



HAL
open science

Deconstrucción, ley fálica y antropología de la gracia en los mundos hispánicos

Brice Chamouleau

► **To cite this version:**

Brice Chamouleau. Deconstrucción, ley fálica y antropología de la gracia en los mundos hispánicos. *Hispanística XX*, 2025, XLII. hal-04924405

HAL Id: hal-04924405

<https://hal.science/hal-04924405v1>

Submitted on 31 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Deconstrucción, ley fálica y antropología de la gracia en los mundos hispánicos

dans Bénédicte Brémard (dir.), *Consentir, troubler ou déconstruire le genre : vers de nouvelles voies d'émancipation(s) intime(s) dans le monde hispanique contemporain ?*, *Hispanística XX*, num. XLII, 2025, p. 25-50.

Brice Chamouleau, université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis,
Laboratoire d'Études Romanes

brice.chamouleau-de-matha@univ-paris8.fr

Resumen

Este artículo apunta a adentrarse en los roces entre catolicidad y deconstrucción, partiendo del reconocimiento de las relaciones entre el concepto que acompaña la dispersión crítica de los saberes y la teología cristiana en sus reconfiguraciones fenomenológicas del siglo XX. La cuestión está en saber si estudios inspirados en la deconstrucción, que encuentran en última instancia la fundamentación de sus objetos en la palabra, consiguen desactivar o no la herencia metafísica que las cosmovisiones autoritarias del siglo XX hispano –y la primera para esta contribución, la franquista– legaron a las ciudadanías pos-autoritarias y actuales. En efecto, la tradición teológica entrega al derecho constitucional posfranquista una concepción renovada de la individualidad propia de la secular antropología de la gracia, que se enuncia en una aprensión filosófica y una nomenclatura isomórfica con los objetos de los estudios de género. Identificando cómo la catolicidad afecta histórica y conceptualmente la relación que mantienen los estudios de género con su objeto, se trata de precisar las incidencias de la deconstrucción de la ley fálica en espacios críticos «poscatólicos».

Palabras clave: estudios de género, intimidad, deconstrucción, teología, psicoanálisis

Quisiera contribuir a las reflexiones colectivas que reúne el volumen entablando un debate teórico sobre la capacidad que tiene la deconstrucción, en el ámbito hispánico y en particular en el español, para trazar horizontes de emancipación política en temas relativos al género. El recorrido podrá tener incidencias en las descripciones que el hispanismo pueda realizar. No hay duda alguna sobre el interés de la categoría de la deconstrucción, y por ello figura en el título del congreso: como mínimo, permite recordar que todo es construido, es decir que todo puede ser objeto de un desacuerdo lingüístico, y por ende, político –es una vía para enunciar antagonismos políticos. Precisamente por ello, la deconstrucción genera una profusión de conocimientos y saberes críticos en cuestiones relativas al género: si alguna ley moderna u occidental decidió ordenar las vidas afectivas y las sexualidades, la deconstrucción, como discurso sobre los orígenes, aporta una perspectiva historicista centrada en el lenguaje y señala que el reparto de los cuerpos descansa en categorías discursivas y políticas, situadas y que, como tales, son susceptibles de cambio, abriendo vías para subvertir normas y leyes, esbozar horizontes de emancipación individual o colectiva. Coincidiendo con el ocaso de la revolución socialista, la dispersión de los saberes que promete la deconstrucción abrió paso en los años 1970 a voces históricamente subalternas que acceden desde entonces a formas de representación y discursos políticos y públicos, a la posibilidad de designar «*nosotr*s*» inéditos e imprevisibles, cambiantes, después de la estabilidad imputada a la imperante ley moderna fálica.

El ámbito hispánico –y me centraré principalmente en el español, señalando las perspectivas que veo a su extensión trasatlántica– plantea, con todo, una importante dificultad a lo que ha dado en llamarse «French Theory» al viajar la aportación de Derrida a Estados Unidos: ¿pueden sin más los saberes gestados en el singular contexto francés, republicano y laico, ser manejados en el contexto hispánico, español, donde la antropología de la gracia «se resiste a las Luces» para perpetuarse hasta «las mismas puertas de nuestro propio

tiempo¹»? En esos contextos donde la antropología de la gracia ha encauzado una singular actualización del repertorio moderno liberal², es insuficiente «deconstruir» las categorías señalando que son construidas lingüísticamente, porque este gesto encuentra otro idéntico en la catolicidad con que el Estado moderno español legitima sus instituciones, asumiendo éste su anclaje en la teología. Hasta donde sé, no existen contribuciones que acepten adentrarse en esos roces entre texturas de la catolicidad y aparato crítico de la dispersión de los saberes para repensar la historia de la ciudadanía española, y puede que más allá de los territorios gobernados por el Estado español desde su península.

Creo por ello que frecuentar estos derroteros es vía para redibujar los mapas de la radicalidad en las prácticas ciudadanas y con ellas las normas que le dan existencia, también lo es para aquilatar mejor, a mi parecer, qué sucede con lo sexual y el género en los ámbitos culturales y políticos de los que son especialistas quienes participan en el congreso. Hay igualmente de mi parte una atención mantenida a la filología en el acercamiento a estos objetos que suelen explorarse partiendo de las categorías estrictas de las ciencias sociales y políticas, por cuanto hablan de emancipación y reconocimiento. Mi práctica científica de los estudios de género me dio la convicción de que los estudios culturales –y nuestros estudios hispánicos–, cuando trabajan sobre género y sexualidades, mantienen respecto de las ciencias sociales –el derecho, sociología, ciencias políticas principalmente– una dependencia manifiesta. La estructura de los relatos sobre emancipación y reconocimiento, la da el derecho, convirtiendo un problema político sobre el reparto de las voces en mero litigio –los subalternos acaban hablando la lengua de la justicia de quienes los dominan y reparten las posiciones y privilegios; el gesto analítico que no percibe los efectos de la mediación del derecho

¹ Fernando Rodríguez de la Flor, *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2005, p. 299.

