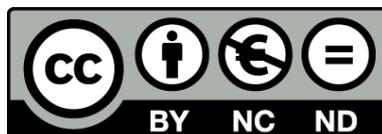




UNIVERSITAT<sup>DE</sup>  
BARCELONA

## Subjetividad, diferencia y gramáticas del devenir sexuado en el pensamiento de Luce Irigaray

Andrea Ugalde Guajardo



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Tesis doctoral

*Subjetividad, diferencia y  
gramáticas del devenir sexuado en  
el pensamiento de Luce Irigaray*

Autora: Andrea Ugalde Guajardo

Directora y tutora: Dra. Núria Sara Miras Boronat

Programa de Doctorat:

Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Facultat de Filosofia

Marzo de 2024

Esta tesis fue posible gracias al auspicio de ANID Becas Chile en el extranjero 2019  
Folio 72200176



## Índice

<b>Introducción</b> .....	<b>7</b>
Preliminares: el tema.....	8
El porqué.....	11
Estructura y objetivos.....	15
Apreciaciones metodológicas.....	20
<b>Agradecimientos</b> .....	<b>26</b>
<b>I. Encrucijadas conceptuales. Filosofía, psicoanálisis y lingüística en el pensamiento temprano de Luce Irigaray</b> .....	<b>28</b>
<b>I.1. Avanzando sobre tierra quemada</b> .....	<b>28</b>
<b>I.2 Parler n'est jamais neutre</b> .....	<b>33</b>
<b>I.3 Irigaray y el posestructuralismo.</b> .....	<b>40</b>
a. El programa estructuralista.....	42
b. Filosofía y psicoanálisis. <i>Del retorno a Freud</i> al seminario de 1964 de Lacan..	52
<b>I.4 El entre del cuerpo y el lenguaje. Experiencia sexuada, imaginario y orden simbólico</b> .....	<b>62</b>
a. La dialéctica especular como momento fundante de la subjetividad. Lo imaginario, el cuerpo.....	66
b. Causación del sujeto e inconsciente .....	75
c. Génesis de la comunicación y lógica del significante .....	79
d. La metáfora como praxis. Las primeras críticas al falomorfismo.....	85
<b>II. ¡Luz, cámara...! Escenografías de la subjetividad</b> .....	<b>94</b>
<b>II.1 La época de Vincennes. Herencias feministas</b> .....	<b>95</b>
a. Si París no es Francia, Vincennes podría ser el mundo.....	97
b. El departamento de psicoanálisis y el caso Irigaray.....	101
c. Los equívocos del <i>French Feminism</i> y otras nomenclaturas.....	104
d. Lógicas del <i>othering</i> y lógicas del <i>saming</i> . .....	111
<b>II.2 Diferencia sexual, diferencia sexuada. Factum y horizonte utópico</b> .....	<b>120</b>
a. Breves notas sobre un (viejo) debate: el esencialismo .....	122
b. Diferencia sexuada y diferencia sexual como horizonte utópico.....	128
<b>II.3 El proyecto de Speculum: de l'autre femme.</b> .....	<b>139</b>
a. El título y sus traducciones.....	140
b. Espejo y Speculum mundi.....	142
c. Crítica al “discurso de los discursos” .....	147
<b>II. 4 Mímesis como apuesta metodológica. Derrocamiento y risa.</b> .....	<b>150</b>
a. Multivocidad del término .....	153
b. La mascarada.....	156
c. Risa y terapia .....	158
d. Repetición lúdica y apuesta política.....	159
e. Mimesis y acción.....	163
<b>III. Pliegues del canon. Crítica de ese viejo sueño de simetría</b> .....	<b>165</b>

<b>III.1. Matrices fotológicas. La crítica a Platón.....</b>	<b>165</b>
a. La ciudad enferma, los médicos y la <i>paideia</i> en la República .....	166
b. Tentativas metafóricas.....	171
c. Fenomenología psicoanalítica de la caverna. ....	177
d. Economía de la luz sin riesgo de combustión: fotología y semejanza. ....	186
e. Matrices de apropiación y regímenes de verdad .....	194
f. Lengua paterna, especulogamia y khôra. ....	198
<b>III. 2 Feminidad, deseo y goce: contiendas con el psicoanálisis.....</b>	<b>205</b>
a. La trama freudiana.....	206
b. La feminidad y el enigma.....	210
c. La mujer no toda.....	221
d. Deseo y goce .....	225
<b>III.3 El Cuerpo a Cuerpo con la madre. ....</b>	<b>227</b>
a. Hacia un orden simbólico donde circule la madre .....	233
<b><i>Conclusiones</i>.....</b>	<b>238</b>
<b><i>Bibliografía</i> .....</b>	<b>247</b>

Un cambio de época exige una mutación en la percepción y la concepción del *espacio-tiempo*, del *habitar los lugares* y de las *envolturas de la identidad*. Supone y conlleva una evolución o transformación de las formas, de las *relaciones materia-forma* y del intervalo *entre*: trilogía de la constitución del lugar. Cada época inscribe un límite en esa configuración trinitaria: *materia, forma, intervalo, o potencia, acto, intervalo-intermediario*.

Luce Irigaray. *Ética de la diferencia*

## **Resumen**

Este trabajo gira en torno a la obra que la filósofa, psicoanalista y lingüista Luce Irigaray publica en la década del sesenta y setenta. Se trata de la reconstrucción de su pensamiento como un planteamiento filosófico que, en diálogo con el psicoanálisis y la lingüística, se pregunta por las condiciones de posibilidad de nuestros sistemas sociopolíticos y culturales, que descansan sobre una lógica que produce significación alrededor de la mismidad y la identidad como valores dominantes, y que relega la diferencia a un estatus de inferioridad y subordinación. Se plantea que para desentrañar esta lógica hace falta atender a los procesos de subjetivación y es, en ese sentido, que que la filosofía de Luce Irigaray ofrece algunas de las claves de inteligibilidad fundamentales del pensamiento contemporáneo para comprender el problema de la subjetividad y cómo es correlativo a los procesos de sexuación constitutivos de los seres humanos. Así, destaca la novedosa clave de lectura que ella diseña en torno a la categoría de diferencia sexual y su articulación con los planteamientos de la teoría y la praxis feminista de la época, en un proyecto que tiene un doble propósito. Por una parte, se trata de la crítica a la tradición de pensamiento occidental, su indiferencia sexual y su concepto de sujeto universal y neutro, así como el compromiso que tiene el psicoanálisis con estos aspectos. A la vez, se desarrolla el horizonte constructivo de su pensamiento, que plantea un concepto de subjetividad relacional donde lo femenino ya no es la falta de la identidad hegemónica masculina ni lo excesivo amenazante, ni la diferencia sexual lo subordinado a la mismidad. Se trata, más bien, de un "horizonte de mundos de una fecundidad todavía no advenida", que se irá desentrañando a lo largo de este trabajo.

## **Palabras clave**

diferencia sexual, subjetividad, feminismo, psicoanálisis, mimesis

## **Abstract**

The Doctoral Thesis analyzes the work that the philosopher, psychoanalyst, and linguist Luce Irigaray published in the sixties and seventies. It is a reconstruction of her thought as a philosophical approach that, in dialogue with psychoanalysis and linguistics, questions the conditions of possibility of our social, political, and cultural systems, which rest on a logic that produces meaning around sameness and identity as dominant values, and that relegates difference to a status of inferiority and subordination. It is proposed that to unravel this logic it is necessary to attend to the processes of subjectivation. The philosophy of Luce Irigaray offers some of the fundamental keys of intelligibility of contemporary thought to understand the problem of subjectivity and how this is correlative to the processes of sexuación constitutive of human beings. Thus, the category of sexual difference is key in the development of her thought and in the debates within feminist theory and praxis of that time. Irigaray's project can be understood as having a dual purpose. On the one hand, it deals with the critique of the Western tradition of thought, its sexual indifference, and its concept of universal and neutral subject, as well as the commitment that psychoanalysis has to these aspects. On the other hand, the constructive horizon of its thought is built, for it posits a concept of relational subjectivity where the feminine is no longer the lack of the hegemonic male identity the threatening excessive, nor the sexual difference the subordinate to the selfhood. It is, rather, a "horizon of worlds of a fecundity that has not yet arrived", which will be unraveled throughout this work.

## **Keywords**

Sexual difference, subjectivity, feminism, psychoanalysis, mimesis

## Introducción

### Preliminares: el tema

Este trabajo gira en torno a la obra que Luce Irigaray (1930-), filósofa, psicoanalista y lingüista belga radicada en Francia, publica en la década del sesenta y setenta, período en el que se hace conocida especialmente por *Speculum. De l'autre femme* (1974) y *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977). Se trata de la reconstrucción de su pensamiento como un planteamiento filosófico que, en diálogo con el psicoanálisis y la lingüística, se pregunta por las condiciones de posibilidad de la organización jerárquica de la diferencia, que es leída bajo la clave de la diferencia sexual. El ejercicio de desentrañar la lógica que sostiene un sistema cultural, histórico y político en el que ser “diferente «de» llegó a significar «menos que», valer menos que” (Braidotti, 2000, p. 166) es lo que motiva gran parte de la obra de la pensadora, y la pista que he querido seguir en esta investigación.

El hecho de que el orden simbólico y material que se deriva de este sistema se haya perpetuado y consolidado a lo largo de la historia —y lo siga haciendo— se debe, en gran medida, a los mecanismos repetitivos y eficaces que presentan, traducen y/o construyen la diferencia como un rasgo de lo existente que es opuesto e inferior a la mismidad e identidad. La mismidad, entendida bajo el antiguo principio filosófico de aquello que es “idéntico a sí mismo”, y la identidad, como aquello “que detenta la cualidad de la mismidad”, son operaciones lógicas y discursivas que parecen regir la realidad y generan sentido a su alrededor. En otras palabras, se trata de que nuestra percepción de lo que nos rodea y de los vínculos que construimos con el mundo, los otros y otras, está auspiciada predominantemente por este mecanismo lógico que ordena y parcela la realidad.

Más allá de un interés únicamente epistemológico, conceptual o logicista sobre este hecho, aquello que anima este trabajo tiene que ver con dos aspectos principalmente. Por una parte, me propongo desentrañar las condiciones de posibilidad que permiten que esta lógica predomine por sobre otras. A la vez, me interesa comprender los efectos que ella tiene en la vida concreta de las personas y en cómo orientan sus existencias, cómo explicar, en definitiva, *el llegar a ser* de los sujetos, y qué ocurre cuando contrastamos este proceso con la lógica que genera sentido alrededor de la identidad y la mismidad.

En particular, tiene que ver con la evidencia de que vivimos en un sistema social y cultural donde la diferencia juega un rol ontológicamente inferior a la identidad y que,

cotidianamente se comprueba que, a partir de allí, surgen los argumentos para justificar la exclusión, opresión y explotación de las personas que exhiben el signo de la diferencia. En este mismo sentido, los feminismos del siglo pasado, en especial los que se desarrollaron en los años setenta, han acentuado un aspecto crucial de este hecho: es en la cuestión de la sexualidad donde parecen anudarse más decisivamente la lógica de la mismidad, los mecanismos que la sostienen y el poder que se juega en ese locus.

De esta forma, el tema que me interesa investigar en Irigaray está alentado por la asunción de una clave de lectura histórica, en que se propone que el análisis y comprensión de los *modos de producción de personas* (Drucaroff, 2016) es una vía privilegiada para explicar la perpetuación y consolidación de nuestro actual sistema socioeconómico y cultural. En efecto, se puede rastrear desde Marx, para quien el capitalismo es un sistema productor de mercancías y de sujetos o, incluso, desde que de la Boétie lanzara su escandalosa pregunta sobre la servidumbre voluntaria en el siglo XVI<sup>1</sup>. Es identificable también en Freud y el corpus teórico tejido alrededor del triángulo edípico, y en la lectura crítica que luego hace Gayle Rubin ([1975] 1986) del mismo, pues describe un modo de producir y reproducir vida humana en un universo signifiante donde domina la ley del padre. El horizonte de propuestas en torno a la cuestión de los modos de subjetivación es ampliado y profundizado en la segunda mitad del siglo XX, por autores/as como Lacan, Foucault, Deleuze, Wittig, Butler, y una nutrida lista que no acaba aquí.

En este sentido, la hipótesis que me interesa plantear y que guía este trabajo es que la filosofía de Luce Irigaray ofrece algunas de las claves de inteligibilidad fundamentales del pensamiento contemporáneo para comprender el problema de la subjetividad en una cultura que produce significación alrededor de la mismidad y la identidad como valores dominantes, y que relega la diferencia a un estatus de inferioridad y subordinación. La investigación sobre el *modo* en que los individuos devienen sujetos, así como la *economía* que configura la transición de la existencia singular a la trama colectiva de la historia, es central en su obra. A ella le interesa comprender las consecuencias que este orden tiene para las personas, ya que cuando la diferencia es comprendida como lo otro-inferior de lo mismo, se producen una serie de otras asociaciones que justifican la exclusión, opresión y explotación de quienes detentan el lugar de lo diferente, dado que ahí se juega también la figura del exceso, lo extraño y amenazante.

---

<sup>1</sup> Nos referimos al *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, véase De La Boétie, Étienne (2008 [1576]).

A partir de la interacción entre filosofía, psicoanálisis y lingüística, Irigaray va a desarrollar un aparato crítico alrededor de nuestra tradición de pensamiento occidental basada en la certeza. Si en la cultura griega la certeza se relaciona con aquello que existe y con la exactitud de las percepciones que dan cuenta de ella, a partir de Descartes, la certeza de las propias representaciones es lo que asegura la verdad del pensar. En cualquier caso, la autora sostiene que “lo que se busca es la certeza que permita al hombre fundar un mundo propio a partir, pero en cierto modo independientemente, del mundo pre-dado” (Irigaray, 2021 [2013], p. 60). La cultura patriarcal y falocéntrica en la que ha resultado ese mundo propio del hombre supone, para la autora, el sacrificio de los mundos en que el valor de la certeza no se encuentra. De este modo, ella busca herramientas teóricas que permitan cuestionarlo, como es el descubrimiento del inconsciente, que

pone en duda la identidad a sí que nuestra tradición presupone como lugar a partir del cual se establece la verdad. El psicoanálisis desvela que la identidad del sujeto es ante todo relacional, por tanto siempre alterada por y dependiente de lo otro, de los o las demás, del mundo (Irigaray, 2021 [2013], p. 18).

En otras palabras, se trata de plantear que la cultura de un solo sujeto es un fracaso en sus propios términos, ya que la subjetividad es siempre y ante todo relacional, constituida por la alteridad. De ahí la importancia de comprender los procesos de subjetivación, pues, aunque dependen de ciertos momentos estructurantes que permiten a los individuos arribar al estatus de sujeto, se trata de mecanismos contingentes, históricamente asignados. El desafío de plantear una coherencia y una unidad de nuestra subjetividad sin tener que recurrir a ideales platónicos, o a un absoluto religioso, o a una entidad vacía como sucede al inicio del proceso dialéctico hegeliano, es lo que mueve el pensamiento de Irigaray (Irigaray, 2021 [2013]). No se trata, en todo caso, de transformar la biografía individual o la historia familiar en lugar de certezas, sino en evaluar de qué modo la subjetividad es la interacción de cuerpo, lenguaje, mundo y pensamiento, en un plano temporal que incluye a la alteridad y que se da históricamente:

Mi propuesta —señala Irigaray— es la de asegurar coherencia y unidad a mi subjetividad a través de su sumisión a lo negativo. Se trata en todo momento de cuestionar eso o aquella / aquel que creo que soy yo, mí y mío, considerando que tal vez pertenezca al mundo o a lo otro y no a mí. Uso, por tanto, lo negativo no a la manera de Hegel, o sea para alcanzar un absoluto que sea único y universal, sino para volver a la diferencia entre

mí y el mundo, entre mí y lo otro, y así asegurar mi propia singularidad como lugar a partir del cual se origina mi certeza o verdad (Irigaray, 2021 [2013], p. 19).

Como uno de los conceptos clave del pensamiento del siglo XX, la subjetividad incluye la noción de proceso, pues explicita el agotamiento de la idea de que un sí mismo coincide con su propia conciencia. Se trata más bien de una “identidad compleja y múltiple, como el sitio de interacción dinámica del deseo con la voluntad, de la subjetividad con el inconsciente” (Braidotti (2015b [1992]), p. 40). En este sentido, la propuesta irigariana va a señalar que el devenir sujeto de un individuo está implicado con su devenir sexuado, y que dicho proceso produce significación dentro de un orden simbólico y material determinado. Es por ello que nunca es neutral, y ningún marco teórico explicativo puede serlo, pues el lenguaje mismo no lo es.

