. Comares.
- VV.AA. (1973). *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*. Fayard.