² Bartolomé Clavero, *Antidora: antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffrè, 1991; y del mismo autor, «Cádiz: 1812. Antropología e historiografía del individuo como sujeto de constitución», *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 42, 2013, pp. 201-279.

tampoco ve que, queriendo hacerles justicia a aquéllos en los saberes producidos, condena las descripciones a perpetuar el agravio³.

Quisiera centrar la presente contribución en el estudio más preciso del roce entre deconstrucción y catolicidad, entendida como *episteme*, recordando que el propio Derrida no renunció a la metafísica⁴. Hay de hecho un resto de apego teológico en el gesto de la deconstrucción, que cabe explorar para aquilatar mejor cómo esta postura crítica garantiza que los saberes que permite elaborar efectivamente desactivan la matriz religiosa, naturalizante y católica, que sostenía el orden de los cuerpos y deseos que critica. El *gender trouble* de Butler descansa en la teoría de la performatividad del lenguaje de Austin y en la idea de la iterabilidad de los significantes de Derrida, haciendo de la repetición siempre desplazada de los significantes el lugar de un juego con las normas sociales. Con este aparato lingüístico, estas normas sufren una desterritorialización: la ley que rige los cuerpos y las conductas ya no se encuentra en los mismos cuerpos como lo sostenían las ciencias físicas de los Modernos, sino en las palabras; y la metafísica cristiana sostiene exactamente lo mismo desde sus orígenes: el verbo está instalado en el principio divino, la sabiduría divina, y con el verbo o el concepto la materia adquiere consistencia. Con esto, se abre un espacio crítico por explorar, porque las texturas católicas de la modernidad hispánica alteran y desplazan el campo de experiencia que describen los estudios de género con las herramientas

³ Jacques Rancière, *La mésentente : politique et philosophie*, París: Galilée, 1995.

⁴ Françoise Dastur rastreó la presencia de lo teológico en el pensamiento de Derrida, con algunas fórmulas señaladas: « Dieu est le nom de la possibilité pour moi de garder un secret qui est visible à l'intérieur mais non à l'extérieur [car] dès que j'ai en moi, grâce à la parole invisible comme telle, un témoin que les autres ne voient pas et qui est donc à la fois autre que moi et plus intime à moi que moi-même, [...] il y a ce que j'appelle Dieu », citado de Jacques Derrida, « Donner la mort », in Jean-Michel Rabaté et Michael Wetzell (Dir.), *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont 1990*, París: Métailié-Transition, 1992, p. 101-102, por Françoise Dastur, « Déconstruction et théologie », in Danielle Cohen-Levinas (Éd.), *Appels de Jacques Derrida. Précédé de Justices de Jacques Derrida*. París, Hermann, « Rue de la Sorbonne », 2014, p. 169-188. Más allá del estricto apego a alguna instancia divina en el pensamiento del francés, la perennidad de la metafísica en su pensamiento y en la deconstrucción ha sido explorada en Dardo Scavino, *El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica*, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2009, p. 354 y sg. y en Elías Palti, *Arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 230 y sg.

de la deconstrucción. La cuestión está en saber si estudios que se acercan a sus objetos con la deconstrucción, que encuentran en última instancia la fundamentación de sus objetos en la palabra, consiguen desactivar o no la herencia metafísica que las cosmovisiones autoritarias del siglo XX hispano –y la primera para esta contribución, la franquista– legaron a las ciudadanías posautoritarias y actuales. Identificando cómo la secular antropología de la gracia afecta la relación que mantienen los estudios de género con su objeto, de lo que se trata es de precisar las incidencias de la deconstrucción de la ley fálica en espacios críticos «poscatólicos».

Giro lingüístico

Sustituir el fundamento de la desigualdad en los cuerpos por otro en el lenguaje viene a considerar que el sujeto siempre viene precedido de un Logos que dicta una ley que rige su conducta y, como mucho, con la que le toca jugar. Dejo de lado la dimensión lúdica de la parodia, que se relaciona con un cierre del campo político operado por la nueva izquierda a finales de los 1970⁵. Tan sólo señalo que, así las cosas, las palabras butlerianas, con las que el género es devuelto a su dimensión construida en nombre de un principio inscrito en los significantes, repiten la creencia de que la palabra no va sola sino que está instalada en un principio que condiciona la textura de lo dicho. Este logocentrismo arraigado en la French Theory encontró debates ásperos en Estados Unidos en los años 1970, donde el radicalismo constructivista de la deconstrucción encontró otro radicalismo constructivista, el de la tradición cristiana. Este roce, curiosamente, no ha sido explorado en la historiografía sobre la ciudadanía española ni tampoco ha tenido proyección en la academia, y cabe empezar a ponerle jalones, porque tuerce la comprensión de lo que los estudios

⁵ Remito a Elías Palti, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. La parodia que F. Jameson entiende como la práctica política contemporánea (o las performances de Butler), después del final de las utopías revolucionarias, en cuya estela se sitúan los estudios centrados en el análisis de la mera agencia de los sujetos, parte de la premisa de que la política se ha tornado, desde los años 1970 y en el contexto del capitalismo tardío, coextensiva al mercado. Así recortado el campo de experiencia de la política, otro actuar que aquél que se sitúe dentro de un sistema semiótico ya cerrado es impensable.

de género aspiran a explicar. Brevemente, para santo Tomás, figura tutelar del nacionalcatolicismo franquista, del nacionalcatolicismo europeo desde que el neotomismo se convirtió en doctrina oficial de la Iglesia Católica con la encíclica *Æterna Patris* (1879), la materia no es nada, porque se descompone hasta lo infinito siempre que no le dé coherencia unitaria el concepto, la palabra (*con-cipere*, mantener junto). De modo que la metafísica cristiana es desde siempre un constructivismo. Asoman las relaciones estrechas entre deconstrucción y teología, que remiten de manera más amplia a las relaciones entre fenomenología y teología desde inicios del siglo XX: la comprensión fenomenológica de que los saberes sobre el mundo siempre dependen de una conciencia personal que los ordena convierte a la persona en la instancia o el *locus* por el que pasa la lengua, coincidiendo con la idea de la realización humana y finita de la infinitud del misterio divino revelado en la actualización histórica del lenguaje.