### **El porqué**

Emplazado en la segunda mitad del siglo XX, las investigaciones de Irigaray están atravesadas por importantes hitos históricos. Se trata de un paisaje nutrido por nuevos desarrollos teóricos, activismos y militancias políticas, destacando especialmente la emergencia de los movimientos feministas en continuidad disruptiva con los feminismos de la primera mitad de siglo. Al mismo tiempo, se trata de la era del capitalismo tardío, caracterizada por la internacionalización de los intercambios comerciales a una escala nunca vista y la financiarización de todas las actividades humanas, además de la fluidez, interconexión y la simultaneidad de operaciones en las múltiples dimensiones de su existencia. A nivel más local, el contexto intelectual de la autora se había visto remecido por la irrupción del psicoanálisis en la teoría y los eventos de mayo del 68 en Francia.

Este panorama, contorneado por las modernas categorías de universalidad, género humano, sociedad, sujeto, economía, progreso y cosmopolitismo, resulta ser nefasto para un porcentaje amplísimo de la población del mundo mientras que, para otro, muchísimo menor, significa adquirir la capacidad de insertar su actividad allí donde pueden obtener los mayores beneficios del flujo del capital. En ese sentido, hay toda una generación de intelectuales que está tratando de comprender la lógica de un sistema que produce y reproduce las condiciones de posibilidad de este orden y, en especial, el malestar generalizado que se desprende de él. En ese sentido, es elocuente lo que Deleuze y Guattari señalan al inicio de los años setenta en el *Antiedipo*:

El campo de inmanencia burgués, tal como es definido por la conjunción de los flujos descodificados, la negación de toda trascendencia o límite exterior, la efusión de la antiproducción en la producción misma, instaura una esclavitud incomparable, una servidumbre sin precedentes: ya ni siquiera hay señor, ahora sólo esclavos mandan a los esclavos, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo. No es que el hombre sea el esclavo de la máquina técnica, sino esclavo de la máquina social, ejemplo de ello es el burgués, que absorbe la plusvalía con fines que, en su conjunto, no tienen nada que ver con su goce: más esclavo que el último de los esclavos, primer siervo de la máquina hambrienta, bestia de reproducción del capital, interiorización de la deuda infinita (1974 [1972], p. 262).

En el ocaso de las esperanzas modernistas de las sociedades postindustriales, *los sueños de la razón producen monstruos* y, entonces, surgen las preguntas que el pensamiento debe enfrentar ¿De qué herramientas nos valemos para encontrar sentido a esto que llamamos realidad? ¿Cómo hacer la vida *vivable* en colectivo, en medio del fracaso de las épicas modernas que nos decían que podíamos dejar atrás el viejo *homo homini lupus*? ¿En qué sentido es política la relación entre el malestar psíquico y las condiciones que lo estructuran? No creo que la novedad de la autora radique en la excepcionalidad de estas cuestiones, sino en las vías que explora para dar respuesta a ellas.

Sin duda, el malestar de la cultura, ese lúcido y urgente diagnóstico que nos dejan como herencia los filósofos de la sospecha<sup>2</sup>, Marx, Nietzsche y Freud, es interpelado desde un lugar clave por los movimientos feministas del siglo pasado y, en particular, por los feminismos de los setenta. En efecto, se elabora con fuerza la idea de que el diseño de los sistemas sociopolíticos y económicos donde las personas se desenvuelven, vinculan y proyectan sus expectativas descansa en un orden donde la tendencia general es convertir *la diferencia* en condición de dominio y violencia por su reducción a la economía de lo mismo. La novedad que introduce Irigaray se juega en plantear que la pieza fundamental de ese sistema es la *indiferencia* sexual que atraviesa la historia de Occidente, es decir, el hecho de que el orden simbólico y material que rige nuestra tradición se asienta únicamente en un modelo masculino que pretende dar cuenta de que existe solo un sexo, o solamente una forma de representación sexual.

En esta línea, la autora denuncia que la lógica de la indiferencia sexual está disfrazada por la de la neutralidad, es decir, que aquello que se ha hecho pasar por universal, como la noción moderna de sujeto, da cuenta de sólo un aspecto de la realidad, reducida a la experiencia y percepción del sujeto masculino. Esto tiene implicancias directas en la forma en que este ha constituido un mundo al servicio de su mismidad. La pregunta de

---

<sup>2</sup> Según la expresión popularizada por Paul Ricoeur (1975).

¿por qué, a lo largo de la historia, la diferencia sexual no ha tenido su oportunidad ni empírica ni trascendental? (Irigaray, 2010 [1984], p. 44) sintetiza una preocupación que atravesará gran parte de sus reflexiones.

La motivación que me llevó a investigar este tema en el pensamiento de Irigaray surge mientras vivía en Buenos Aires. En el 2015, empecé a asistir con regularidad a un colectivo en conformación con el que empezamos a leer algunos textos del filósofo argentino León Rozitchner. En medio de la lectura del *El terror y la gracia* (2003)<sup>3</sup>, obra que problematiza la instauración de la democracia postdictadura y el carácter político-filosófico de su constitución, aparece formulada una cuestión que me interpeló especialmente:

El verdadero misterio, supuesto primordial de todo ser-en-carne, (no encarnado, porque encarnado supone la separación de cuerpo y espíritu) de todo *sujeto político*, pero que ninguna respuesta resuelve, sería este: ¿cómo hay un cuerpo entre los cuerpos, sintiente y pensante, que soy yo mismo? Esta pregunta presupone ya el sentimiento previo de la excepcionalidad de mi propia existencia, y no necesita de formulaciones filosóficas. Basta con sentirse vivo. (p. 316) (la cursiva es mía)

La pregunta por la propia irreductibilidad, es decir, ya no la leibniziana cuestión de porqué el ser y no la nada, sino la de “cómo entre los cuerpos que existen haya uno que sea yo” (Rozitchner, 2003, p. 316) es pensada por el filósofo como fundamental para la política, pues señala la necesidad de comprender cómo la singularidad de mi ser cuerpo sintiente y pensante transita de la singularidad a la colectividad. La responsabilidad de defender el valor y dignidad de ese misterio es una tarea que le cabe al sujeto político pues, según el filósofo, sólo desde la vivencia de esa pregunta se puede “percibir y sentir al otro como un semejante, una excepción sentida como la mía propia” (2003, p. 317). Esto me pareció fundamental, pues era y es una cuestión que no para de sonar en las resacas democracias postdictaduras de Chile y Argentina (y también España), donde lo previo a su instauración fue la muerte y desaparición de miles de personas bajo la categoría de seres prescindibles. Además, muestra la necesidad de ampliar la noción de subjetividad política más allá del ámbito de la conciencia, la ideología o la articulación de demandas con las que se relaciona más tradicionalmente. La idea de que el “conocimiento crítico y la praxis colectiva deben otorgar importancia estratégica a diversas dimensiones subjetivas, tales

---

<sup>3</sup> Texto que leímos en simultáneo a *La izquierda sin sujeto* (1996) [1966] y *Materialismo ensoñado* (2011).

como los afectos, los imaginarios y deseos, los placeres y malestares, lo inconsciente” (Exposto, 2022, p. 9) me acompaña desde entonces.

En este contexto, entre el 2015 y el 2016, empieza a emerger y consolidarse en Argentina uno de los movimientos feministas que más amplitud internacionalista ha alcanzado, a nivel latinoamericano primero, y mundial después. El terrible y lamentable feminicidio de Lucía Pérez el 12 de octubre del 2016, expuesto en los medios de comunicación con toda la crueldad, hizo resonar en el espacio público el sentido de la pregunta rozitchnereana que tanto me había interpelado. Ahora el énfasis era otro: ¿acaso es estructural y cotidiano el sesgo que opera en nuestra perspectiva de la alteridad para no concebir su excepcionalidad como propia? ¿por qué un grupo de hombres puede decidir un día que la vida de una mujer es prescindible? ¿cómo entender la violencia que acompaña a este sesgo? El feminicidio de Lucía ocurrió el mismo día en el que se estaba realizando, en la ciudad de Rosario, la marcha de cierre de uno de los Encuentros Nacionales de Mujeres más multitudinarios. La indiferencia no era una opción y, a partir de allí, la interpelación de nuestras existencias fue total, movilizándolo un sentimiento sin igual de querernos vivas y de exigir al poder de facto la garantía de esta demanda. El 19 de octubre del 2016 se realizó el Paro Nacional de Mujeres. En el 2018 se instaura el movimiento del *Ni una menos* y, junto con ello, la movilización por el aborto legal, seguro y gratuito, de larga data, cobra fuerza y apoyo masivo, extendiéndose a otros países latinoamericanos, como Chile.

Lo que puso en evidencia el caso de Lucía es que las subjetividades sexuadas en femenino poseen un estatus de inferioridad y que este es un rasgo estructural de la cultura. El modo en que se diseña y sostiene esta sistematicidad es una pregunta que imprimió un nuevo énfasis al problema de la subjetividad que ya me interesaba. En medio de estas experiencias, me encuentro con la necesidad de investigar planteamientos que, desde una perspectiva feminista, plantearan la cuestión de los procesos de subjetivación. El mundo de la teoría feminista me era casi desconocido, pero el ambiente era propicio para comenzar. Asistí a algunos coloquios y seminarios que abordaban algunas perspectivas del feminismo<sup>4</sup>. En medio de estos derroteros, me encontré con el pensamiento de Luce

---

<sup>4</sup> Destaco, especialmente, la asistencia en el 2017 al Seminario *Orden de género y orden de clases: otro logos. Signos, política, discursos*, dictado por la escritora y profesora Elsa Drucaroff en el pregrado de Literatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, y al seminario *Filosofía feminista de la diferencia*, en el pregrado de Filosofía de la UBA, dictado por María José Binetti. También, en el 2018, el Seminario

Irigaray y su tesis de que *toda teoría del «sujeto» estaría siempre adaptada a lo «masculino»* (Irigaray, [1974] 2007, p. 119). Al señalar que la condición de posibilidad de la tradicional categoría de sujeto es la denegación estructural de la subjetividad a la mujer como consecuencia de “la desaparición de la diferencia de los sexos en los sistemas autorrepresentativos de un «sujeto masculino» (Irigaray, 2009b [1975], p. 55), la autora abre una vía de reflexión fundamental desde el cual pensar. Esto, unido a su perspectiva psicoanalítica y lingüística, permite desentrañar también cómo se conforma el imaginario individual y colectivo que sostiene la ficción que articula la cultura de un solo sujeto.

### **Estructura y objetivos**

El objetivo general de esta investigación es presentar una reconstrucción y un análisis crítico del problema de la subjetividad y la diferencia sexual en la propuesta que Irigaray desarrolla, especialmente, de la década del sesenta y setenta, en virtud de la temprana alianza entre filosofía, psicoanálisis y lingüística que caracteriza su obra. Para ello, es preciso identificar y analizar la estrategia conceptual que ofrece la autora para visibilizar la falsa neutralidad y universalidad del concepto de sujeto tradicional, así como las herramientas teóricas y metodológicas que buscan desactivar su impronta patriarcal y falocéntrica, condición necesaria para transformar toda una cultura. En este sentido, la autora va a articular una importante paradoja: ¿cómo se produce la singularidad en el entramado de una lógica que siempre piensa al sujeto como condicionado por el lenguaje? Mi propuesta es que el pensamiento de Luce Irigaray abre novedosas vías de reflexión en torno a la posibilidad de la agencia humana, el devenir de los sujetos y la adquisición de una posición crítica dentro de un orden simbólico y material que los constituye y excede, manifestando su importancia política y ética fundamental. En otras palabras, se trata de comprender la praxis en un contexto en el que los mecanismos para producir subjetividad están alineados con los dispositivos de poder y saber, para decirlo en términos foucaultianos ([1975] 2006, p. 36)

En ese sentido, retomo una serie de preguntas que plantea Rosi Braidotti, con las que resuena este trabajo.

---

Anual de Estudios de Género y Feminismo, *(De) generando la ciencia política*, dictado en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

¿cuáles son los dispositivos que hacen que la diferencia sexual sea operativa como lugar de enunciación? ¿Cuál es la tecnología del yo en el trabajo en la expresión de la diferencia sexual?[...] ¿de dónde viene la creencia política? ¿Qué funda la legitimidad del sujeto político feminista? ¿Qué le da su validez? ¿De dónde viene la autenticidad política? ¿De la negativa a la opresión como un acto de solidaridad con los que sufren: "la hermandad es poderosa"? ¿Como un acto de rebelión pura, es decir, gratuita? ¿O proviene del deseo de exorcizar nuestras peores pesadillas paranoicas, o alternativamente de nuestras fantasías de poder más secretas? (Braidotti, 2002 [1989], p. 94)

Como puede apreciarse, son preguntas incómodas y perturbadoras, difíciles de sostener en los contextos en los que apremia la acción. Pero son también la tierra fértil de la actividad del pensamiento cuando este se concibe como una actividad comprometida con la realidad.

La tesis está estructurada en tres capítulos. El primero, *Encrucijadas conceptuales. Filosofía, psicoanálisis y lingüística en el pensamiento temprano de Luce Irigaray*, desarrollo una reconstrucción y un análisis de los primeros trabajos de la autora, que giran alrededor de una tesis que sostendrá a lo largo de toda su obra: *Parler n'est jamais neutre*. Esta idea es la que da el título a la compilación que tardíamente se publica en 1985 por Les Éditions de Minuit. Son artículos publicados en la década del sesenta y setenta en revistas francesas del ámbito del psicoanálisis, el feminismo y el pensamiento contemporáneo. Una particularidad de estos textos es que corresponden a una época en la que Irigaray está inmersa en el trabajo lingüístico con pacientes lo que, según declara en 1985, le llevó alrededor de veinte años de trabajo. Así, además de elaborar sus primeras objeciones al psicoanálisis, reflexiona críticamente sobre el discurso científico, sosteniendo que "un discurso puede envenenar, rodear, cercar, aprisionar o liberar, curar, alimentar, fertilizar. Rara vez es neutral. Aunque algunas prácticas se esfuerzan por lograr la neutralidad del lenguaje, ésta es una perspectiva o una tangente que nunca se alcanza" (Irigaray, 1985d, p. 13).

Uno de los objetivos específicos que desarrollo en este capítulo es delimitar y caracterizar, bajo una perspectiva filosófica y psicoanalítica, el contexto intelectual en el que se despliegan los planteamientos feministas de los años setenta, específicamente alrededor del problema de la subjetividad. Al respecto, abordo la especificidad de la propuesta irigariana, mostrando las continuidades y interrupciones con las elaboraciones anteriores, así como el lugar que cabe a estas reflexiones en medio de la crisis del sujeto moderno. En efecto, Irigaray es una de las responsables de que el concepto de *diferencia* irrumpa en el feminismo como clave de lectura y como estrategia de pensamiento, provocando un

desplazamiento del concepto de alteridad y su asociación a lo femenino dentro de la misma teoría feminista. Para ello, considero que es imprescindible reconstruir las matrices teóricas con las que Irigaray está constantemente dialogando, de manera que presento la relación de su propuesta con el estructuralismo, el posestructuralismo francés y el psicoanálisis lacaniano. En un juego de prolongación y fractura con estas teorías, intento comprender de qué forma la *diferencia* funciona como un irreductible del orden de la subjetividad y la cultura, en virtud de la tesis señalada más arriba, el hecho de que *hablar nunca es neutral*.

Un segundo objetivo específico es examinar y reconstruir la propuesta que Irigaray desarrolla en algunos textos de *Parler n'est jamais neutre*, en relación a la génesis del deseo y la génesis de la comunicación en los procesos de subjetivación, y cómo estos desarrollos dan lugar a sus primeras críticas hacia el falomorfismo. Estas dos vertientes estructurantes de la subjetividad serán comprendidas a la luz de las gramáticas de la enunciación que propone la autora, es decir, el cambio de énfasis desde el ámbito de los enunciados -como el más tradicional objeto de estudio de la lingüística- al de la *enunciación*. En este eje, la noción de función especular, *entre*, experiencia sexuada, imaginario y metáfora son fundamentales.