Este no es un contexto específicamente hispánico ni español, es occidental y viene asociado al auge neotomista del personalismo cristiano en la etapa moderna, desde finales del siglo XIX y bajo el Papa León XIII, de donde proceden las teorías sobre nacionalcatolicismo –*Los heterodoxos españoles* de Marcelino Menéndez Pelayo es contemporáneo del surgir de este neotomismo⁶. En esta tradición neoescolástica, lo que es primero no es el colectivo «Nación» sino la persona cristiana, que se vale de la «Nación» histórica para desplegarse y realizarse plenamente. No hay persona cristiana sin nación, pero la nación tiene función instrumental respecto de esta entidad metafísica considerada superior, la persona cristiana. El nacionalcatolicismo es así un pensamiento autoritario sobre la civilidad, restringida a una realización comunitaria dirigida por el Estado, legitimada por el aspecto personificante de la vida comunitaria y nacional⁷. Por eso la historia del constitucionalismo español considera

⁶ Para un panorama general del nacionalcatolicismo, remito a Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid: Alianza Universidad, 1992.

⁷ Emilio Serrano Villafañe, «El neoescolasticismo filosófico-jurídico en la actualidad: especial referencia a la Filosofía del Derecho y el Derecho Natural en España», *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, n° 11, 1984, p. 427-553. La referencia es la de un defensor del derecho natural, su contribución se cita

la individualidad constitucionalizada desde la Pepa «esquiva»: la manera como la individualidad precede la comunidad se convierte, en lo político, en mera coartada para una definición y jerarquización autoritarias de las formas de la individualidad en comunidad, una vez entregada la definición de la comunidad nacionalcatólica a las instituciones administrativas del Estado⁸.

Las estrechas relaciones entre neotomismo, personalismo cristiano y fenomenología rebasan sin embargo la cuestión política de los nacionalcatolicismos: con el auge de la filosofía de los valores y de la búsqueda de algún criterio para asegurarles validez, el personalismo cristiano reencuentra la figura central de santa Teresa de Ávila para estabilizar la noción de «alma», en gran proximidad con el concepto de conciencia de la fenomenología, fundamento lúbil del sujeto lanzado subjetivamente hacia el otro con la mediación de la *palabra* – el otro divino, el otro en el mundo, las figuras de la alteridad–, un sujeto que palabra mediante hace suyo el mundo, personificándolo. Dos figuras de este pensamiento europeo serían Edith Stein, asesinada en los campos de exterminio nazis en 1942, y María Zambrano, por ejemplo, también el maestro de ésta, Xavier Zubiri en España. Éstas son las vías por las que la deconstrucción de Derrida, anclada en la fenomenología de Husserl y Heidegger, dialoga con la teología y la fundamentación del logos en una instancia soberana, una deidad, Dios⁹.

Este giro constructivista, centrado en el logos, no emerge por tanto en los albores de la democratización española, es decir en la década de los 1970, a pesar de que la historiografía considere contemporáneos auge de la dispersión de los saberes, deconstrucción o licuefacción de las formas sociales y democratización posfranquista; ya en la década anterior, el Concilio Vaticano II le diera a la

aquí como testimonio histórico de cómo esta corriente filosófica cuenta su propia trayectoria.

⁸ Carmen Serván, «La individualidad esquiva. Subjetividad jurídica y género en el constitucionalismo histórico español (1812-1869)», in Brice Chamouveau (Dir.), *De colonialidad. Perspectivas sobre sujetos y género en la historia contemporánea española*, Madrid, Postmetropolis, 2017, p. 147-200.

⁹ Françoise Dastur, «Déconstruction et théologie», in Françoise Dastur (Éd.), *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*, París: Hermann, 2016, p. 61-83.

comprensión de Dios como lenguaje un alcance doctrinario de gran calado en la teología cristiana y católica, recogiendo innovaciones surgidas en las décadas anteriores. La encíclica *Dei Verbum* (1965) consagra la idea de un Dios que se auto-comunica con la palabra –o mejor dicho, en una traducción más fiel del alemán (la fórmula es del jesuita alemán Karl Rahner), de un Dios que «da de sí» por medio de la palabra y del acto comunicacional¹⁰. Hay aquí materia que explorar para instalar las teorías sobre comunicación de las sociedades posindustriales que penetran en España dentro de una matriz estrictamente católica, ésta que da un giro lingüístico no percibido por la crítica. Pero en España, el giro es, como en Europa, anterior, y *Dei Verbum* tan sólo recoge teorías ya en circulación: lo importa ciertamente Xavier Zubiri, que publica ya en 1942 *Naturaleza, Historia, Dios*, un texto que recoge un cambio paradigmático esencial en las culturas católicas bajo la dictadura. Él considera que organiza el paso de la tradición latina a la tradición cristiana griega, una tradición rescatada en la Europa occidental post-1917 que acoge a los teólogos rusos, que traen consigo los textos de los Padres de la Iglesia escritos en griego, olvidados por los teólogos de la Europa occidental. En vez de pensar una entidad divina estática, cuenta Zubiri, lo que deviene posible con estos textos releídos en griego es pensar la actualidad del ser en el lenguaje: Dios se auto-comunica exteriorizándose por la palabra de manera ejemplar en el Hijo gracias al Espíritu Santo, Dios es acto puro, dinámico, movimiento y potencia. Aquí, Agamben ha remarcado la decisiva reapropiación del pensamiento logocentrado de Pablo de Tarso¹¹. Con el apóstol de la conversión de los paganos al cristianismo, releído en griego, las sustancias del nacionalcatolicismo, su orden natural, sufren una inflexión poética, lingüística desde los años 1940 y propone una comprensión estrictamente formal de la persona cristiana y de la sociedad en la que ésta se desenvuelve históricamente: la persona anda camino de su *forma* plena y acabada en Dios, en un recorrido vital semiótico y lingüístico hacia lo que cobra

¹⁰ Jean-Yves Lacoste (Dir.), *Histoire de la théologie*, París: Seuil, 2009, p. 458-461.

¹¹ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste : un commentaire de l'Épître aux Romains*, París: Rivages et Payot, 2000.

el nombre de «intimidad». Cada persona hace suyo, palabras mediante, el mundo que la rodea para alcanzar su intimidad, su forma plena¹².