El segundo capítulo se titula *¡Luz, cámara...! Escenografías de la subjetividad*, donde desarrollo el tercer y cuarto objetivo específico de esta investigación. Por una parte, me interesa presentar el contexto histórico, político e intelectual en el que Irigaray va a elaborar su tesis doctoral *Speculum: de l'autre femme* (1974) y los textos que componen el posterior *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977). Ambas publicaciones van a marcar un punto de inflexión en su trayectoria, tanto por las consecuencias políticas que provocaron en el ámbito académico donde se desenvolvía, como -y sobretodo- por la novedad de su estilo, la radicalidad y espíritu crítico de sus preguntas, y la nutrida escena dialógica que recrea con los representantes más paradigmáticos de la tradición de pensamiento occidental. Bastante tinta se ha vertido alrededor de estos escritos, las más de las veces, en tono crítico y lapidario. Por eso, el siguiente objetivo que abordo en este capítulo es identificar y analizar los principales aspectos teóricos y metodológicos de estas dos obras, mediante una reconstrucción retrospectiva, es decir, en virtud de los posteriores debates que se han generado. Así, en primer lugar, problematizo la categoría de *French Feminism* y los equívocos que genera la lectura de su propuesta bajo esta rúbrica. A continuación, presento los alcances y limitaciones de su pensamiento bajo la noción de *feminismo de la*

*diferencia*, para pasar a revisar la relación con Simone de Beauvoir en torno a la alteridad y la subjetividad femenina, en lo que se puede entender como lógicas del *saming* y lógicas del *othering* (Schor, 1993). Posteriormente, examino los principales aspectos del polémico debate sobre el esencialismo en el que se ha visto envuelto su pensamiento, para dar lugar a la necesaria distinción entre diferencia sexuada y diferencia sexual como horizonte utópico. Luego, presento algunos elementos a tener en cuenta sobre *Speculum*, como la traducción del título a otros idiomas, la noción de espejo y el concepto medieval de *speculum mundi*. Hay una especie de consenso generalizado sobre la complejidad de interpretación de esta obra, cuestión que yo misma pude experimentar. Por eso, abordo estos puntos con la intención de ofrecer una guía para quien se enfrente a este texto, a partir de mis propias dificultades. Finalmente, trabajo las connotaciones teóricas, metodológicas y políticas del concepto de mimesis presente en su propuesta, reconstruyendo la multivocidad del término, su importancia psicoanalítica y la implicación con ciertas formas de praxis. Para la elaboración de este capítulo, he dado varios saltos temporales dentro de su trayectoria intelectual. Está muy presente el recurso de las entrevistas y declaraciones que la autora ha dado a lo largo de las últimas tres décadas, donde fue refiriéndose a los trabajos que investigo en este proyecto. Considerando que ha publicado más de 40 libros a lo largo de su vida, he utilizado este recurso con el fin de tener una visión un poco más abarcadora de su trayectoria, sin naufragar en el intento

En el tercer y último capítulo de esta investigación, *Pliegues del canon. Crítica de ese viejo sueño de simetría*, desarrollo los últimos dos objetivos de esta tesis, a partir de las obras fundamentales de esta época: *Speculum: de l'autre femme* (1974), *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977) y *Le corps à corps avec la mère* (1980). En primer lugar, me interesa realizar un análisis de la lectura crítica que la autora hace del canon filosófico y del psicoanálisis freudiano y lacaniano, en virtud de mostrar la reevaluación de las raíces corporales y materiales de la subjetividad, el desmontaje del orden simbólico derivado de la ley del padre, y la crítica al concepto de deseo y goce que realiza la autora. Para ello, abordo tres núcleos teóricos: su interpretación del mito de la caverna y otros fragmentos de la obra de Platón, la conferencia de Freud sobre "La feminidad" (1932) y algunas de las cuestiones que Lacan propone en el Seminario XX, *Encore* (1972-1973). La sintaxis quebrada de estos textos, así como el juego mimético, la ironía y la erudición teórica que maneja la autora, demanda una lectura paciente y detallista, teniendo a la mano

(literalmente) esa intertextualidad dialógica que ella pone en juego. En segundo lugar (sexto y último objetivo específico), abordo el concepto de subjetividad femenina y su relación con un orden simbólico donde circule la madre, cuestión que se inserta en la búsqueda de las mediaciones que hagan posible una subjetividad que descarte el horizonte de determinación del sujeto masculino y su constitutiva dialéctica. Siguiendo el hilo del objetivo anterior, complemento las reflexiones trazadas con lo que Irigaray presenta en *Le corps à corps avec la mère* (1980), para mostrar el esfuerzo constructivo en torno la restitución el deseo femenino como potencia de sí, el goce como plataforma para explorar nuevos lenguajes, la necesidad de la rearticulación del vínculo madre-hija para la cultura y la reconstrucción de las genealogías femeninas, para tender hacia un orden simbólico donde circule la madre.

Pues bien, como último objetivo de investigación, este trabajo pretende colaborar en una nueva recepción en el ámbito hispanohablante que haga más justicia a la novedad y pertinencia del pensamiento de Luce Irigaray. En general, la recepción del pensamiento de Irigaray en el mundo hispanoparlante no ha sido muy difundida, y a pesar de que la importancia de sus reflexiones ha sido reconocida transversalmente, en ocasiones es abordada por lecturas que sectorializan sus planteamientos y plantean cortes u oposiciones que no expresan la intención de la autora. Es el caso, por ejemplo, de una periodización tajante y excluyente entre los planteamientos de “feminismo de la igualdad” y “feminismo de la diferencia” que parece abalar cierto feminismo ilustrado, como el de Celia Amorós y Luisa Posada Kubissa, quienes leen a Irigaray como una pensadora “esencialista”. Aranzazú Hernández Piñero (2019) problematiza esta recepción, argumentando que

a pesar de la fuerza, agudeza y profundidad de su pensamiento, pese a la extensión de su obra, no sería exagerado afirmar que en el contexto filosófico del Estado Español es, lamentablemente, poco conocida. Ha sido poco traducida y escasamente estudiada. Su recepción ha sido irregular: es cierto, como señalan Fina Birulés y Àngela Lorena Fuster, en su “Prólogo” a *Ética de la diferencia sexual* (¡publicada en 1984 y traducida en 2010!), que hubo una recepción elogiosa influida por la temprana y fructífera acogida del pensamiento irigarayano por parte de las feministas italianas; sin embargo, la mayor parte de la recepción en el Estado español, ha sido, más que crítica, demoledora.

En este sentido, la presente investigación intenta ser una alternativa a estas lecturas, como un recurso útil para quienes se inician en el estudio de la obra de Irigaray, o desean profundizar algunos de sus planteamientos, ya sea que esta tarea se inserte en programas de teoría feminista, filosofía, psicología u otras disciplinas.

### **Apreciaciones metodológicas**

Como la misma Irigaray señala, el camino que toma su pensamiento obedece a un triple interés (Irigaray, 1994): el análisis crítico a la tradición de pensamiento filosófico occidental que organiza la realidad bajo una economía masculina, el planteamiento de la diferencia sexual como motor de una subjetividad y un universo simbólico alternativo al *logos* falocéntrico y, por último, su preocupación por la cuestión de la intersubjetividad entre los sexos, algo que para ella nunca ha tenido lugar en realidad. El recorrido que trazará esta investigación tomará en cuenta estos intereses, no tanto como fases diferenciadas, sino como líneas de fuga, vectores de preguntas radicales, presentes de manera transversal en las reflexiones irigarianas.

Es preciso aclarar que el énfasis puesto en su obra como un planteamiento filosófico es una clave de lectura que actualiza la postura de la propia autora. Entrevistada en 1994, Irigaray sugiere que “debido a la potencia histórica única de la filosofía es que las mujeres han sido tan vehementemente excluidas de sus recintos” y que “lo que más se ha negado a una mujer es hacer filosofía” (Irigaray, 1994, p. 93). Aunque se declara en contra de incurrir ella misma en un metadiscurso de su obra, pues esto impediría mantener vivo el diálogo con quienes la leen, nos sugiere, sin embargo, que sus textos deben ser leídos como textos filosóficos, es decir, “como intervenciones en un canon específico de pensamiento mediante el cual se definen los valores” (Irigaray, 1994, p. 93). Se ha tolerado que las mujeres se desenvuelvan, no sin problemas, en el ámbito de la literatura, pero no así en la filosofía, la llave maestra del discurso de Occidente. La reivindicación de su obra como pensamiento filosófico “de pleno derecho” (Birulés y Fuster, 2010, p. 19) alienta la clave de lectura de este trabajo, pero también plantea una serie de complejidades. Así, está en juego qué se entiende por filosofía, o qué sentido tiene reivindicar un lugar que, como asume la misma Irigaray, ha sido también la trama de sedimentación de las categorías de sentido del orden falogocéntrico. Su actitud contrasta, por ejemplo, con la que declara Hannah Arendt ante Günter Gauss en una entrevista de 1964, rechazando para sí la categoría de filósofa cuando se refiere a ella con relación a la tradición eminentemente masculina de la disciplina.

Por el momento, se puede decir que el énfasis filosófico irigariano surge de lo importante que es para ella el acceso a “nuevas formas de pensar, para lo que se necesita encontrar un nuevo modo de pensamiento, un nuevo modo de hablar” (Irigaray, 1994: 100). De hecho, el vínculo entre filosofía, literatura, psicoanálisis y lingüística que pone en juego

en su obra da cuenta del esfuerzo por abrir los horizontes y proyectar un cambio de época. Para esto, se entrega a la tarea de investigar los fundamentos pasionales de la razón, a través de una crítica al canon filosófico y una asunción crítica del psicoanálisis (Whitford, 1991, p. 10). En ese sentido, creo que decide no abdicar de ninguna de las disciplinas que practica, porque necesita herramientas para explorar otra lógica de la relación, desentrañándolas, a su manera, en cada una. Esta misma búsqueda primará en la lectura que hago de la diferencia sexual: “no es algo dado, no es una premisa, es la cuestión que nos da que pensar y que, de ser pensada, daría lugar a un “horizonte de mundos de una fecundidad todavía no advenida” (Birulés y Fuster, 2010, p. 14).

En la línea de las preocupaciones señaladas, el nombre de Luce Irigaray aparece como quien no sólo aborda estas y otras cuestiones, sino que interpela a la tradición de pensamiento occidental desde una postura materialista, más allá de su sentido ortodoxo. Siendo lo material “el punto de partida a una abertura a lo simbólico, sin escisión jerárquica entre lo sensible y lo inteligible” (Birulés y Fuster, 2010: 20), ella tiene en vistas la crítica a los modos de producción capitalistas y de relaciones sociales, llegando a postular “la complicidad entre la economía política del capitalismo y la economía libidinal masculina” (Eden, 2006, p.109). Es decir, que al igual que la economía del capitalismo se basa en la apropiación y acumulación de riqueza, la economía libidinal masculina es una particular forma de cuantificar el sentido de la (re) producción de los seres humanos. Aunque Irigaray reconoce que Marx identifica esta lógica latente al interior de la familia, sugiere que las filosofías materialistas ortodoxas no se plantean hasta las últimas consecuencias lo que esto puede significar desde el punto de vista de las relaciones de género o de los problemas medioambientales. En ese sentido, ella reivindica un sentido de la materia activo, transformador y autodiferenciante, distinto al lugar pasivo e inerte al que la relega la tradición occidental. Este sentido está latente de manera transversal en sus reflexiones sobre la subjetividad, ya que para ella el cuerpo y el lenguaje son ámbitos inseparables.

En sintonía con esto, otro aspecto metodológico a considerar es la decisiva impronta psicoanalítica y lingüística del pensamiento de Irigaray. En primer lugar, esto se manifiesta en el supuesto de que el orden discursivo es preeminente y excedente de cualquier instancia individual. La asunción del lenguaje como matriz constitutiva de la realidad implica la necesidad de desentrañar las lógicas que rigen al *logos*, pues expresan los valores, los lugares de enunciación y las diferencias entre los sexos que están en juego.

De ahí que la investigación en torno al problema de la subjetividad pasa también por comprender la génesis de las lógicas discursivas, cómo se instalan y reproducen una teleología en la que se coloniza la *diferencia* como mediación de lo mismo.

Para Irigaray, el *logos* occidental se sustenta en una economía fálica o economía de la castración, es decir, una “la lógica del o bien... o bien [...] en la que el valor es adherido a un objeto y su falta es percibida como disvalor” (Shutte, 1990, parr 15). El falo, en términos psicoanalíticos, es la medida del valor y la completitud de la totalidad. Esta última necesita de la virtualidad de lo faltante para reafirmarse como totalidad. Como tal, impone su autoridad y su ley. Y también, “es el lugar que sostiene la posición del pronombre personal "yo", tal como lo dice un sujeto masculino” (Shutte, 1990, parr 15). Aprovechando el nivel descriptivo al que le permite acceder la propuesta freudiana del complejo de castración, así como la lacaniana asunción del falo como significante primordial, Irigaray desarrolla una crítica a esta economía y su rol en la conformación del orden discursivo falogocéntrico, y la extiende al propio psicoanálisis, allí donde sus planteamientos pasan del ámbito de la descripción (dar cuenta de la realidad) al de la prescripción (operar en el ámbito de la terapia).

Al mismo tiempo que la autora declara estar realizando un proyecto filosófico, ella considera que el psicoanálisis es una parte fundamental de la historia de la filosofía. He tratado de mostrar en el primer capítulo cómo y cuándo se produce el encuentro entre filosofía y psicoanálisis en el contexto en el que Irigaray desarrolla su pensamiento. Sin embargo, esto no agota las dificultades provocadas por la asunción de la relación entre ambas disciplinas ya que, como es evidente, la postura de Irigaray no es generalizable, y seguro hemos de encontrar posiciones filosóficas que no consideran al psicoanálisis como parte de la historia de la filosofía, y viceversa. Me parece que, en todo momento, es necesario tener en cuenta el lugar desde el que ella habla:

Contrariamente de lo que se dice de mi currículum universitario, yo había hecho estudios de filosofía y letras en la Universidad de Lovaina (Bélgica) antes de emprender un psicoanálisis. Mi primera formación y mi primer horizonte científico son, por tanto, más bien la filosofía y la teología, junto con la literatura. Mi decisión de hacer un psicoanálisis estuvo vinculada tanto a una elección epistemológica como al deseo de practicar el psicoanálisis después de haber sido yo misma analizada. Esto explica por qué quise seguir esta formación en la escuela de psicoanálisis que más se ocupaba de cultura, en esa época la *École freudienne* de París, en la que estaban no solo Lacan sino también Lagache, Laplanche, Pontalis, etc. Esto explica, además, que me fuera posible pensar y escribir *Speculum*, un libro en el que el psicoanálisis y la filosofía se interrogan mutuamente, algo que habría sido imposible sin estudios previos de filosofía. (Irigaray, 2021 [2013], p. 16)

Mi trayectoria profesional y académica ha sido en filosofía, y desde allí, comparto el interés de Irigaray por la dimensión epistemológica del psicoanálisis en vistas de la común preocupación por el malestar psíquico, individual y colectivo, que se derivan de la cultura falocéntrica en la que vivimos. Al igual que ella, considero fundamental el aporte de la noción de inconsciente para los desarrollos filosóficos, así como la cuestión de la sexualidad en la problemática de la subjetividad. Sin embargo, como se verá a lo largo de estas páginas, debe partirse del hecho de que Irigaray realiza una asunción *crítica* del psicoanálisis freudiano y lacaniano, tanto por sus consecuencias en la clínica como en la teoría. Las dificultades terminológicas que se presentan al conectar dos disciplinas distintas han tratado de ser saldadas en este trabajo a través de notas al pie de página, cuando se trata de conceptos auxiliares, pues los conceptos que son parte importante de los análisis teóricos de la autora son desarrollados en el mismo corpus.

Además, me interesa señalar que el lugar desde el que investigo está nutrido por experiencias activistas y militantes de diversa índole, en Santiago de Chile, Buenos Aires y Barcelona, como la participación en colectivos de investigación, en proyectos de educación popular y de praxis feministas y migrantes. Esta trayectoria me ha permitido compartir con personas que provienen de diversas disciplinas como la educación, el psicoanálisis clínico, la literatura y la música, pudiendo ampliar de este modo el espectro de preguntas y reflexiones que nutren esta tesis.

Finalmente, para llevar a cabo esta investigación he realizado una lectura crítica de las principales obras que Irigaray publicó en la década del sesenta y setenta, período que delimita el objeto de estudio de este trabajo. En el caso del primer capítulo, la principal fuente consultada es *Parler n'est jamais neutre*, compilación tardía de textos de la década del sesenta y setenta que aparece en 1985 por Les Éditions de Minuit. Se trata de catorce estudios escritos y publicados entre 1966 y 1982 en revistas del ámbito del psicoanálisis, el feminismo y el pensamiento contemporáneo, de los cuales cuatro eran inéditos. Este volumen fue traducido al italiano en 1991 y recién al inglés en 2002, y no cuenta con traducción al castellano. La selección de textos que he considerado para los objetivos de este capítulo, así como las citas de estos traducidas por mí, pertenecen a la publicación de Minuit en francés de 1985, contrastados en algunos casos con la versión en inglés del 2002. En el caso particular de *Communications linguistique et spéculaire* (1966), he tomado en cuenta además la versión en línea de *Concept and Form: The Cahiers pour*

*l'Analyse and Contemporary French Thought*, pues cuenta con una sinopsis del mismo texto y notas explicativas añadidas.