Este giro lingüístico, si importa tanto, es porque nada más ser publicado, penetra en las teorías sobre el orden, en las definiciones del Estado nacionalcatólico: uno de los teóricos del Estado bajo la dictadura, filósofo del derecho y comparsa de Carl Schmitt en España, Legaz y Lacambra, incorpora este giro constructivista en la comprensión del derecho natural desde 1951, considerando que cabe defender a escala global un «derecho humano a la intimidad», como derecho a ser devuelto a su forma plena en Dios, considerado como primero de los derechos humanos. Defiende la idea de una persona humana cuya forma acabada está fuera del alcance del Estado, liberal o totalitario, pero que tan sólo se puede alcanzar mediante la acción estatal que instala al sujeto en su histórica comunidad. El giro lingüístico permite defender una acción política histórica, finita, dentro de lo infinito del misterio divino revelado en el orden personal y comunitario, y convertir lingüísticamente los españoles a los lenguajes del régimen franquista, palabra mediante¹³. Este giro formalista será vía, asume el filósofo del derecho a inicios de 1970, para garantizar el principio de unidad nacional y comunitario, en una sociedad que se considera ya abierta, es decir donde los valores de la sociedad civil ya no pueden ser contenidos por el Estado ni por cualquier monismo ético institucional. El giro lingüístico inyectado en el derecho permite que el orden normativo, a la vez que acompaña la dispersión de los valores, mantenga un fuerte precepto unitario, a saber la exigencia de pronunciar la diversidad de los valores dentro de la lengua del derecho público, condición del constitucionalismo *abierto* de 1978. Es renovación, en tiempos de la deconstrucción, del lema tomista de la «diversidad en la unidad» o de la unidad diversificante¹⁴.

La historiografía se empeña excesivamente en arcaizar el catolicismo bajo la dictadura franquista, en la estela del diagnóstico de

¹² Xavier Zubiri, «El ser sobrenatural. Dios y deificación en la teología paulina», in *Naturaleza, Historia, Dios*, 1974 [1942], Madrid: Editoria Nacional, p. 399-478, p. 422.

¹³ Luis Legaz y Lacambra, «La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre», *Revista de Estudios Políticos*, n° 55, 1951, p. 15-46.

¹⁴ Luis Legaz y Lacambra, «Kelsen hoy», *Anuario de Filosofía del derecho*, n° 16, 1971-1972, p. 77-92.

la generación de 1956 que criticaría la hipocresía religiosa de un régimen que instrumentalizaría el mensaje evangélico en beneficio propio¹⁵. Siguiendo esta vía de la hipocresía del régimen, la cuestión religiosa ha acabado cristalizando en la percepción del resurgir del barroco en la España de mediados del siglo XX, precisamente porque la hipocresía y la inflación de lenguajes y formas religiosas de parte del régimen iban acompasados con reminiscencias de figuras del Siglo de Oro español, Santa Teresa, Francisco de Vitoria, San Juan de la Cruz, Fray Luis de León, y otros muchos¹⁶. No se ha reparado en que el retorno del barroco pudiera ser sincero. Considerándolo así, el discurso crítico va más allá de la creencia de que, tras la dictadura, se restablece cierto decoro en el uso del repertorio político. Si el retorno de la relación barroca con el lenguaje es sincero, entonces cabe hacerse cargo de que el propio régimen sabe que todo es construido y que la conversión de la población civil a sus valores pasa por un asumido ejercicio lingüístico. La figura que no ha merecido suficiente atención historiográfica es san Pablo y los usos a los que dio lugar, en la España de Franco, confiando en la capacidad estrictamente performativa de las palabras, respaldadas, cómo no, por las armas. Lo que la permeación del pensamiento paulino bajo la dictadura permite aquilatar es la cualidad de la catolicidad bajo la dictadura: el retorno del Siglo de Oro, del barroco, no es tanto gesto arcaizante y volcado hacia el pasado por restaurar, como se suele interpretar; más bien es señal de la presencia de un catolicismo que ha mutado de sustancias a formas, y que afectó la concepción del orden, un orden que sitúa el acto de soberanía de la cruzada en la palabra, que mesiánicamente anticipa el futuro bajo la dictadura y desactiva la experiencia del presente bajo los efectos de un futuro por venir. La fe en la palabra es la que permitió que el régimen convirtiera a los españoles exactamente

¹⁵ La del retorno al pasado imperial de la España tridentina es la tesis sostenida entre otros por Ferran Gallego, en su importante libro *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Barcelona: Crítica, 2014. Un buen ejemplo de la tesis sobre la hipocresía del régimen es Asunción Castro et Julián Díaz (Ed.), *XXV años de paz franquista. Sociedad y Cultura en España hacia 1964*, Biblioteca Virtual de Castilla la Mancha, Libros, 2017.

¹⁶ Aurora Morcillo Gómez, *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid: Siglo XXI, 2015, en particular p. 23-66, «La fenomenología neobarroca del franquismo. Una lectura neobarroca del régimen».

como lo hizo Pablo de Tarso con los paganos, con un único apego a la voz «Cruz». Bajo el efecto de la palabra, el sujeto se encuentra escindido entre su sistema de valores y creencias anteriores, al que debe renunciar para entrar en el reino de Dios, y los valores del nuevo mundo prometido. El sujeto de la conversión es así sujeto escindido bajo el efecto del mesianismo de la cruzada, donde la experiencia del presente se ve afectada y contraída por otra temporalidad, la de la parusía por venir. Y la anunciación de este segundo retorno del Mesías es indisociable del lenguaje. Por eso no hay ruptura entre giro lingüístico y derecho natural, orden natural del régimen franquista: porque el salto al lenguaje no sólo es condición de la realización humana e histórica del misterio infinito de Dios en comunidad –es decir, de conversión de los españoles a los lenguajes del Estado dictatorial–, también es condición para la perpetuación del orden natural en sociedades ya irreductiblemente plurales en la estela del ciclo de los años 1968, en las sociedades del capitalismo de consumo. De modo que el diagnóstico de un régimen hipócrita en materia religiosa tan sólo es maniobra para que Elías Díaz, Tierno Galván y sus “Notas sobre el barroco” (1954), Joaquín Ruiz-Giménez pudieran dar el salto al antifranquismo, impulsando ciencias sociales y sobre el cambio social, interpelando el monismo ético y político de la dictadura, sin romper con la matriz que opera desde los años 1940 en la definición del derecho natural y del orden natural, que comparten a raja tabla con los defensores del régimen. José Luis López Aranguren habla así de una «textualización de la vida», de la vida como «texto vivo». El giro lingüístico renueva y perpetúa la condición teológica del lenguaje político en la España posfranquista; y lo hace de manera radical, depositando en el texto constitucional un significante que garantizará la existencia de la unidad titular de los derechos fundamentales, la «intimidad», que aúna la condición teológica del lenguaje elaborada bajo la dictadura con los significados asociados a la individuación posindustrial y a las revueltas juveniles de finales de los años 1960¹⁷.