Para la versión de *Speculum. De l'autre femme* (1974) y *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977) referidas especialmente en el segundo y tercer capítulo, me he basado en las traducciones al castellano publicadas por la editorial Akal, en 2007 y 2009 respectivamente, trabajadas en paralelo a las publicaciones en francés por la editorial Minuit. Las citas corresponden a la edición en castellano. En el caso de *Speculum*, además, he revisado la traducción al castellano de la editorial Saltés de 1978. Finalmente, para el abordaje de *Le corps à corps avec la mère* (1980) he utilizado para las citas la versión al castellano publicada por La Sal en 1991, *Cuerpo a cuerpo con la madre*.

En el caso de las otras obras de Irigaray utilizadas, cito las versiones en castellano cuando las hay, y en caso de no haber traducción disponible, he presentado una traducción personal, lo que vale también para todas las citaciones de libros, artículos y entrevistas que no tienen traducción al castellano, tanto de la propia Irigaray, como de la bibliografía complementaria utilizada. He decidido presentar las traducciones de las mismas para facilitar la lectura y ampliar el horizonte de recepción de la obra de Irigaray al público hispanoparlante. Todas las fuentes se encuentran debidamente citadas y referenciadas al final del trabajo, en las referencias bibliográficas.

Es preciso señalar también las dificultades que inicialmente tuve al momento de confeccionar el corpus de comentaristas e interpretaciones alrededor de la autora. Con el tiempo, pude constatar que la complejidad para configurar el conjunto de artículos, libros y comentarios que acompañan la investigación de la obra de una autora es un rasgo sistemático con el que nos encontramos varias investigadoras, más aún si la obra en torno a la cual se trabaja se encuentra en un intersticio disciplinar (filosofía, feminismo, psicoanálisis y lingüística), como es el caso de Irigaray. A veces cuesta seguir la pista de su biografía, o de la escena intelectual y política en la que desplegaron sus trabajos. En ocasiones, hay planteamientos teóricos que nos resuenan en común con otros autores, y en el caso de ser varones y más conocidos, suele primar la autoridad del segundo. Esto se puede deber también, más sencillamente, a la escasez de estudios sistemáticos, de publicaciones al respecto, y de traducciones de sus obras. Lo que sí es seguro, es que una de las raíces del problema se encuentra en la falta de transmisión de la obra filosófica femenina, entendiendo que lo femenino siempre se declina de múltiples maneras (Birulés, 2011). Estas dificultades fueron subsanadas a lo largo de la investigación, atendiendo

siempre al tema que me interesaba rastrear, y acogiendo las lecturas sobre Irigaray que tuvieran en cuenta su impronta interdisciplinar, así como aquellas lecturas críticas que, haciendo eco de los debates más polémicos, no cancelaban aspectos de su pensamiento o no reincidían en interpretaciones confusas sobre el mismo.

## **Agradecimientos**

En primer lugar, quisiera expresar mi gratitud a la guía invaluable de Núria Sara Miras, quien ha dirigido esta investigación desde la sabiduría, que le ha entregado su experiencia, la amabilidad que la caracteriza, y la fuerza y convicción con que me ha mostrado que las cosas son posibles aun cuando las dificultades parecen mostrar lo contrario. Gracias a sus consejos, he encaminado y enriquecido la forma en que se han vertido las preguntas y reflexiones que aquí presento. Quisiera agradecer a ella y a las compañeras, profesoras, intelectuales, escritoras y pensadoras que han cimentado el camino en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona para que otras, como yo, nos inspiremos, comprendamos y valoremos la empresa en la que nos embarcamos cuando decidimos arrojarnos a la tarea de producir conocimiento con perspectiva feminista, por variado y heterogéneo que pueda significar esto.

Así también, mis agradecimientos especiales a Teresa Hoogeveen, Juan Evaristo Valls Voix, Oriol López Esteve, Alba Kniff, Áger Perez Casanovas, Alina Mierlus e Irene San Martín, con quienes experimenté vínculos de amistad y compañerismo académico, evadiendo muchas veces los solitarios parajes a los que nos entrega el ejercicio de pensar y escribir. A Marta Segarra, Montserrat Crespín y Laura Llevadot, quienes me brindaron espacios valiosos para compartir mis preguntas y descubrir caminos de pensamiento.

Quisiera agradecer a la entrañable comunidad migrante con la que tejimos lazos de amistad, activismo y solidaridad mientras realizaba esta investigación, en la que encontré el calor de los afectos y la necesaria contención cuando se vive lejos del terruño. A mis amigos y colegas de años, Érika Molina y Juan Pablo Yañez, que me mostraron el camino y aconsejaron sin igual. A Valeria Campos Salvaterra por su pasión y calidad filosófica ejemplar, y por sus excepcionales consejos.

La más profunda gratitud a las mujeres de mi vida, por mostrarme a lo largo de ella los infinitos caminos que puede adoptar la lucha, la resistencia, la creación, el coraje y la capacidad de reinventarse. Dedico en especial los frutos de este camino filosófico a mi madre y mi abuela materna, que habiendo tenido que abandonar sus estudios muy tempranamente, me heredaron el fuego del deseo que me ha llevado a emprender estos derroteros.

Agradezco a mi padre y hermano por su amor incondicional y ejemplo.

A Ignacio, mi compañero de vida, por los caminos transitados, su escucha atenta, sus diálogos sinceros y apasionados, por el amor compartido a la filosofía y la música, y la ternura infinita de los días a su lado. Por darle cuerpo y espíritu a la palabra amor

## **I. Encrucijadas conceptuales. Filosofía, psicoanálisis y lingüística en el pensamiento temprano de Luce Irigaray**

El objetivo de este primer capítulo es mostrar una breve cartografía del pensamiento de Luce Irigaray partiendo de sus más tempranas publicaciones de los años sesenta y setenta. Me interesa reconstruir el escenario intelectual en el que se movía, identificar con quiénes está dialogando y, sobre todo, comprender cómo se van gestando las cuestiones que más tarde la llevarían a escribir las obras que la hicieron más conocida: su tesis doctoral, *Speculum. De l'autre femme* (1974) y *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977). De esta forma, presentaré algunas de las reflexiones que Luce Irigaray vierte en varios de los artículos reunidos en *Parler n'est jamais neutre*, compilación tardía de 1985, que reúne varios de los textos y artículos que fue publicando en revistas francesas del ámbito del psicoanálisis, el feminismo y el pensamiento contemporáneo. Cabe destacar que este volumen fue traducido al italiano en 1991 y recién al inglés en 2002, y no cuenta con una traducción al castellano.

### **I.1. Avanzando sobre tierra quemada**

Un recorrido general por estos textos muestra cómo se va gestando el pensamiento de la autora a partir de sus investigaciones teóricas y prácticas, en una temprana alianza entre filosofía, lingüística y psicoanálisis. En ese sentido, quisiera mostrar la interlocución del pensamiento de Irigaray con los principales debates de la época, así como la irrupción de las 'preguntas feministas' que buscan abrirse paso en sus reflexiones. La trayectoria filosófica y clínica que pronto forman alianza en su itinerario profesional, en la década del sesenta, colocan a la autora en una posición de agente y espectadora de una escena intelectual nutrida por los planteamientos del estructuralismo y el pensamiento postmetafísico. A su vez, su trabajo se ve interpelado radicalmente por los problemas que las 'luchas de las mujeres' venían denunciando y pensando desde hace décadas, y que ella parecía reconocer en su práctica psicoanalítica.

Sin duda, las propuestas de Simone de Beauvoir venían planteando de forma pionera y contundente varias de las cuestiones que los movimientos de las mujeres de estos años pusieron en la arena pública y son, en ese sentido, un antecedente importante. En especial, destaca la discusión sobre el estatus de la mujer y su condición de alteridad respecto del

Sujeto universal. En su conocida obra, *El segundo sexo* (1949), la filósofa francesa aclara con argumentos firmes el carácter histórico y cultural de esta condición de alteridad, criticando los dispositivos de la cultura para hacer de este hecho algo —aparentemente— absoluto (De Beauvoir, 2015). Ella demuestra que, en cambio, el sexo es una experiencia vivida culturalmente, y que es el cuerpo el locus de estas experiencias. Como sostiene María Luisa Femenías, el descubrimiento de que “el cuerpo no es el mero objeto de la ciencia, sino el cuerpo en situación” (2000, p. 21) sería un camino ávidamente explorado por los feminismos de los sesenta y setenta.

Como iremos viendo, los novedosos aportes que Irigaray hace al panorama contemporáneo, la teoría feminista y el problema de la subjetividad, están auspiciados por la particular y crítica recepción que ella hace del saber filosófico y la práctica psicoanalítica. Así también, sus escritos irrumpen con cuestionamientos a los sentidos más instalados del corpus de la teoría feminista de su época, aun en constante transformación, para desentrañar las profundidades impensadas de sus planteamientos. En este sentido, para Irigaray, el feminismo es una clave de lectura que se fue integrando a su quehacer filosófico y psicoanalítico al ritmo de la experiencia concreta. Por lo tanto, su corpus es expresión de este proceso, y es de lo que trataré de dar cuenta a continuación.

Es interesante que la compilación de los textos que componen *Parler n'est jamais neutre* en 1985 hayan seguido un ordenamiento cronológico, aún varios años después de publicados. Al respecto, en la introducción ella señala que

Aunque sólo sea para mostrar la evolución del estilo en la traducción del pensamiento, tiene sentido dejar los textos en el orden en que fueron escritos. Se puede leer en ello la perplejidad de la exposición de la obra: compleja, complicada, a veces sometida a la medida de las influencias o de la obediencia; del esquematismo científico que exige la edición, o de un estilo que se llamará literario o poético y que a menudo no es más que el efecto del descubrimiento de un modo de afirmación. Todos los filósofos y pensadores son poetas en la exposición silenciosa de su mensaje. Pero una extraña economía de la razón dicta que no se reconozca este estilo, o que permanezca sin ser apreciado, hasta después de la muerte del escritor... ¿en Aristóteles, en Hegel, en Einstein? (Irigaray, 1985d, p. 13)

Así, la posible dificultad de sistematización de sus textos es compensada por la diversidad de reflexiones que, en un arco que traza sus alianzas interdisciplinarias, son el intento de hacer frente a los efectos de la crisis del proyecto ilustrado y de la ‘muerte del sujeto’, así como de las demandas que el feminismo estaba poniendo sobre la mesa. La lectura que delinearé de este periodo de Irigaray tratará de mantener siempre en vista que se trata de

“la interpretación de una historia que se lee a posteriori, y un momento de transición en el que el nuevo significado aún está por descubrir.” (Irigaray, 1985d, p. 13).

La crítica postmetafísica del sujeto en el ámbito del pensamiento y lo político constituyen el contexto en el que escribe Irigaray y otras pensadoras de la época. En el elocuente texto de François Collin, *Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto* (1992), se exhiben muy bien las paradojas teóricas y prácticas a las que están enfrentadas los movimientos feministas y las pensadoras de la segunda mitad del siglo XX. En efecto, es una época caracterizada por “la muerte del sujeto, del sujeto tal como lo habría instituido la época moderna, pero tal vez también toda la historia de la filosofía desde Platón si se presta oídos a Heidegger” (Collin, 2006, p. 21). Bajo distintas interpretaciones, este acontecimiento es analizado “en registros diversos por una corriente importante de la filosofía contemporánea, calificada de postmetafísica y aún de posmoderna” (Collin, 2006, p. 21). Los pensadores, habiendo llevado a cabo el duelo de la pérdida de la soberanía del hombre que “podía aprender el mundo abierto frente a él como un terreno apropiable en su totalidad” (Collin, 2006, p. 21), ya no pretenden conquistar el terreno del sujeto. Así, señala ella, la filosofía contemporánea se había dedicado, en gran parte, a demostrar que “quien habla no es origen de la palabra ni de su palabra”, constatando que “la era de la representación y de la autorrepresentación se derrumba en el despliegue de la presencia-ausencia” (Collin, 2006, p. 22).

Para el pensamiento feminista, este contexto implica el tener que habérselas con potentes paradojas, que Collin ilustra muy bien. El *mea culpa* del sujeto moderno desplegado por los filósofos contemporáneos muestra, por ejemplo, que la tradición del pensamiento dominante es la operación de un dominio instrumental posibilitado por la dualización del sujeto y del objeto (Collin, 2006, p. 22). Asimilando esta posición de dominio del sujeto moderno a la posición masculina, como bien muestran los trabajos de Derrida<sup>5</sup>, Deleuze y Lacan (Drucaroff, 2015); (Braidotti, 1991a); (Collin, 2006), se atacan los estandartes

---

<sup>5</sup> Collin señala: “el propio Derrida ha efectuado la unión entre la posición logocéntrica y la posición fálica forjando el término falogocentrismo para designar la tradición metafísico-científica interrogada por Heidegger” (Collin, 2006, p. 22). También, Drucaroff dice que Derrida “sí afirma una relación muy fuerte entre lo masculino fálico y la identidad, y levanta a lo femenino como una potencia disruptiva y revulsiva que pone en jaque las significaciones consolidadas. En ese sentido, hay que admitir que Derrida abrió puertas y sensibilizó hacia problemas de la diferencia femenina. No obstante, su idea de *différance* remite fundamentalmente al campo de los significados. Es decir, todo su enfoque no sale de lo semiótico, la no semiosis no tiene papel en su teoría, y además su reivindicación de lo femenino es teórica, no apunta a ningún movimiento de cambio político protagonizado por las mujeres”. (Drucaroff, 2015, p. 126). En “Deconstrucción, soberanía y singularidad en el “enigma” femenino. Entrecruces entre Derrida y Luce Irigaray” (Ugalde, 2020), trato más específicamente el cruce teórico entre ambos.

metafísicos de una larga tradición. De este modo, respecto de la deconstrucción de la categoría de sujeto en la teoría, “las feministas llegan tarde”, pues el sujeto ya se había hecho su propio “hara-kiri” (Collin, 2006, p. 22). Aun cuando ellas hacen su crítica desde un lugar de enunciación distinto al de los varones filósofos, parece ser que “avanzan sobre tierra ya quemada”, dando la apariencia de que “la denuncia no tiene ya pues motivo” (Collin, 2006, p. 22): “siempre llegando tarde, las mujeres pretenden ser sujetos cuando ya no hay sujetos” (Collin, 2006, p. 24). De esta forma, la pregunta que traduce la dificultad política de esta esta paradoja<sup>6</sup> es “¿cómo sostener filosóficamente la voluntad de las mujeres de emerger y de afirmarse como sujetos de acción y de palabra, cuando la propia filosofía proclama la «muerte del sujeto»?” (Laurenzi, 2008, p. 326).

Como varias autoras señalan con suspicacia (Whitford, 1991; Braidotti, 1991a; Collin: 2006; Irigaray, 2009 [1977]), es un contexto en el que las consecuencias de la disolución del sujeto son frecuentemente relacionadas con el estatus que “lo femenino” venía simbolizando para el pensamiento occidental: lo no-uno, no-todo, la diseminación. Irigaray señala críticamente que el interés que muestran sus contemporáneos por la cuestión de las mujeres no es un índice que dé cuenta de que las cosas van mejor para ellas:

Tal vez, de manera práctica o teórica, estén resolviendo la tarea que representa, para ellos, el problema de las mujeres. Podríamos leer su signo síntoma en una determinada estrategia política —de izquierda o de derecha—, y en determinados «motivos» o problemáticas hoy «honorables» e incluso «de moda» en el mercado cultural. (Irigaray, 2009e [1977], p. 94)

En efecto, si la idea de sujeto moderno representaba el soporte racional de una tradición, y además ese soporte resulta no ser neutral sino detentador de ciertas características —masculino, blanco, europeo—, el devenir de la filosofía ya no puede ir por esos derroteros en crisis. Pero para desactivar su impronta no basta con abordar la crisis del sujeto como objeto del pensamiento. Como dice Collin,

la cuestión de los sexos emerge en el pensamiento de muchos filósofos, pero tan sólo de forma accesoria o en relación con algunos puntos en particular: no se problematiza como tal o se hace tan sólo formalmente, pues la respuesta precede a la pregunta. Además, la

---

<sup>6</sup> En el artículo *La contienda sin fin: paradojas del feminismo y gramáticas de la enunciación* (2022) desarrollo más ampliamente algunas de las problemáticas del feminismo que toman la forma de paradojas en el campo de la teoría y de la praxis, provocadas, en particular, por la emergencia o aparición de la noción de diferencia en las reflexiones feministas (Ugalde, 2022).

pregunta trata siempre de las mujeres y no de las relaciones entre los sexos; nunca se cuestiona la posición masculina —que es la del sujeto que filosofa. (Collin, 2006, p. 10)

Los teóricos varones que asumen lo irrepresentable del lugar de lo femenino, su no-identidad, como apuesta teórica, muchas veces sostienen que “el juego de la no identidad es el único que produce sentido” (Braidotti, 1991a, p. 99). Irigaray y sus contemporáneas atestiguan así el fenómeno de la feminización de la filosofía, o la sexualización del pensamiento, como una de las consecuencias de “la muerte del sujeto”. Con una mirada crítica, varias de ellas ponen en entredicho la pertinencia de este devenir-mujer de la filosofía de mano de los filósofos varones, pues ellos siempre han estado en la posición privilegiada de enunciación del sujeto, es decir, en un lugar de poder. El núcleo de la paradoja se produce entonces en el lugar de enunciación, y a este respecto, la verdadera pregunta para Irigaray es si acaso ellos están dispuestos a abandonarlo cuando buscan “escribir-mujer”:

Todos los filósofos que he mencionado [Nietzsche, Heidegger, Hegel, Levinás y Derrida] —excepto Heidegger— se interesan por la identidad femenina y por su identidad como mujeres. Volviendo al momento en que se apoderaron del (de los) poder(es) sociocultural(es), ¿buscan los hombres una forma de desprenderse de estos poderes? Eso espero. Tal deseo implicaría que están invitando a las mujeres a compartir la definición de la verdad y el ejercicio de la misma con ellos. Hasta ahora, escribir de forma diferente no ha hecho mucho por afectar al sexo de los líderes políticos o a sus discursos civiles y religiosos. (citado por Whitford, 1991, p. 50)

Desde temprano, Irigaray está muy atenta a las consecuencias de una simple inversión del esquema del poder, pues esta “feminización de la verdad” sin una crítica seria de por medio deja intacto el orden jerárquico de la diferencia, y provoca que lo femenino sea reclamado por su posición de poder en el sentido fálico. En otras palabras, “esta conversión a lo femenino no priva [...] a quien la reivindica, de la autoridad de la que goza, la autoridad de la palabra, que acredita su posición social” (Collin, 2006, p. 23). Además, en la feminización de la filosofía, lo femenino, “como signo de falta de representabilidad, no es una estructura muy diferente de todos los demás signos a los que lo femenino estaba confinado en el modo clásico (el irracional, lo emocional, etc.)” (Whitford, 1991, p. 30).

La resonancia de estas paradojas se expresa en la interpelación que Irigaray hace a la historia tradicional de la filosofía y el psicoanálisis. La autora busca las herramientas teóricas y prácticas que le permitan diseñar y ejecutar algunas intervenciones en las disciplinas que parecen guiar la producción de discurso y saber. De alguna forma, no se puede renunciar a las retribuciones que van ligadas a la posición de sujeto en las

sociedades contemporáneas: “la cuestión sigue siendo la de nuestro derecho a la subjetividad teórica y a las recompensas intelectuales, cívicas y simbólicas que conlleva” (Braidotti, 1991a, p. 6). Por supuesto, esto no quiere decir apostar a un lugar subjetivo que replique la trama de poder del patriarcado.

## **I.2 Parler n’est jamais neutre**

Reuniendo catorce estudios escritos entre 1966 y 1982 y cuatro inéditos, *Parler...* nace de las investigaciones experimentales que Irigaray llevó a cabo en el campo de la psicolingüística durante 20 años (Irigaray y Droit, 1985). Sus trabajos sobre las patologías y su relación con el discurso de sujetos “perturbados y normales”<sup>7</sup> buscan evidenciar el hecho de que no existe una comunicación uniforme. Es decir, no habría una utilización del lenguaje igual para todos, como si fuese un simple código común. Por el contrario, “al decir las cosas más aparentemente inocuas, cada uno de nosotros pone en juego, sin saberlo, la estructura de nuestra relación con el lenguaje, con los demás, con el mundo.” (Irigaray y Droit, 1985). Así, las investigaciones de esta época están guiadas por el interés general de comprender el modo en que se da la generación de mensajes, cómo el sujeto ingresa al campo simbólico y cómo se arraiga este proceso en el cuerpo sexuado de los seres hablantes y sus potencialidades.

*Parler n’est jamais neutre* indica explícitamente la interpelación a toda una cultura y la afirmación del suelo desde el que plantea sus preocupaciones. Situada en el paradójico lugar en el que debe adecuarse a las formas y modos legitimados de la producción de conocimiento, sus investigaciones giran alrededor de una intuición fundamental: “un discurso puede envenenar, rodear, cercar, aprisionar o liberar, curar, alimentar, fertilizar. Rara vez es neutral. Aunque algunas prácticas se esfuerzan por lograr la neutralidad del lenguaje, ésta es una perspectiva o una tangente que nunca se alcanza” (Irigaray, 1985d, p. 13). Una de sus tesis principales sería, pues, en este sentido, que hay una correlación entre la experiencia sexuada de un sujeto y el lugar de enunciación que ocupa en la trama

---

<sup>7</sup> Hoy puede parecer fuera de lugar la utilización de esta nosología clínica. Al respecto, la misma Irigaray se refiere al uso de estos y otros términos como “histérica” y “obsesivo” de la siguiente forma: “Estos son los términos de la nosología clínica y fenomenológica tradicional ¿Por qué utilizarlos en este trabajo? Es imposible pasar, sin transición, de un código a otro, de un diccionario a otro. Utilizar los términos ya existentes es una forma, entre otras, de encontrar los medios para subvertirlos”. (Irigaray, 1985b [1969], p. 56).

de la realidad. Pretender neutralidad en el discurso sería una ilusión a la que la ciencia se aferra infructuosamente.

Es conveniente introducir aquí una distinción que servirá para la comprensión de las hipótesis que está planteando. Irigaray ve la necesidad de ensayar un desplazamiento de énfasis en el campo de la teoría y la práctica, desde *lés énoncés a l'énonciation*:

Muy esquemáticamente, se trataría de distinguir lo que ya está pronunciado, escrito, grabado... de lo que se dice aquí y ahora.

*Les énoncés* designan mensajes ya producidos, acabados, como muertos, si dejamos de lado el sentido que conservan en sus formas acabadas.

*L'énonciation*, en cambio, designa el habla en proceso de producción, su generación viva, actual, aún no estabilizada. Los lingüistas suelen trabajar con enunciados, o con patrones ideales supuestamente hablados por todo el mundo (o por cualquier hablante de una lengua determinada). Intentar acercarse a una gramática de la enunciación es tratar de mostrar cómo el habla, el significado y la comunicación se generan y actualizan a través de la psique de un sujeto, su historia y sus relaciones con el mundo y el otro. (Irigaray y Droit, 1985)

La búsqueda de una *gramática de la enunciación* comporta la dificultad de que su materia prima, los enunciados, no pueden ser reducidos a un metalenguaje. Por el contrario, se trata de una materia completamente fluida que es constitutiva del orden simbólico, los circuitos comunicativos y la travesía de la subjetividad en relación a estos. Además de esta distinción, es conveniente agregar la que sugiere Whitford (1991) entre *langue*, *langage* y *discours*. La lengua [*langue*] se refiere “al corpus lingüístico del que dispone el hablante”, mientras que lenguaje [*langage*] designa específicamente “el corpus utilizado por una persona o grupo, por ejemplo, el lenguaje de los enfermos mentales o el de los enamorados”. A su vez, “el discurso correspondería a las instancias sistémicas de la lengua (escritas o habladas)” (Whitford, 1991, p. 42).

Siguiendo a Lacan, quien atorga al lenguaje una posición preminente al hacer de él la condición constitutiva de la subjetividad, Irigaray propone que la psiquis es un gran procesador de las relaciones que mantiene a un sujeto unido con la historia, el mundo, el cuerpo y el lenguaje. Esta riqueza es tan amplia que no podemos hacer una correspondencia sin más entre los procesos de subjetivación y el lenguaje, a no ser que por este último incluyamos enfáticamente el sentido del *langage*, es decir, “la diferente utilización de los recursos disponibles, tanto léxicos como sintácticos, del modo en que sus pacientes con patologías mentales, por ejemplo, emplearon, o no emplearon, una gama diferente de dispositivos sintácticos” (Whitford, 1991, p. 42). La singularidad de

cada proceso está atravesada también por un corpus de sentidos culturales que se alojan en las arterias de la comunicación, desde nuestra más primaria conformación subjetiva. Es decir, está relacionada a la posición sexuada en el universo discursivo.

Del estudio de las patologías a través de la enunciación, Irigaray constata que hay diferencias radicales para quien experimenta la sexuación del lado de lo femenino, y para quien lo experimenta del lado de lo masculino. Así, por ejemplo, se suele hablar de histeria en relación a lo femenino, y de obsesión en relación a lo masculino. Aun cuando el psicoanálisis y la lingüística reportan avances importantes y le ofrecen valiosas herramientas de abordaje de la realidad, Irigaray aclara sin vacilar que la aspiración científica de estas disciplinas las amarra a un paradigma erigido sobre la ilusión de neutralidad y universalidad, ocluyendo la contundencia y singularidad de este *dato*:

El propio sujeto de la ciencia o de la epistemología está atrapado o engullido por las repeticiones y las fórmulas o gráficos que hacen la ley por él sin que lo reconozca. Demasiado lúcido o todavía no lo bastante para crear. ¿Capaz de llegar al fondo de ciertas cosas, pero no de otras? Se afirma, por tanto, en el mantenimiento del orden pasado y reprime los descubrimientos y las investigaciones futuras. (Irigaray, 1985d, p. 13)

Por eso ella pregunta si acaso la ciencia es indiferente al lugar sexuado de los sujetos, acaso “¿el discurso que prescribe no se ciñe siempre a un metalenguaje más o menos neutro y amputa una importante dimensión objetiva?” (Irigaray, 1985d, p. 14).

Dada la importancia del lenguaje como matriz de investigación, en Irigaray la relación entre psicoanálisis y lingüística es clara. “Como «cura hablada», el psicoanálisis no tiene nada más que el discurso del analizado como objeto, nada más que procedimientos literarios/lingüísticos de interpretación, y ninguna herramienta de diagnóstico o pronóstico que no sea el lenguaje” (Grosz, 1990, p. 91). Discurso y patología se entrelazan en el encuentro entre estas dos disciplinas. Así, el psicoanálisis es la disciplina que permite a Irigaray ingresar experimentalmente al campo del *langage*, ya que pone en juego una escena de representación —el cuadro analítico— donde el sujeto es enfrentado al juego de la palabra, dislocando el lugar de enunciación al que está acostumbrado. En estos escritos va a remarcar en varias ocasiones que el psicoanálisis supone trabajar en un laboratorio de la palabra, donde, como ella misma dice

el paciente se encuentra poco a poco con el misterio mismo del lenguaje, con la paradoja del discurso en el que lo que dice, sometido a las reglas del léxico y de la sintaxis, se contradice con lo que quiere decir, sin fin. Es como si hablar consistiera en viajar hacia el horizonte del propio deseo a través de la red de palabras y el orden del lenguaje. (Irigaray y Droit, 1985)

El locus desde el que acostumbra hablar el sujeto está apoyado en la trama simbólica de nuestra cultura, eminentemente falocéntrica:

La escucha rigurosa de varios discursos me llevó a descubrir que el lenguaje [*langage*] tiene género. En *Parler n'est jamais neutre* se publica sólo una parte de esta investigación, que sigue en curso.

Las mujeres no tienen la misma relación con el otro y con el mundo que los hombres y no la traducen de la misma manera en el discurso. No se trata de añadir o suprimir palabras, sino de generar mensajes de forma diferente. (Irigaray y Droit, 1985)

De esta manera, el abordaje de la posición sexuada del lugar de enunciación es realizado desde la clínica y las investigaciones psicolingüísticas que Irigaray llevaba a cabo por esa época. En una entrevista de 1980, relata cómo fue su encuentro con el feminismo, completamente ligado al trabajo analítico:

De hecho, mi trabajo sobre la condición de la mujer partió de la práctica analítica, como analista y como analizada. Al final de mi análisis me encontré con muchos problemas por afrontar problemas específicamente femeninos y problemas frente a las instituciones. Después, una vez convertida en analista, me di cuenta muy pronto de que era absolutamente imposible traducir lo que decían las mujeres sometidas a análisis e interpretar su desazón y sus síntomas a través de la teoría psicoanalítica clásica, so pena de terminar por adormecerlas como si se emplearan barbitúricos [...] algunas ya habían pasado por una experiencia analítica pero estaban completamente angustiadas, deprimidas, apesadas [...] al no conseguir crearse sus propias palabras, las mujeres toman y dan sin mediación alguna, comunican sin saber a una carne y en una carne que no reconocen: carne materna que no debe reconducirse a un cuerpo reproductor, materia amorosa más o menos informe, respecto a la cual no habría deuda alguna ni regreso posible [...] en otras palabras, hasta que el psicoanálisis no haya interpretado su adhesión a cierto tipo de régimen de propiedad, a un cierto tipo de discurso, a un cierto tipo de mitología religiosa, no podrá plantearse la cuestión de la sexualidad femenina. (Irigaray, 1980, como se citó en Buzzatti, 2002, pp. 338-339)

Al respecto, pienso que el paso de la experimentación clínica al diagnóstico de la cultura no es un paso inductivo que ella dé en un intento desmesurado por conceptualizar universalmente la causa de los males de su tiempo. El método del psicoanálisis se sitúa fuera de las explicaciones casuísticas del positivismo o la psicología clásica. Por el contrario, el estudio de los fenómenos tiene que guardar la singularidad del caso a caso. Eso es algo que reprocha haber olvidado luego a Lacan, con algunas de sus elaboraciones teóricas. La intención de ella se explica más bien en no hacer caso omiso de algo que se le presentaba en la clínica, cuya elaboración teórica era o bien insuficiente, o casi nula.

Es interesante el planteamiento que hace Withford (1991) sobre esta época y la noción de *parler femme*. Como he mencionado, la investigación de Irigaray sobre el lenguaje comienza tempranamente. Su primera tesis doctoral, *Approche psycholinguistique du*

*langage des déments* de 1968, es una investigación que busca establecer la gramática de los pacientes con demencia senil. Al respecto, Withford (1991) afirma que la emergencia de la tesis de Irigaray sobre el lenguaje femenino se puede ubicar aquí, y tiene primeramente una connotación psicoanalítica, pues se trata de la escucha de lo que (no) puede decir el inconsciente. Según sostiene, es un factor que Irigaray “descubrió de manera bastante inesperada: no era una de las variables que estaba controlando” (p. 38). Ella se dio cuenta de que los impedimentos del habla se presentaban con diferencias significativas en hombres y mujeres.

Al tratar de categorizar el habla de la demencia senil, la autora ya concebía al lenguaje en su dimensión enunciativa, “es decir, la capacidad para generar nuevas respuestas (LD:348), la capacidad de responder al discurso del otro hablante” (Withford, p. 39). Lo que pretendía era proporcionar una gramática de la demencia que posibilitara una definición clínica basada en la perturbación lingüística, tomando en cuenta también los factores fisiológicos que se podían registrar durante la investigación. Es decir, quería establecer una correlación entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos lingüísticos, que se exhiben en la situación enunciativa a través de la sintaxis y la flexibilidad discursiva. Una de las conclusiones de su investigación es que, dado que en la demencia senil hay una pérdida de la memoria y un evidente deterioro físico, la disfunción más grave se da en “la pérdida de la capacidad de hablar como sujeto de enunciación en respuesta a otro “polo” de la enunciación, el otro hablante, y de generar nuevas respuestas en relación con el otro y con el mundo” (Withford, 1991, p. 39). En una especie de muerte del lenguaje se produce la patología.

Por esta razón, Withford dice entender la noción de *parler femme* como el lenguaje de una mujer, pero visto desde la situación psicoanalítica, es decir, como “la articulación del inconsciente que no puede hablar de sí mismo pero que, sin embargo, puede hacerse oír si el oyente está lo suficientemente atento” (Withford, 1991, p. 39), proponiendo una analogía entre el *parler femme* y lo que surge en una sesión analítica. Esto quiere decir que no puede haber algo así como un metalenguaje “femenino”, no hay manera en que se pueda dar cuenta del “hablar (como) mujer. Simplemente se habla. El metalenguaje posible es el que se hace del lenguaje masculino, como lo expresa la teoría en sus diversos ámbitos discursivos. Lo que además, destaca Withford, permite tener de esta noción una

interpretación menos determinista a la que comúnmente se le atribuye en relación directa con el cuerpo<sup>8</sup>.