¹⁷ Para mayor exploración y referencias, Brice Chamouveau, « Colonialité intérieure : le temps messianique de la *traslatio imperi* franquiste », *Cahiers de Civilisation Espagnole Contemporaine*, n° 27, 2021.

Politicidad de la ley fálica moderna

Es aquí donde se sitúa la mayor dificultad crítica para los estudios de género. Lo que se percibe como espacio de politización del orden heredado de la dictadura franquista, del nacionalcatolicismo, encuentra en el orden normativo y constitucional un significante central para el repertorio del feminismo y de los varios movimientos de liberación sexual y emancipación individual: la *intimidad*. La RAE incorpora una nueva acepción para la voz «intimidad» en su edición de 1992, en la que aparece por primera vez como «Zona espiritual íntima y reservada de una persona o un grupo, especialmente de una familia». Hay aquí una innovación conceptual que no se ha rescatado en la crítica y afecta de manera abrupta la aportación de los estudios de género en la comprensión de la ciudadanía, cuando hacen de la regla del derecho el sustrato de los relatos de emancipación. De repente, asoma la posibilidad de que los saberes sobre lo íntimo no digan de por sí radicalidad y disidencia, y su corolario, que parte de ellos contribuyan a decir la diversidad de las formas comunitarias en España, velando el acceso a un subtexto indisponible, que repite la teología política de la unidad española. Es incluso declinación en versión hispánica, increíblemente explícita, de lo que decía Foucault al cerrar la *Volonté de Savoir*: hablando esta vez de intimidad, «[i]ronie de ce dispositif : il nous fait croire qu'il y va de notre libération¹⁸». De modo que cabe preguntarse si los estudios de género, a falta de ver esta dependencia respecto del orden constitucional y de la teología política posfranquista, interrumpen o no el legado comunitario del orden natural mutado lingüísticamente, a pesar de profesar un apego a la radicalidad de las formas de la individuación: ¿podría ser que estas descripciones sobre individuación solaparan una continuidad en la ontologización teológica de la comunidad política, contribuyendo a presentar el contexto posfranquista como el momento de una salida del orden natural cristiano, sin que lo fuera?

¹⁸ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, París: PUF, 1977, p. 211.

En otro contexto europeo de salida del orden natural cristiano, el francés revolucionario, la figura de Sade se entendió como quien manifestaría la elaboración de una *ley* sexual, de una convención discursiva, después de la naturalización de la relación sexual permitida por la creencia de un orden natural sostenido en Dios. El retraimiento de Dios a lo largo del siglo XVIII, desvelando la desnudez de aquello que venía arropado de un discurso sobre la naturaleza, instauro una ley nueva, fálica, donde el falo –que puede coincidir o no con el órgano peniano– rige la *jouissance*, sin prestarse a una reducción androcéntrica: si la *jouissance* masculina se singulariza por ir acompañada por la palabra, no depende de una determinada anatomía, el falo es el Logos, por eso se distribuye tan fácilmente en la etapa de la dispersión de los saberes y de las voces. En los albores de la modernidad, la sustitución de la relación sexual por la ley sexual fálica moderna, por una gramática fálica, perpetúa en lo sexual el proceso de individuación que el Marqués de Sade asociaría al republicanismo, vinculando el nuevo convenio sexual con la promesa de felicidad y realización del yo individualizado, autónomo, esta vez haciendo equivalerse falo y pene erecto, estableciendo una ley fálica patriarcal: «*Français, encore un effort si vous voulez être républicains !*», exclamaría Sade, con la consiguiente angustia individual suscitada por el nuevo mandato político de la *jouissance* encarnada en la relación del sujeto individual con su objeto, naturalizado en el falo-pene erecto¹⁹. La fórmula radicaliza la entrega moderna de la felicidad al individuo atomizado, autónomo, en una «sociedad» ya considerada agregado de individuos; es condición para la angustia más profunda del sujeto moderno, al que corresponde arreglárselas individualmente para alcanzar dicha felicidad y por medio de la violencia en la disposición del cuerpo del otro²⁰, ya falto de un referente colectivo

¹⁹ Jacques Lacan, « Kant avec Sade », in Jacques Lacan, *Écrits*, París: Le Seuil, 1966 (1963). Edición consultada: <http://staferla.free.fr/S19b/S19b%20Le%20savoir%20du%20psychanalyste.pdf>; también Jacques Lacan, *La Troisième. Théorie de lalangue*, París: Navarin Éditeur, 2021, p. 24.

²⁰ La postura de Sade citada por Lacan es explícita : « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque,/ Et de droit je l'exercerai sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir », in Jacques Lacan, « Kant avec Sade », *op. cit.*.

garante de la felicidad comunitaria²¹. La ley fálica intensifica la lógica individualizante, la inscribe en una temporalidad singular, haciendo de la gestión de la *jouissance* condición para la individuación republicana por acabar. La temporalidad que rige esta individuación es la de la completud por alcanzar accediendo a la *jouissance* disponiendo del cuerpo del Otro en el futuro, y su textura experiencial, la angustia.