A partir de estos desarrollos, Irigaray llegará a sostener que la lógica que hace posible la eficacia y continuidad de la ilusión de neutralidad del lenguaje se caracteriza por “un binarismo que deja al sujeto sólo con un manejo o balanceo de exposiciones por separaciones, oposiciones, contradicciones, agotando las reservas sin dar lugar a nuevas creaciones” (Irigaray, 1985d, p. 12). Si el cambio de énfasis que ella sugiere propone pensar el lenguaje [*langage*] como *campo de enunciación*, habría que reconocer que una de sus principales características es la creatividad, la capacidad para forjar siempre nuevos caminos. Apoyada en ciertos supuestos freudianos y lacanianos, y en su propia investigación práctica, la autora considera que las patologías se refieren justamente al hecho de que un sujeto se posicione y se fije en un lugar de enunciación enquistado, esclerosado. Así, al cambiar el eje de *les enoncés* a *l'enontiation*, también provoca un cambio en la comprensión de la patología, pues en estricto rigor lo que está enfermo es el lenguaje, en una cultura que funciona organizando jerárquicamente los lugares de enunciación y reproduciendo ese orden en una circularidad infértil:

Muchos de nosotros repetimos expresiones ya formadas y programadas. Pero esto es precisamente lo que define una patología, individual o social. Nuestra psique es como un suelo para el cultivo de mensajes. Producirá continuamente si la cultivamos para no dejar de crear. Si no crea nuevas formas, si no se manifiesta de una manera nueva, esta psique está enferma, cadaverizada, fosilizada. (Irigaray y Droit, 1985)

La infertilidad de esta estructura y la tendencia a la esclerosis del lenguaje significa para Irigaray una arremetida contra la vida misma, pues

Lo viviente, mientras siga vivo, deviene. Produce la forma. Ningún devenir es morfológicamente indiferenciado, aunque se nutra de una fuente todavía caótica. Y el problema de la diferencia sexual insiste, sin duda, del lado de la materia prima de la naturaleza, pero también del lenguaje. (Irigaray, 1985d, p. 10).

Así, puede observarse como sus primeros escritos apuntan al análisis crítico de una cultura y una época en la que el discurso se fija, pierde su fluidez, y el lenguaje se transforma en una técnica. En un sistema “donde el autómatas se convierte en el amo”, se hace difícil que los seres humanos puedan “reconocer su camino a través de los imperativos y circuitos de las máquinas” (Irigaray, 1985d, p. 11).

---

<sup>8</sup> Ver apartado II. 2. a. *Breves notas sobre un (viejo) debate: el esencialismo.*

Todos estos elementos, como iremos viendo a continuación, convergen en una postura intelectual que, según creo, acompañará varios de sus escritos futuros, como la puesta en crisis de las pretensiones de universalidad del conocimiento y la ciencia, y el examen de las condiciones sexuadas del discurso (en especial, su crítica a Freud). Por, sobre todo, su trabajo considera la relación entre teoría y praxis como un esfuerzo constante por abrir los sentidos de lo dado, por imaginar otra lógica, una que permita abrir la cultura a nuevos rangos y alternativas de comprensión y creación. Irigaray enlaza esta necesidad de imaginación política con la posibilidad de “liberar nuestras potencias subjetivas en los sistemas de intercambio, los medios de comunicación y creación”. Una época caracterizada por el afán de conocimiento científico en medio de la “ingenuidad de un sujeto que no se cuestiona a sí mismo, que nunca mira hacia atrás en su constitución, que nunca cuestiona sus contradicciones” (Irigaray, 1985d, p. 10), presenta el desafío de pensar a la intemperie el horizonte de otro mundo posible.

Bajo una formulación compleja pero profunda, estos elementos se aúnan para Irigaray en el deseo de algo porvenir, de una dialéctica más allá de la dialéctica, que habrá de comprenderse de a poco:

Lo femenino permanece en una maternalidad matricial aún amorfa, fuente de creación, de procreación, pero no en última instancia como un sujeto de habla autónomo. El acontecimiento o la anástrofe subjetiva (más que la "catástrofe") de lo femenino aún no ha tenido lugar. Y sus movimientos se ciñen a menudo a una tendencia mimética: estrategia defensiva u ofensiva, lo femenino actúa *como* lo otro, el uno, lo único. Todavía no afirma ni desarrolla *sus* formas. Carece de nacimiento, o de crecimiento, entre el interior de una intención y el exterior de algo creado por el otro, un pasaje de un adentro a un afuera, de un afuera a un adentro cuyo *umbral* seguirá siendo la prerrogativa del sujeto de todos los tiempos. Lo femenino no se habría dado aún su lenguaje, su discurso, su estilo. Él, ella, ellos, yo, todavía son, supuestamente, la reserva del sentido y locura del discurso. (Irigaray, 1985d, p. 11)

En efecto, como muestro en los capítulos siguientes, la autora sostiene que “que vivimos conforme a unos sistemas genealógicos exclusivamente masculinos” (Irigaray, 1992b, p. 14), y por ello tenemos la tarea necesaria de buscar los caminos donde otra genealogía sea posible, ejerciendo tempranamente el derecho de imaginar otra cultura, una en la que la forma de acceso al orden simbólico no esté determinada de antemano por la sola línea de filiación masculina y su lógica significante.

El umbral del pasaje de un adentro a un afuera y viceversa, donde circule la reserva de sentido y la locura del discurso, es decir, su excentricidad, puede ser comprendido también bajo la noción de trascendental sensible que Withford identifica tempranamente

en Irigaray, en el contexto de lo que he venido describiendo como una gramática de la enunciación. Según ella, en una versión audaz del Nuevo Testamento, el trascendental sensible sería la palabra hecha carne (Withford, 1991, p. 48). Si asumimos el giro propuesto por Irigaray, en el que el carácter de proceso y devenir son rasgos determinantes del lenguaje, entonces este debe ser entendido “en sus posibilidades de intercambio y respuesta al otro, al no yo, al otro sujeto o polo de enunciación” (Withford, 1991, p. 48). El trascendental sensible, desde este punto de vista, podría ayudar a pensar una forma de integración de la alteridad por medio de la enunciación. Si bien esta es una noción más tardía, se trata, entre otras cosas, de nombrar aquella posibilidad de las mujeres de retomar la experiencia de sus cuerpos ya no como objeto de intercambio, sino como experiencia vivida y sensible de sí. Dado que el lenguaje no se agota en la enunciación, pues se necesita un objeto de intercambio, lo que se propone con el concepto de trascendental sensible es que ese objeto ya no tiene por qué ser ubicado en el cuerpo de las mujeres como predicado universal, ni debe depender de principios trascendentales absolutos como el dios monoteísta de la tradición occidental<sup>9</sup>.

### **I.3 Irigaray y el posestructuralismo**

Los artículos que Irigaray va publicando y son la antesala de *Speculum* (1974) y *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977), prefiguran varios de los temas que allí desarrolla en un ejercicio de reflexión crítico y lúdico. Aparece así una larga lista de distinciones conceptuales que irán tomando consistencia en el entramado de teoría y práctica que caracteriza el trabajo de la autora: inconsciente, lenguaje/lengua, enunciado, cuerpo, imaginario, sujeto, espejo, sutura, metáfora, identidad/identificación, ilusión, diferencia sexual, experiencia, etc. Estas nociones la conectan con desarrollos de distintos autores/as de la escena estructuralista y posestructuralista francesa. En lo que sigue, intentaré trazar la cartografía de estas relaciones, en virtud de la recepción crítica que hará Irigaray de los desarrollos teóricos provenientes del psicoanálisis, la lingüística y la filosofía.

Como un recurso metodológico, me he dirigido a uno de los primeros artículos publicados de la autora, titulado *Communications linguistiques et spéculaire (modèles génétiques et modeles pathologiques)*, que aparece en 1966 en la revista *Cahiers pour l'Analyse*. A instancias de esta publicación, es posible identificar algunas pistas para comprender su

---

<sup>9</sup> Cf. Ver también, el apartado Espejo y *Speculum mundi* del capítulo II de esta tesis.

contexto intelectual y sus interlocutores directos. Esta revista, de diez volúmenes en total, que se editó desde principios de 1966 hasta el año 1969, es producto de la iniciativa del *Cercle d'épistémologie* de la École Normale Supérieure de París, un grupo de jóvenes licenciados en filosofía que seguían, entre otros, los trabajos de Canguilhem, Althusser y Lacan.

*Los Cahiers* publicaron artículos importantes de muchos de los pensadores más significativos de la época, como Louis Althusser, Jacques Derrida, Michel Foucault, Luce Irigaray y Jacques Lacan, y muchos de los jóvenes estudiantes y graduados de la ENS que participaron en la producción de la revista (especialmente Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, Alain Badiou, François Regnault, Yves Duroux y Jacques Bouveresse) pronto se convertirían en figuras importantes de la vida intelectual francesa. *Los Cahiers* fueron una aventura «juvenil» y precoz en más de un sentido, y ningún proyecto colectivo expresó mejor la ambición de bóveda y la calidad casi oracular de la «teoría estructuralista» en el período previo a los acontecimientos de mayo de 1968. (Hallward, 2012, p. 10)

Es interesante considerar que, de la lista compuesta por veintitrés personas que publicaron en este proyecto, solo dos son mujeres: la misma Irigaray y Judith Miller, el nombre de casada de la hija de Lacan.

Según sostiene François Dosse en su *Historia del estructuralismo*, 1966 fue el año en que el estructuralismo encontró su apogeo: “se puede decir que, al menos en París, hubo ese año una gran mezcla, probablemente decisiva, de los temas más punteros de investigación” (Dosse, 2004, p. 356). En este contexto, *Les Cahiers* fueron una de las revistas intelectuales francesas más influyentes y ambiciosas de su tiempo.

Para la existencia de esta revista resulta decisiva la invitación que hace Althusser a Lacan, dos años antes, en 1964, para dar su propio seminario en la École. Con el interés de “establecer alianzas estratégicas y transformar el estado del campo teórico”, Althusser recomienda a sus estudiantes el abordaje de sus planteamientos. (Althusser, 2014, p. 3) De los asistentes a estos seminarios, entre quienes se cuenta a la propia Irigaray, destaca también la presencia de Jacques-Alain Miller y Jean Claude Milner, integrantes del *Cercle*, para quienes las ideas de Lacan parecen ejercer un impacto profundo y decidor. Miller se convertiría en uno de los discípulos más destacados del psicoanalista —si no, su alter ego, como dice Marcelle Marini (1986)—, estableciendo una relación profesional y personal con Lacan, pues más tarde se casaría con su hija y se convertiría en el editor de sus obras. Milner, por su parte, quien se forma como lingüista, adquiere un compromiso crítico con las enseñanzas de Lacan y se destacaría años después por abordar

la relación entre psicoanálisis y lingüística, arriesgando una serie de tesis en el libro *L' amour de la langue* (1974).

Una de las cuestiones que más resuenan en los temas planteados en *Les Cahiers*, coincidente con las preocupaciones presentes en *Communications linguistiques et spéculaire*, es la pregunta por el carácter propio del discurso científico: “lo que está en juego aquí es, ante todo, el estatus de la ciencia y, en particular, la capacidad de ésta para penetrar en las ilusiones imaginarias o ideológicas que normalmente rigen la experiencia humana.” (Hallward, 2012, p. 12).

Lo particular de este proyecto editorial es que se ubica en una especie de interregno, ya que si bien se abordan temáticas que se encuentran dentro del corpus estructuralista, hay una constante puesta en tensión de sus supuestos y alcances. *Les Cahiers* tienen lugar justamente en ese espacio que se da entre el ocaso de un paradigma y el nacimiento de uno nuevo. Es lo que ocurre también con los primeros escritos de nuestra pensadora. ¿Qué es, entonces, lo que caracteriza a esta especie de encrucijada epocal de la historia intelectual francesa? Para comprender esta cuestión, creo necesario recurrir a una breve escenificación de lo que puede llamarse el programa estructuralista, sus fuentes e ideas más difundidas, ya que entregarán elementos cruciales para comprender los debates de la época y, en especial, la propuesta que traza Irigaray en su trabajo.

#### **a. El programa estructuralista**

Sin duda, a la hora de abordar el estructuralismo, Saussure aparece como uno de los referentes obligados. El estructuralismo va a encontrar su base unificadora en la lingüística moderna que él inaugura, y varios de sus desarrollos abrirán importantes vías de reflexión para los/las pensadores/as del siglo XX, especialmente del periodo que estudiamos:

Claramente la definición progresiva en estos años cincuenta-sesenta de un programa semiológico global, que superaba a la lingüística y englobaba a todas las ciencias humanas en un proyecto común, que fue la gran ambición del periodo, encuentra su justificación y su estímulo en la definición que da Saussure de la semiología como «ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social”. (Dosse, 2004, p. 63)

El aspecto universalista de su programa plantea así una primera consideración fundamental. Presente en los *Cursos de lingüística general* (1907-1911), Saussure confirma y consolida la noción de que el lenguaje funciona en base a una convención,

queriendo mostrar la arbitrariedad del signo y el hecho de que la lengua es un sistema de valores constituido por puras diferencias, y no por el contenido que expresa el signo. Este punto de vista le permite hacer una “interpretación de la lengua que la coloca decididamente del lado de la abstracción para arrancarla del empirismo y de las consideraciones psicologizantes” (Dosse, 2004, p. 62), fundando la lingüística como una disciplina independiente de las otras ciencias humanas.

Otro elemento fundamental será la distinción que plantea entre *lengua* y *habla*. La lengua es entendida como aquella dimensión del lenguaje que permite que todos los sujetos que componen un cuerpo social puedan hacer uso de él. En este sentido, el conjunto de convenciones necesarias y adoptadas excede la facultad de los sujetos para crearlas o modificarlas individualmente:

Si pudiéramos abarcar la suma de las imágenes verbales almacenadas en todos los individuos, entonces, tendríamos el lazo social que constituye la lengua. Es un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad, un sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro, o, más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos, pues la lengua no está completa en ninguno, no existe perfectamente más que en la masa. (De Saussure, 1984, p. 57)

El habla, por su parte, sería la realización de la lengua a nivel individual, como un acto de voluntad e inteligencia que lleva a cabo el sujeto en el contexto del conjunto de la sociedad. Si bien, de la lectura de los *Cursos* se podría inferir que el corte entre lengua y habla es metodológicamente radical, dado que sólo la lengua interesaría para los fines investigativos de la lingüística, se sabe que la exploración que hace Saussure va mucho más allá. Sus estudios en torno al sánscrito<sup>10</sup>, el interés por investigaciones sobre la hipnosis y el incipiente psicoanálisis, así lo demuestran. El mismo Saussure señalaría que el lenguaje comprende dos partes que revisten igual importancia, “una que se encuentra más cerca de la lengua, depósito pasivo, la otra que está más cerca del habla, fuerza activa y verdadero origen de los fenómenos que luego se perciben poco a poco en la otra mitad del lenguaje” (De Saussure, 2006, p. 273). Esta distinción, como se verá, junto con la autonomización del lenguaje como objeto de estudio, va a desembocar en que ciertas

---

<sup>10</sup> “Pero es necesario volver un poco atrás en la vida de Saussure y observar, por debajo de su actividad docente, su constante trabajo de investigación y escritura, testimonio del proceso de elaboración de una teoría lingüística que lo condujo además a estudiar textos de diversa índole: me refiero a sus estudios sobre las leyendas, en particular, sobre la leyenda de los Nibelungos, y sobre los anagramas, en griego, en sánscrito, pero sobre todo en la poesía latina.” (Filinich, 2018, p. 10).

propuestas teóricas, en especial de los años setenta (Dosse, 2004), sostengan la expulsión del sujeto como horizonte epistemológico y como lugar de enunciación.

De esta forma, el aporte esencial de Saussure no fue tanto el descubrimiento de lo arbitrario del signo, pues eso era algo de lo que todos los lingüistas estaban ya convencidos a fines del siglo XIX (Dossé, 2004). Su hazaña tendría que ver, más bien, con mostrar que el mecanismo de la lengua opera por diferencia relacionándolo “con el principio semiológico, es decir, con la teoría del valor, lo que le permite decir que en la lengua no hay más que diferencias sin signo opositivo” (Dosse, 2004, p. 64). En efecto, afirmando el carácter convencional y arbitrario del signo, introduce la conjetura del valor como algo inscrito en la naturaleza del lenguaje. El valor de una palabra se adquiere en función de sus relaciones sintagmáticas y no respecto de su valor intrínseco:

La significación no se realiza por la simple articulación de una porción de sonido y otra de sentido, sino que, para que ello sea posible, es necesario que en cada plano las unidades se recorten en función de la diferencia que cada una muestra en relación con otras unidades de su misma especie. (Filinich, 2018, p. 14)

La categoría de valor entraña así la idea de una negatividad por oposición. Saussure señala que “la lengua no consiste en un conjunto de valores positivos y absolutos sino en un conjunto de valores negativos o de valores relativos que no tienen existencia más que por el hecho de oponerse” (Saussure, 2004, § 27, 78, como se citó en Filinich, 2018, p. 14). El valor de un signo depende de su capacidad para distinguirse de otros signos similares, dentro de un plexo de relaciones. ‘Bello’, por ejemplo, se distingue de sus sentidos vecinos ‘hermoso’, ‘lindo’, ‘primoroso’, a la vez que se distingue de su homófono ‘vello’.