El mesianismo republicano y su perspectiva futurocentrada enunciados por Sade al formular la nueva ley fálica moderna podrían adecuarse al contexto español confiando en los relatos de emancipación de signo liberal, dando a pensar que lo que se abre con la Transición posfranquista, después del orden nacionalcatólico, es la posibilidad de una individualidad política por afirmarse en ese tiempo individualizado inscrito en la realización del convenio sexual moderno. La dificultad está en la comprensión del tiempo, distando mucho de coincidir el contexto revolucionario francés de finales del setecientos con aquel del final de la cruzada franquista, en el que la democracia orgánica muta en otra de signo constitucional en los años 1970: al revés de los tiempos de Sade, concluido el mesianismo de la cruzada con la consolidación democrática en la estela de la democracia orgánica franquista, el futuro es considerado ya prescindible para los constitucionalistas a finales de los años 1970 porque la comunidad democrática ya dispone en el presente de las formas jurídicas para una plena formalización, indisoluble y diversa, de la sociedad civil con el derecho constitucional²². De modo que esa España vive en un presente que no cesa, crisol teológico-jurídico de la condición presentista posfranquista: el futuro de los Modernos ya no es necesario para organizar las experiencias políticas ni las individualidades que las

²¹ Mona Ozouf escribe así que « En accordant aux individus une prise sur leurs destinées, la Révolution les contraint à ne rapporter qu'à eux-mêmes leurs échecs et leurs malheurs. Plus désirable est devenu le bonheur, et plus lourd le fardeau de la responsabilité individuelle », in Mona Ozouf, « La Fabrique du Bonheur », *De Révolution et République. Les chemins de la France*, París: Quarto Gallimard, 2015, p. 200-204, p. 204.

²² Esta idea la expresa con claridad el mayor representante de la sociología del derecho española de los años 1960 a 1980, Ángel Sánchez de la Torre, in *Sociología del Derecho*, Madrid: Tecnos, 1987 [1985], p. 131-134, que observa la necesaria «indefinición del futuro», resultado de la «progresiva libertad de la sociedad» en tanto progresiva «autoorganización social» de la sociedad democrática.

encarnan. Al faltar el elemento temporal del convenio sexual moderno, el de la ley fálica –al no haberse vinculado orden patriarcal y convenio alguno, por imputarlo al orden natural–, la estrecha vinculación entre sexualidad y realización del yo se ve debilitada.

La inflación de discursos sobre lo sexual y lo íntimo en la España posfranquista es señal de un movimiento distinto: las voces que harían uso de lo sexual para cuestionar la intimidación de la ciudadanía posfranquista –es decir la reducción del orden civil según el teológico derecho a la intimidad– delatarían el hecho de que en esa España, la deconstrucción sexual y de los roles de género no aportaría de por sí más individuación, sino perpetuación de una relación con la comunidad de referencia del Estado, una relación comunitaria naturalizada aquí en las prácticas sexuales, del signo que fueran, asumiendo una colusión, a modo de recuperación inclusiva por el Estado y sus instituciones, con el repertorio sexual en circulación en el ciclo del largo 1968. Lo que importaría sería que la diversidad de los discursos que se elaboraran sobre el sexo no interfirieran con y al final convergieran en la repetición de la unidad comunitaria, que dejó de dictar contenido absoluto por descansar únicamente en *formas jurídicas* con las que consigue seguir ontologizándose de manera teológica. Si aquí hay «ley sexual», es decir convención fálica y entrega de los sujetos a la depredación de la angustia individual y colectiva, esta convención en el espacio posfranquista está bajo dependencia de un orden teológico que hace obstáculo a las promesas de una individuación efectiva desde el género, y que puede prescindir de la *convención fálica*, ya que no es su objeto –acabar la individualidad hasta en las sexualidades, es decir perfeccionar la disgregación comunitaria hasta en las sexualidades, es contrasentido para un orden que, precisamente por la definición intimidada de la individualidad jurídica que establece, no construye una individualidad esquivada o de baja intensidad, sino que directamente la suspende siempre que no acepte condicionarse por las categorías comunitarias que la diluyen. Aquí, no hay «ley fálica», porque lo que rige la relación entre los sexos y los sujetos es precontractual, no presupone individualidad de tipo liberal sino instancias definidas por ser partes de un orden comunitario impolítico y unitario. De modo que si para

Sade, y de manera mesiánico-republicana, aspirando a acabar, por medio de la violencia y la exacción en la apropiación del cuerpo del otro, una individualidad política hasta en las sexualidades, el lema sería esforzarse algo más para conseguir ser ciudadano republicano trastocando el orden natural de las sexualidades en otro de signo contractualista, erigiendo el pene como encarnación metafórica del falo y punto de referencia de una nueva cultura política sexual angustiada, en el contexto posfranquista, monárquico católico, al revés el lema podría ser bien distinto: es igual lo que hagáis con vuestros cuerpos mientras no contradigáis la unidad comunitaria, que no depende de contenido alguno sino meramente de la instalación de las formas de las que hacéis uso dentro de la lengua teológico-jurídica garante de la unidad comunitaria, que impide que con las sexualidades pretendáis acabar cualquier tipo de individualidad conflictiva con el orden estatal –*Españoles, intensificad vuestra intimidad y seguiréis siendo súbditos de la monarquía*. Fingir que hay política sexual, convenio sexual, es condición para solapar que no la hay, porque la proliferación de discursos sobre lo íntimo nutre la dinámica intimidante de la unidad diversificante propia de la antropología de la gracia.