Por eso es por lo que, estrechamente ligada a la teoría del valor, está la noción de sistema. Al parecer, este era un término que se venía elaborando en disciplinas como la taxonomía y la biología (Dosse, 2004, p. 65), y Saussure lo toma para transformarlo en principio explicativo. Bajo esta perspectiva, se resta importancia al carácter referencial de la lengua y, por consecuencia, esta se termina replegando sobre sí misma. El lingüista propone como unidad de estudio el signo lingüístico, que no señala la unión de la cosa con su nombre, sino la relación entre un concepto con la imagen acústica (convencional). Es la innovadora y extraña articulación entre emisión de sonido y la representación mental ligada a él donde se jugará el objeto de la lingüística, de manera tal que “el signo saussureano no abarca entonces más que la relación entre significado (el concepto) y significante (imagen acústica), excluyendo el referente.” (Dosse, 2004, p. 67).

Se trata, en otras palabras, de que el signo no remite a entidades, sino a la capacidad humana de articulación entre dos ámbitos contingentes, “de aquí que la lengua sea vista como el reino de las articulaciones, es pura forma, dirá Saussure (en el *Curso* y en los *Escritos*), nada sustancial hay en la lengua” (Filinich, 2018, p. 13). Como un elemento que luego resonará fuertemente en Lacan, de esto se sigue la posibilidad de que el significante adquiera mayor relevancia que el significado, ya que el significante está siempre presente, al contrario del significado, que marca una ausencia. El signo tiene un doble carácter, puesto que es marca y ausencia, permitiendo a Lacan reducir el significado en beneficio del significante, acentuando la inmanencia de la lengua.

Todos estos elementos confluyen en la puesta en crisis de la comprensión más tradicional de lo que es la identidad. Si bien es el idealismo alemán, con Spinoza como precedente, el que elabora el principio de oposición, fracturando la ontología clásica (que entiende la identidad en términos de reflexividad  $A=A$ ), es Saussure el responsable de que este principio ingrese a la esfera del lenguaje y al problema de la significación, en la época en que dicha dimensión se vuelve el eje de la reflexión contemporánea. ‘A’ será comprendida dentro del plexo de relaciones que la constituyen: “A no existe en estructura sino en la estricta medida en que A no es idéntico a A” (Milner, 2003, p. 169). El principio de oposición reemplaza al principio de identidad, e instala al signo como un agente activo de su propia configuración. Ni el significado ni el significante, sus propios componentes, preceden al signo: su identidad se conforma en virtud de su pura diferencia (entre significado-significante y entre signos).

La red del significante se desenvuelve en lo que Saussure va a reconocer como la dimensión sincrónica del lenguaje que, en su propuesta, pasa a tener un énfasis mayor que la dimensión diacrónica. Estas nociones son importantes a la hora de estudiar la metáfora y la metonimia —como veremos más adelante— y señalan dos ejes para abordar el lenguaje: uno vertical y el otro horizontal. El eje sincrónico establece una perspectiva fotográfica a la hora de acceder a la estructura lingüística. El mismo Saussure grafica esto con la metáfora del ajedrez: “la inteligencia de la partida es el resultado de la visión del lugar y de las combinaciones posibles de las piezas en el tablero; “Es totalmente indiferente que se haya llegado ahí por un camino o por otro”. (Dosse, 2004, p. 66). De esta forma, para trazar los principios que rigen una lengua hace falta poner atención a la combinación simultánea y recíproca de sus unidades. Como consecuencia de este énfasis, se inaugura una tendencia a minorizar la dimensión histórica —diacrónica— de la

estructura, ya que dicha perspectiva “relega a la diacronía al estatuto de simple derivado, y la evolución de una lengua va a ser concebida como el paso de una sincronía a otra sincronía” (Dosse, 2004, p. 66).

Otro referente indiscutible del panorama estructuralista es Jakobson (1896-1982). El intelectual ruso, que venía trabajando desde la década del veinte alrededor de los temas punteros de la lingüística, participa en varios círculos de estudio. De ellos, el más fecundo y paradigmático se encuentra en Praga. Sus trabajos siguen el sueño universalista de Saussure, en el sentido en que considera que todo se corresponde con el orden de la lengua, y que todo puede leerse bajo esta clave: “*Lingüista sum: linguistici nihil a me alienum puto*. Nada de la lengua debe ser ajeno al lingüista” (Milner, 2003, p. 139). Sin embargo, los trabajos del círculo de Praga marcan una divergencia importante con Saussure. Ya no se plantea una barrera infranqueable entre el eje diacrónico y sincrónico, y Jakobson prefiere hablar de

sincronía dinámica: «Sincrónico no es igual a estático». Más que un modelo lingüístico, lo que va a constituir el núcleo racional del estructuralismo, el modelo de los modelos es la fonología estructural. (Dosse, 2004, p. 76)

Es así como Jakobson desarrolla una lingüística en base al estudio de unidades discretas —como una herencia saussureana—, aunque en su caso estas unidades corresponden a los fonemas. Tras un estudio del material sonoro reunido, el lingüista ruso va a agrupar la variabilidad de su unidad de estudio en categorías binarias, “que se supone que resumen todas las oposiciones en todas las lenguas del mundo” (Dosse, 2004, p. 77). El alcance que tiene el binarismo en sus planteamientos da lugar a la afirmación de que todo rasgo fonético es el valor positivo o negativo de una determinada propiedad: “con esto, toda oposición, por compleja que sea, se resume en un haz de las más simples asimetrías” (Milner, 2003, p. 137). En efecto, Jakobson va a otorgar gran relevancia a aquel tipo de relaciones que pueden ser llevadas a una teoría general abstracta, capaz de incluir todas las configuraciones posibles del lenguaje. La simetría será la operación que él considera cubre más globalmente el orden del lenguaje. Así, un cuadro de las relaciones de la simetría clásica sería: “abb/bba; antisimetría: abb/baa; simetría en espejo: abb/bba; antisimetría en espejo: abb/aab” (Milner, 2003, p. 137).

Para él, el fenómeno de la significación se produce básicamente mediante dos estrategias del pensamiento, que son las operaciones de contigüidad y similitud. Esto quiere decir que la significación se produce cuando relacionamos elementos. Un tipo de relación es

pasar a lo contiguo de algo, por ejemplo, de un perfume a una flor, o a lo símil de algo, como del reflejo de la luna en el agua a uno hilos de plata. Así, el lingüista denomina metonimia a la primera operación, y metáfora a la segunda. Son “dos modos de producción del sentido, dos aspectos del lenguaje que a su vez suponen dos formas de pensamiento, dos caminos posibles de generación de logos, imprescindibles ambos [...] para que el lenguaje sea un instrumento eficaz” (Drucaroff, 2015, p. 158). Mientras la metonimia implica una operación que tiene que ver más bien con un embrague o señalamiento entre un signo y lo que refiere del mundo, la metáfora implica un movimiento más de abstracción, en el sentido en que la similitud desemboca en una sustitución de un signo por otro signo. Para Jakobson, la importancia de estas dos estrategias es fundamental para el estudio de todos los comportamientos simbólicos, aunque parece ser que en la teoría esto no sea tan reconocido. Lo que queda en evidencia, eso sí, es que la metáfora, al señalar una relación de semejanza, parece ofrecer más recursos metalingüísticos que la metonimia para ser interpretada.

Sin duda, el trabajo de Jakobson ejerce una fuerte influencia en una amplitud de disciplinas. Su importancia se puede medir, según sostiene Elsa Drucaroff, en el hecho de que una de sus obras, *Fundamentos del lenguaje* (1956), “es bibliografía obligatoria para quienes estudian lingüística, fonología, literatura, semiótica, cine, psicología, antropología” (Drucaroff, 2015, p. 163). En el caso de Irigaray, ella hace referencia a su trabajo en *Communications linguistiques et spéculaire*, respecto de la denominación de los pronombres en el esquema comunicativo y el significado del lugar enunciativo “se” [on] neutro. También hay registro de un pequeño intercambio en una clase de Lacan en 1967 (Bisso, 2021), a la que asistió Jakobson como oyente, donde Irigaray le pregunta “cómo [él] hace la articulación entre sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado, es decir, entre el sujeto que produce el mensaje y el sujeto realizado en el mensaje” (Lacan, 2008a [1966/1967], p. 301). Contestando a esta y otras preguntas también, Jakobson afirma que la aproximación entre psicoanálisis y lingüística se da, especialmente, en torno al desarrollo del lenguaje en el niño. En el aprendizaje de la lengua, el límite que tradicionalmente se ha concebido entre naturaleza y cultura debe pensarse distinto.

Además, señala algo importante para comprender los escritos de esta época de Irigaray. Cuando el niño empieza a hablar, dice Jakobson, hay dos fenómenos “completamente revolucionarios desde el punto de vista de la mentalidad del niño” (Lacan, 2008a

[1966/1967], p. 305). Por una parte, “la etapa de la adquisición de los pronombres personales. [...] Es una enorme generalización, es un enorme intercambio, es la posibilidad de ser *yo* [moi] en un instante, y de escuchar al otro volverse *yo*” (Lacan, 2008a [1966/1967], p. 305). Por ejemplo, señala la dificultad que tienen muchos niños, que ya han aprendido el pronombre de la primera persona, para hablar de sí mismos y decir su propio nombre, “pues el niño para sí mismo no es más que «yo»” (Lacan, 2008a [1966/1967], p. 305). El otro aspecto crucial es el descubrimiento de parte del niño de la predicación, es decir, que se puede adherir a un sujeto un predicado, y más aún, que a un mismo sujeto se pueden adherir diversos predicados, y el mismo predicado puede ser empleado por relación a los diversos sujetos: “un niño de tres años que llega corriendo hasta su padre y dice: “«el gato ladra » o ¡no importa!, «el gato, *guau, guau*»” (Lacan, 2008a [1966/1967], p. 306) ha entendido, en definitiva, que la predicación “no es más la dependencia de un código, la predicación es ya una libertad individual. Entonces el niño emplea de manera exagerada esa libertad” (Lacan, 2008a [1966/1967], p. 306).

Aunque reservo un lugar de desarrollo más amplio para Lacan en las próximas páginas, el programa estructuralista no quedaría completo si no se hace una breve referencia a su trabajo. Como una de sus propuestas principales, su pensamiento se basa en un movimiento de radicalización de ese giro que da el lenguaje sobre sí mismo. Aprovechando el abandono de su función referencial, Lacan enfatiza la función del significante. Esto quiere decir que la significación no emerge en la relación vertical entre el significante y la cosa, sino en la relación que se da entre significantes. Por eso, es crucial el hecho de que para él la unidad mínima de estudio es la *cadena significativa*, es decir, que el significante no existe sino en su disposición en cadena, a su vez que la cadena no es sino de significantes: “si el nombre del sistema cualquiera es “estructura”, el nombre del sistema cualquiera reducido a sus propiedades mínimas es cadena” (Milner, 2003, p. 145). Que la cadena sea la unidad mínima significa también que no se puede descomponer. Cada eslabón de la cadena, por separado, no puede constituir la significación: “de donde puede decirse que es en la cadena del significante donde el sentido insiste, pero que ninguno de los elementos de la cadena consiste en la significación de la que es capaz en el momento mismo” (Lacan, 2009, p. 470).

En este sentido, el énfasis lacaniano otorga al significante un carácter activo: la acción de la estructura es la acción del significante. Esto quiere decir que se pone en crisis el principio de la lingüística clásica que organiza el fonema bajo la fórmula sujeto-

predicado. En el estructuralismo, se produce una inversión de este par, pues lo que solía funcionar como atributo, adquiere la función de sujeto:

Lacan da con la inversión característica de los fonólogos estructurales: promover el rasgo como sujeto y cesar de tratarlo sistemáticamente como atributo. La antipredicatividad lacaniana, profundamente enlazada en él a lo que alguna vez llamara antifilosofía, encuentra un correspondiente en el seno de las técnicas estructuralistas. (Milner, 2003, p. 166).

Al no haber predicación, se abre paso a una de las principales características de la estructura: en ella no habría estratificación, ya que la cópula no está más al servicio del enlace entre sujeto y predicado. Así, la división saussureana entre significado y significante desemboca en la preeminencia de este último, del cual dependerá completamente el significado. Si con Saussure la identidad ya podía pensarse como una derivación de una operación de oposición, de diferencia, con el énfasis lacaniano de la cadena de significante esta identidad asume el sentido de un movimiento, de un diferir constante.

Sólo la totalidad de los significantes se corresponde con la totalidad de los significados; ningún significante está definitivamente unido a un único significado. Su única relación directa es la que se describe como una relación de deslizamiento. La cadena de significantes se desliza incesantemente sobre la cadena de significados. (Grosz, 1990, p. 94)

Esto quiere decir que no hay un núcleo estable de unión entre significante y significado. Si el significante sale de sus relaciones en un acto de habla concreta, se produce una fuga del significado, que vuelve a la cadena de significantes, de modo que “el significado será la elaboración infinita de la relación entre cadenas de significantes” (Grosz, 1990, p. 94).

Otro punto que pertenece a una innovación de Lacan respecto de sus predecesores es la cuestión en torno a la materialidad de la letra. La materialidad sería una especie de locus teórico entre ‘lo natural’ y lo simbólico, y está relacionado con el énfasis que da al significante. El significante (imagen acústica) es un elemento material, sonoro, que se encarna en el cuerpo. En la génesis del significado, esta materialidad sonora tiene una primacía, que sitúa al signo en un terreno intermedio. En otras palabras, para Lacan, los hechos de la cultura no son emanaciones de una realidad natural. El lenguaje tiene una materialidad propia, que indica a la letra como un soporte concreto. Es una materialidad “performativa”, en el sentido en que no está precedida por una idea fundadora: emerge en el acontecer de la significación, que surge de los significantes. La repercusión del significante repercute en el cuerpo y tiene una grafía, es decir, tiene una materialidad que

es el límite de la simbolización. Porque el lazo que opera entre ese significante, “su carne” y la significación, es contingente.

De esta manera, una de las afirmaciones más difundidas de Lacan, “*el inconsciente está estructurado como lenguaje*”, da cuenta de esta particular forma de entender la materialidad del lenguaje. El inconsciente es una realidad que no está sujeta a una topología. No tiene por contenido representaciones, o palabras unidas a cosas, sino sólo significantes. Como dice Marini, “la teoría lacaniana de lo inconsciente está fundada en una filosofía en la que el “símbolo” es “el asesinato de la cosa” (Marini, 1989, p. 78).

Cuando se dice que “que el signo “mata” a lo real, que no hay modo alguno en que la semiosis contacte la materialidad, que entre ella y los signos hay únicamente un abismo infranqueable” (Drucaroff, 2015, p. 164), se debe poner atención a lo que esto tiene de sintomático. Es importante retener este punto, para analizar luego la crítica feminista a esta visión del inconsciente. Por ahora, me interesa hacer notar que, mientras los discursos de la conciencia se componen de signos, los discursos relativos al inconsciente se construyen únicamente sobre la cadena de significantes, desvinculados de sus significados. En este sentido, el inconsciente es como la superposición de dos cadenas separadas radicalmente, lo que también tiene sus consecuencias: “el psicoanálisis lacaniano [...] [y] su concepción de lo real es la del abismo o lo indecible que insiste con su amenaza atroz, que diluye al sujeto. Y sin embargo, el puente está, lo utilizamos todos los días” (Drucaroff, 2015, p. 164).

Lacan toma el esquema de Saussure, decíamos, para hacer de la barra que separa el significante (imagen acústica) y el significado (concepto o representación) un abismo infranqueable. Como ya se ha dicho, para que se produzca la significación tiene que haber un encuentro, aunque fugaz, entre significante y significado, a lo que el psicoanalista se refiere como “puntos de capitón”, que es una noción que toma del oficio de los tapiceros (Grosz, 1990)<sup>11</sup>. Lo que ocurrirá después, es que Lacan insistirá en la metáfora paterna como ejemplo privilegiado de esta articulación (Marini, 1989, p. 77), es decir, en el hecho

---

<sup>11</sup> “Lacan toma el concepto de punto de capitón de la tapicería: son esos botones que, generalmente a intervalos regulares, fijan los almohadones y los tapizados, de modo que el relleno no pueda deslizarse y se conserve la forma. En el discurso, el punto de capitón es aquel en que un significante queda abrochado a un significado y se constituye una significación: a partir del punto de capitón, ya no todo puede querer decir cualquier cosa” (Alemán, 2015).

de que el universo simbólico se sustenta primariamente entorno a un significante: el falo<sup>12</sup>.