Esta condición singular y española de la relación entre política del género y antropología de la gracia se debe al salto lingüístico que es capaz de dar el derecho natural al tiempo que las ciencias humanas asumen la autorreferencialidad del lenguaje, en los años 1960. Los juristas españoles asumen, igual que los lingüistas británicos y franceses –John Austin, Emile Benveniste, teóricos de la performatividad del lenguaje–, que la realidad esté doblada dentro de los pliegues del lenguaje, salvo que en vez de entender por autorreferencialidad del lenguaje autonomía del sujeto con la palabra, tanto la deconstrucción como los juristas la instalan dentro de un principio previo, que condiciona la calidad del decir, y en particular, este principio para los juristas españoles que ordenan la condición posfranquista es principio teológico unitario del que las instituciones políticas pueden hacer uso para clasificar y jerarquizar las voces ciudadanas y ordenar la comunidad gobernada. Ambas perspectivas –teórica, la deconstrucción como operación analítica para liberar

saberes, e histórica, el pensamiento del derecho natural bajo la dictadura— condicionan el decir supeditándolo a una instancia soberana previa. Y esta experiencia del lenguaje bajo condición la concreta el significativo «intimidad», constitucionalizado, que tuerce la actualización de los saberes y hermenéuticas relativas al género en el *locus* legado por lo que fue pensado bajo la dictadura al acontecer democrático. La proliferación de las formas que hablan de la intimidad es plenamente barroca en el espacio posfranquista: funciona a modo de anamorfosis, figura estética propia del barroco hispano donde todo se presenta en forma de negación práctica bajo el efecto del tropo del “*como si no*” propio de san Pablo²³, respecto de aquella otra intimidad, disponible en el texto constitucional y ordenadora, reductora, de la cultura de los derechos fundamentales y humanos en la monarquía constitucional, e indisponible a la ciudadanía que habla de la democracia a través del desplazamiento que la colusión ha producido entre el repertorio sobre individuación gestado en los años 1968 y la nueva semantización de la intimidad en la segunda mitad del siglo XX español.

Este desfase es fundamental, porque afecta tanto la experiencia democrática posfranquista, como los saberes producidos sobre la misma²⁴. En última instancia, en el contexto posfranquista, la colusión entre ambas intimidades entrega a la ciudadanía un mandato singular: una fórmula vendría a decir que el Estado deja que se politice las intimidades sexuales dejando fuera del alcance de la ciudadanía la intimidad constitucional; pero la presencia de san Pablo, de la anamorfosis constitutiva de la relación que mantiene el lenguaje respecto de sus objetos —la mediación de un “*como si no*” constitutivo—, invita a reformularla de la manera siguiente: el mandato es *no*

²³ Olivier Boulnois, *Saint Paul et la philosophie*, París: PUF, 2022, sobre la negación práctica p. 74.

²⁴ La centralidad de la anamorfosis en la estética barroca hispana está estudiada en Fernando Rodríguez de la Flor, *Pasiones frías*, *op. cit.*, p. 279-285. Va vinculada a la fundamentación de la política posfranquista mediante el paulinismo: san Pablo introduce la anamorfosis en la experiencia lingüística de la realidad, a través de un «*como si no*» fundador de la experiencia mesiánica. Una exploración en Brice Chamouveau, «*Como si no* y anamorfosis. Condición barroca de la política posfranquista», in Brice Chamouveau *et al.*, *Un présentisme espagnol ? Enjeux éthiques et esthétiques d'une catégorie sur le temps historique*, *Cahiers de Civilisation Espagnole Contemporaine*, à paraître, 2024.

politizar la intimidad (constitucional) *como si no* no-se politizara (*sic*); es decir como si se politizara la intimidad constitucional con la democracia sexual, que sin embargo deja intacta la antropología de la gracia y sus clasificaciones que se queda fuera del alcance de la deliberación ciudadana. Algo impolítico está a salvo por detrás de las poéticas de la ley sexual moderna y de los discursos que hablan de ella.

Con esto, creo que el análisis se aproxima al singular estatuto de la politicidad de la ley fálica, y de los estudios de género que la postulan para deconstruirla, en los espacios históricamente constituidos por la antropología de la gracia gestada en el orbe hispánico. Algo muy similar encuentra Roberto Bolaño al hacerse cargo de la barbarie feminicida en un escenario poscolonial, fronterizo, en 2666, en la *Parte de los crímenes*, letanía de relatos forenses sobre cuerpos de mujeres asesinadas en medio de la ficcional Santa Teresa, en el Estado mejicano fronterizo con California, Sonora²⁵. La sección de la novela se construye en diálogo con dos tradiciones: la novela policíaca –la intención es descubrir quién es o quiénes son los asesinos de ese genocidio feminicida, como repetición del holocausto que, en tiempos del capitalismo tardío, se desplaza hacia los deseos y el consumo violento de los cuerpos– y la tradición mística –los sujetos todos se entregan a la ley de una *jouissance* que los controla y a la que obedecen, en pleno éxtasis del que, precisamente, Santa Teresa es uno de los mejores representantes en la tradición cristiana y occidental. Sucede con los místicos que cuentan la experiencia de la *jouissance*, pero sin saber por qué, dirá Lacan, y es en semejante espacio simbólico donde sucede la acción en la novela de Bolaño²⁶. El nexo entre identificación de los depredadores, de los responsables del crimen por descubrir, y el abandono de los sujetos a una ley sexual que no entienden, la resuelve el subtexto cristiano con el que juega Bolaño, el *Apocalipsis de San Juan*: la creencia en el apocalipsis, en la

²⁵ Lo anotado aquí está explorado con mayor extensión en Brice Chamouveau, «La debacle en la lengua», *Cuadernos LIRICO*, n° 25, 2023. Ambas versiones difieren al restituir aquí otra dimensión de la relación que mantiene el texto con el *Apocalipsis de san Juan*, a partir de Jean Grosjean, *Lecture de l'Apocalypse. Traduction nouvelle et commentée*, París: Gallimard, 1994.

²⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, París: Le Seuil, 1975, p. 97.

identificación de unos asesinos intrusos que penetran en la comunidad para cometer exacciones permite vivir en una denegación profunda, que consiste en no cuestionar cómo los sujetos pueden ser parte de la matriz violenta en la que están sumergidos y que los consume, cuando todas las intimidades comparten una misma gramática colectiva y depredadora. La lectura metafísica, a la espera de una Revelación por venir, orientada por el final de los tiempos de la depredación, es lectura ingenua, porque la depredación sexual opera en otro lugar, identificado en el *Apocalipsis* de Juan: opera en la calidad del logos, en la calidad del decir propio, lugar de una relevación distinta a la de una instancia extralingüística, la de una individualidad hablante que se pregunta por cómo hace existir, cuando pasa a través de ella, la lengua común que rige aquí la ley sexual y la soporta. La vieja vidente Florita se lo explica a los periodistas que vienen a por ella en busca de una revelación que permita poner fin a la masacre cotidiana, a la banalidad del holocausto fronterizo. Su respuesta es distinta a la esperada: en Santa Teresa no hay impunidad, no hay criminales a los que condenar para acabar con el Mal, porque este mal descansa en la *jouissance* fálica, que es el bien mejor compartido entre los sujetos hablantes de Sonora, como en cualquier otro lugar regido por la ley sexual moderna, del sexo o del género que sean. Al reconocerle con San Juan su carácter incandescente al lenguaje, en vez de aceptar las reglas de la ley fálica incluso para oponerse habla mediante a ella, retorna el cuestionamiento de los místicos españoles, sobre la manera de habitar el lenguaje, sobre el foquismo del deseo, la llama viva del deseo experimentado en la palabra: lo que importa es la palabra y su encarnación en las vivencias, y la sintaxis individual con la que las palabras son dichas. Esa escucha a la palabra propia, a su calidad de *significante*, es condición para interrumpir la identificación entre sujeto y *signo* y así, la participación en la depredación colectiva, mediatizada por un convenio especialmente depredador por darse visos de impolítico. La salida no es así que todo sea construido, porque la tradición autoritaria y conservadora lo sabe perfectamente, y más aún cuando la industria moderna se ha inmiscuido en los entresijos subjetivos de los deseos personales organizando la proliferación de sus objetos; no es tampoco creer en las instancias a las que da vana existencia la ley fálica moderna. La salida es filológica: no es tanto la

búsqueda de una instancia externa garante del significado del signo, a la que delegar la responsabilidad de la barbarie a la que se entregan los sujetos, sino cómo entender, en la relación de sí a sí, cómo salir del espacio semiótico de la depredación en tiempos de intensificación y extensión de la ley fálica moderna, que no depende estrictamente del heteropatriarcado, sino de algo previo, de la condición *metafórica* de su fundamentación –el órgano peniano erecto *como* falo, que solapa la organización efectiva de las relaciones bajo el mandato de la *jouissance* que entrega todos los sujetos hablantes que son partes del orden lingüístico así instituido, a la “fobofobia²⁷”, al miedo al miedo²⁸ –a la angustia.

La vía explorada por el narrador de la sección 2666 es así la de una reinstitución de individuos como sujetos hablantes que puedan responder –ser *responsables*– de sus palabras deseantes, desactivando la fe en un Otro todopoderoso y desconocido que no tiene más existencia que la que le aportan las fantasías individuales colectivamente ordenadas –siendo sus efectos irreductiblemente carnales, tanatopolíticos aquí, cuando todos los sujetos hablantes están lanzados en la misma experiencia colectiva de un habla metafísica, cuya condición teológico-política se ha perdido de vista. Como se ve, la ley fálica moderna que acosa a los vecinos de Sonora está instalada primero en una *relación* singular, impolítica, con la lengua pública o colectiva y el significante, una relación *anamorfósica* por la que el sujeto está desplazado, desquiciado, gobernado, una relación que rige su entrega a la depredación colectiva enunciada por la ley de Sade, por el mandato de la *jouissance*, que no tiene sexo. El esfuerzo analítico debe así portar sobre la manera cómo los sujetos se relacionan con ellos mismos y con la lengua común que ordena sus experiencias, sin dictar contenido alguno porque el problema es cualitativo y procesual.

La colusión entre deconstrucción y renovación de la antropología de la gracia para la condición posmoderna,

²⁷ Roberto Bolaño, *2666*, Barcelona: Debolsillo, 2017, p. 508.

²⁸ Jacques Lacan, *La troisième, op. cit.*, p. 41: « jusqu’à s’apercevoir que l’angoisse n’est pas la peur de quoi que ce soit dont le corps puisse se motiver. C’est une peur de la peur ».

ejemplarmente manifiesta en el contexto posfranquista en el significativo «intimidación», acaba interpelando el gesto analítico: ¿es depositaria la lengua política que estudia el hispanismo de un resto de condición teológica o no? El gesto de la deconstrucción, aun cuando mira hacia el horizonte de la emancipación individual y colectiva, perpetúa lo que los saberes autoritarios de los contextos hispánicos de los que somos especialistas consideran fundamento de la autoridad política –que el lenguaje está instalado en una sabiduría originaria y del que los Estados, sus instituciones, los sujetos que instituyen, hacen uso para legitimarse. La «intimidación» de Zubiri está pendiente de estudios trasatlánticos, porque la filosofía cristiana zubiriana –y más allá, la fenomenología cristiana y el personalismo cristiano– viaja a América, acompañando la teología de la liberación, y puede que también contribuyendo a extender en espacios políticos más amplios lo observado y designado como «intimidación» en el caso español, o clausura doméstica de las comunidades, afectando la calidad de la política. Hay aquí descripciones renovadas por realizar sobre emancipación individual y colectiva en los mundos hispánicos, en las singulares condiciones posmodernas de perpetuación de la catolicidad política. La cuestión es sin duda más fundamental a la hora de interrogar el legado patriarcal de las sociedades contemporáneas: si bien la lengua va siempre dirigida a otro, si incluso la lengua es siempre la del otro, como lo sostenía el propio Derrida en su *Le monolingüisme de l'autre*, el problema estriba no en acabar con las figuras del padre, como encarnación de la instancia de la que se espera reconocimiento, sino en inventarse otro(s) padre(s), es decir suscitando la invención de instancias otras de reconocimiento, un esfuerzo que también obliga reflexivamente a interrogar la *relación* que se mantiene respecto de las instancias a las que decidimos dar existencia²⁹. Frecuentando esta vía, en un campo tan entregado a las ciencias sociales y políticas que han perdido de vista la posibilidad de una clausura epistémica sedimentada en la propia lengua, lo más cierto es que siga contando el apego filológico e histórico del hispanismo a los objetos de las ciudadanía hispanicas.

²⁹ La observación es de procedencia inmediatamente lacaniana: Jacques Lacan, *Des Noms-Du-Père*, París: Seuil, 2005.