La barra que separa significado de significante se traduce en una carencia constitutiva en el seno del lenguaje. No hay un signo fundador, es decir, un significante ligado firmemente a un significado. Hay un potencial necesariamente abierto y ambiguo. Esta misma barrera, además, es irrepresentable. Sin embargo, como explica Grosz, cuando se producen estas instancias en las que parecen amarrarse significante y significado, se puede identificar el *locus* de “operaciones del síntoma, el sueño o la manifestación inconsciente. Éstas podrían verse como signos «atascados» o «congelados», en los que el significante no es libre de formar otras conexiones y significados, sino que está atado a un significado particular” (Grosz, 1990, p. 95). Lacan (1958; como se citó en Grosz, 1990) sostiene que

El punto de fijación o detención del que hablo es mítico, pues nunca nadie ha podido fijar un significado a un significante y ver qué pasa. Pero, en cualquier caso, siempre resulta algo nuevo... a saber, la aparición de un nuevo significado.<sup>13</sup>

La crítica feminista al lugar que se concede al complejo de Edipo y al falo como significante de significantes, tiene que ver con la insistencia y reducción de esto mítico a una única versión.

Por último, habría que decir que la subversión del esquema saussureano por parte de Lacan es correlativa al lugar que concede al sujeto en su relato de la fase del espejo (Grosz, 1990). Es decir, pone en crisis el que los discursos sean elaboraciones de la conciencia o productos intencionales del sujeto. A la inversa, es el sujeto el que está constituido por el lenguaje, está a su merced.

Por supuesto, el mapa del programa estructuralista no se reduce a estos tres autores, pues el panorama era completado por la divulgación de varias investigaciones en torno a la teoría de conjuntos y la lógica matemática, mientras los trabajos de Levi-Strauss, Althusser, Barthes y Canguilhem eran ampliamente difundidos. En definitiva, la búsqueda de explicaciones relacionadas a la estructura, en una diversidad de disciplinas, se va a inscribir como tendencia en la ciencia del momento. Sin duda, el interés por abordar la lógica que rige las estructuras que condicionan un modo de producir, hablar o

---

<sup>12</sup> Este tema se desarrollará al final del capítulo. Ver “La metáfora como praxis. Las primeras críticas al falomorfismo”.

<sup>13</sup> Seminario, 22 de enero de 1958.

pensar, provoca una transformación a nivel intelectual. Y así también, transmite sus complejidades y aporías.

### **b. Filosofía y psicoanálisis. *Del retorno a Freud al seminario de 1964 de Lacan***

Tras la semblanza del programa estructuralista como antesala para comprender esta generación de pensadores y pensadoras, toca continuar con la pista que dejamos en suspenso, la que nos entrega el grupo intelectual alrededor de *Les Cahiers*. Como un catálogo de reflexiones en torno al discurso científico, el lenguaje, el conocimiento y el inconsciente —entre otros—, sostuve que *Les Cahiers* son fruto de la confluencia de varios elementos: el encuentro entre psicoanálisis, filosofía y lingüística; el seminario de Lacan en la École en 1964; la transición epocal que, acertadamente o no, puede identificarse desde el programa estructuralista hasta la puesta en crisis de sus principios.

Si bien la revista se desarrolla en el marco de este panorama, lo cierto es que aquí también tiene lugar “la anticipación colectiva más significativa de algunos de los temas que pronto se asociarían con el “postestructuralismo”” (Hallward, 2012, p. 11). Se trata de la puesta en juego de una clave de lectura que aborda y remarca aquellos aspectos de una situación que permanecen desestructurados o subestructurados, en la ausencia, la falta, el desplazamiento, la excepción, la indeterminación, etc. Un ejemplo paradigmático lo constituye la reflexión alrededor de la categoría de sujeto que, mediante distintas vías, deviene agente de su propia crisis.

En el primer volumen de la revista, Milner plantea que se trata de un proyecto que pretende contribuir a una teoría del discurso desde la epistemología, que se entiende como la historia y teoría del discurso de la ciencia (Hallward, 2012). Declara que parte de la búsqueda editorial es poder reunir reflexiones en torno a la naturaleza del *concepto*. En efecto, la verdad ya no era tomada como algo que simplemente se verificaba en la experiencia, a condición de que hubiese una relación de correspondencia entre las cosas y sus designaciones, sino que, más bien, era considerada *sui generis*, en virtud de la constitución de sus propias normas. La transformación epistemológica y científica que significó esta propuesta venía auspiciada por planteamientos como el de Bachelard, en la que la ciencia debe despegarse de la experiencia pre-científica, considerada como plagada de ilusiones autoperpetradas. Esta autonomización y objetivación parte del presupuesto

de que la historia del despliegue de la ciencia está marcada por revoluciones o rupturas que separan a una mentalidad científica de otra:

Todo conocimiento en el momento de su construcción es un conocimiento polémico; primero debe destruir para despejar un espacio para sus construcciones. *Les Cahiers pour l'Analyse*, como Althusser antes y Badiou después, son una afirmación enfática de los nuevos horizontes teóricos que pueden abrirse a partir de una ruptura epistemológica en este sentido. (Hallward, 2012, p. 17)

De esta forma, los editores de esta revista van a plantear una serie de interrogantes sobre los que van a girar sus desarrollos: ¿Cuál es la diferencia entre ciencia e ideología? ¿En qué medida la dimensión del sujeto está excluida del discurso de la ciencia? ¿Hasta qué punto las formas de análisis desarrolladas en los enfoques modernos de la lógica y las matemáticas podrían aplicarse también en los dominios del discurso, la significación y el inconsciente? ¿Cuál es la relación entre teoría y verdad y entre teoría y práctica política? (Hallward, 2012).

Si se sigue la presentación que se hace de Irigaray en la propia revista, se lee que su contribución a *Les Cahiers* “desarrolla algunas de las tesis de Jacques-Alain Miller y Jean-Claude Milner sobre una lógica del significante, al tiempo que sienta las bases para su posterior énfasis en la identificación especular y el fenómeno de la diferencia sexual” (Hallward y Kerslake, 2011c). Estas tesis aparecen en los artículos *La suture (Éléments de la logique du signifiant)* que Miller publica en el primer volumen, y *Le point du signifiant*, que Milner publica en el tercer volumen, junto al de Irigaray. Siguiendo esta pista, también es destacable la referencia que ella hace en su artículo a dos trabajos previos de Lacan sobre la dialéctica de lo imaginario: *Presentación sobre la causalidad psíquica* (1946) y *El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se revela en la experiencia psicoanalítica* (1949).

De estos antecedentes se puede inferir que, ciertamente, el trabajo de Irigaray se fragua al calor del encuentro entre filosofía y psicoanálisis en el escenario intelectual francés de los años sesenta. Aquí se prefiguran algunos de los aspectos de un debate más amplio en torno a la relación entre teoría y praxis, relevante para entender las alianzas disciplinares que se dan, no sólo en nuestra autora, sino también en los desarrollos de la época. 1964 es un año crucial para este encuentro. Es un contexto en el que, como señala Marcelle Marini, “la audiencia y el poder de Lacan se acrecienta de año en año. Dispone para él solo de la palabra analítica —fuera de toda confrontación con sus pares— en un lugar prestigioso: el E.N.S, en la calle de Ulm” (Marini, 1989, pp. 175-176). Creo que es

importante, para comprender la expulsión de Irigaray de Vincennes en 1974, considerar el progresivo lugar de poder que Lacan va a ir ganando en esta etapa. Desde 1964, en que funda la Ecole Freudienne de París,

el Director está en todas partes, no solo a la cabeza de la Escuela, sino también en el reclutamiento (para poder adherirse a la Escuela, es necesario al comienzo presentarse formando parte de un grupo de trabajo constituido, llamado cartel, grupo aceptado o rechazado por el Director), en la presidencia del jurado de recepción que autoriza a un analizante a comenzar análisis bajo control, en la presidencia del jurado de aprobación que titulariza al postulante como analista de la Escuela, etc. (Marini, 1989, p. 178)

La trayectoria de Lacan incluía también la enseñanza en hospitales como *Les enfants-Malades*, *el Trousseau* y el Hospital de *Sainte-Anne*, donde también trabajó Irigaray durante años, con investigaciones que giraban alrededor del lenguaje de los esquizofrénicos (Buzzatti, 2002, p. 343). También tenía una profusa actividad en centros médico-psicológicos y su clínica privada. Su audiencia y popularidad se haría más extensiva en 1966 gracias a la publicación de sus *Escritos* por la editorial Seuil, que “atrajo la atención del público más allá de la intelectualidad: las entrevistas publicadas en periódicos populares o emitidas en la radio francesa y belga comenzaron a asociar su nombre con el psicoanálisis” (Marini, 1989, p. 135), a pesar de que se trata de un “enorme volumen de novecientas páginas de estilo barroco, hermético a pedir de boca” (Dosse, 2004, p. 357). Es así como, a partir de estos años, Lacan se consagra como el Freud francés.

Sobre este último punto, será conveniente recordar el conocido episodio del “retorno a Freud” de Lacan, inaugurado en 1953, en una conferencia que al parecer causó gran impacto: *Le Symbolique, L’ Imaginaire et le Réel*. Esta idea sería retomada en *El sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis*, conferencia dictada en Viena en 1955, y luego en 1957 en *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud*. Se trata de una vuelta a los textos de Freud, “relectura hecha en relación con la filosofía, la lingüística y la etnología contemporáneas, con la cibernética y después con la topología.” (Marini, 1989, p. 167). Está elaborada en un tono que confrontaba a los analistas que no leían o no continuaban leyendo a Freud, a quienes reprochaba el olvido de una de las claves fundamentales del psicoanálisis: *el hecho de que el sujeto inconsciente es excéntrico al yo* (Lacan, 2013 [1955]). Esto va en contra de quienes hacían del análisis una vía para reforzar el yo autónomo y educable, un yo que puede sostener en sí los pedestales de la subjetividad, dando lugar a versiones de la cura en la que el amor propio y la autoestima

enajenan al sujeto de su verdadero “falta en ser”, es decir, el hecho de que exista un inconsciente que excede la configuración del “yo”.

Como sostiene Elizabeth Grosz (1990), Lacan ha descrito esto de manera mordaz como la “psicología de la libre empresa” y como un pensamiento conservador del ego, ya que refuerza sólo uno de los sentidos del yo freudiano, su versión ‘realista’. Bajo este punto de vista, el ego sería una facultad innata, que media el antagonismo entre las demandas del sujeto y las exigencias de la realidad. Además, es concebido como el catalizador de los logros superiores de la cultura. Es un concepto que, así entendido, está entre ser una facultad innata, biológica, y una pieza superior de un concepto de civilización ahistórico. En dicho contexto, un ego débil sería aquel que tiene un desequilibrio deficiente entre placer y realidad, inclinándose más en una u otra dirección. La función de la terapia psicoanalítica, en este sentido, sería dirigir al analizado a un objetivo preseleccionado, para fortalecer y reforzar el ego y lograr una armonía entre los deseos del yo y las exigencias sociales. Así, los dardos de Lacan

están reservados a los ego-psicólogos, entre ellos algunos de los analistas contemporáneos más conocidos (Abraham, Hartmann, Kris, Erikson, Loewenstein, Segal, entre otros) que están comprometidos tanto con el ideal del «ego autónomo», el ego que funciona fuera de la influencia del inconsciente, como con el psicoanálisis como modo de transmisión de ideales normativos. (Grosz, 1990, p. 26)

De esta manera, “Lacan toma un extraño compromiso: en 1965-1966, declara hablar “en nombre de Freud”, aunque reconoce, a la vez, que otros tienen que hablar en nombre de quien lleva su propio nombre, pues “el nacimiento de la ciencia no queda eternamente suspendido del nombre de quien lo instituye”<sup>14</sup> (Marini, 1989, p. 63). Con esto, inauguraba la genealogía que consolida la vía de transmisión por la ley del padre. El Maestro, como le llama a Freud, cumple la función paterna que él asume como el ideal del yo: “para Lacan, la herencia del Padre es el pecado, y el pecado original del psicoanálisis es el deseo de Freud que no fue analizado”. (Marini, 1989, p. 64). Se trata, también, del intento lacaniano de leer en Freud aquello que nunca fue dicho ni analizado, pero que sin embargo hablaba en él y en su obra con insistencia.

Volviendo al seminario de 1964, es interesante la descripción que hace Althusser, ya que es uno de los principales responsables en hacer conocido el pensamiento de Lacan en el

---

<sup>14</sup> Cita de Marini del Seminario XIII, *L'objet de la psychanalyse*, 1965-66.

ámbito de la filosofía y abordarlo sistemáticamente<sup>15</sup>. De hecho, para 1963, él ya “se desempeñaba como Caimán en la ENS y se encontraba dictando un seminario con el título: *Lacan y el Psicoanálisis*” (Gómez, 2020, p. 87). Hay que considerar que, en los meses previos a la inauguración de este seminario, Lacan se encuentra viviendo un quiebre con la institución analítica en la que hasta entonces se había desempeñado como analista y profesor. Considerando la opinión que el filósofo tenía de él, entabla un diálogo que va a desembocar en el traslado del seminario que dictaba en el hospital de Sainte-Anne a la École. Auspiciado también por Lévi-Strauss, y a título de encargado de las conferencias en la E.P.H.E.<sup>16</sup>, comienza a impartir sus enseñanzas reunidas en *El seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. La formulación y el abordaje de sus planteamientos está pensado para un público más heterogéneo, que proviene del campo de la filosofía y la lingüística. El énfasis en el “concepto” era parte de las investigaciones de corte estructuralista que caracterizaban a la época. La huella que dejarían sus enseñanzas se puede rastrear en el programa que trazan más tarde los estudiantes fundadores de *Les Cahiers*, donde se encuentran, por ejemplo, las colaboraciones ya mencionadas de Miller en *La suture* y de Milner en *Le point du signifiant*, elaboraciones que comentan y analizan *explícitamente* aspectos de lo que Lacan propone en su seminario.

En cuanto a Althusser, este venía recorriendo los textos freudianos, y como parte de un diagnóstico de época, pone su atención en la dificultad teórica que enfrenta Freud al momento de elaborar conceptualmente la experiencia psicoanalítica de la cura. Así, destaca un primer aspecto que señala la complejidad con la que Freud se encuentra al exportar de otras disciplinas, conceptos capaces de describir lo que ocurría en la práctica del análisis. Basándose en Kant, Althusser llama a esto la oposición entre conceptos domésticos y conceptos importados:

---

<sup>15</sup> En el otoño de 1963 Althusser dicta el seminario *Psicoanálisis y Lacan*. Los desarrollos de sus intervenciones están recogidos en *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias* (Althusser, 2014). Las sesiones primera, tercera y cuarta están dedicadas a una introducción al psicoanálisis, compartida con Michel Tort, quien luego publica, en 1970, *El psicoanálisis en el materialismo histórico*. Este seminario viene después del seminario que dedica a los orígenes del estructuralismo en el período del 62-63. Anteriormente, los seminarios los había dedicado al joven Marx, en el período del 61-62. El seminario sobre Lacan precede al mucho más conocido seminario para leer el *Capital* del 64-65, que dará su nombre al libro que recoge sus enseñanzas. En definitiva, el encuentro entre psicoanálisis y filosofía que agencia Althusser está en medio de sus reflexiones sobre la obra de Marx, dato que conviene tener en cuenta para la reconstrucción de esta época.

<sup>16</sup> *École Pratique des Hautes Etudes*, «un hito de la investigación en Francia» (Marini, 1989).

Kant opone los conceptos que una ciencia ha producido por ella misma, por su propio desarrollo, que le pertenecen orgánicamente, de los que puede rendir cuentas, a conceptos que declara importados, es decir a conceptos que una ciencia utiliza, puesto que tiene necesidad de ellos, que necesariamente tiene necesidad de utilizar, pero que no ha producido por ella misma, en su propio desarrollo orgánico, que ha importado a disciplinas existentes fuera de ella. Este es muy exactamente el caso de Freud. (Althusser, 2014, p. 20)

La inadecuación que se produce a veces entre los conceptos freudianos y aquello que quieren pensar, da cuenta de la complejidad que por su parte asume al querer designar una práctica real y concreta, a saber, el hecho de que tiene que “enfrentarse con enfermos a los que cura en una operación, en una práctica que se denomina la cura” (Althusser, 2014, p. 22). En otras palabras, “el tratamiento psicoanalítico da lugar a una experiencia específica e irreductible” (Althusser, 2014, p. 22) que sólo se comprende si se pasa por ella.

Una de las motivaciones que incitan al filósofo francés a acercarse a Lacan es reflexionar sobre el estatuto teórico de las nociones freudianas y la relación del psicoanálisis con las ciencias humanas en general. Althusser considera a la psicología tradicional como una pseudociencia tecnocrática, una técnica de adaptación a las condiciones existentes. Así, aboga por la instalación del psicoanálisis en la enseñanza, por ser la alternativa que rompe con la psicología clásica.

En su seminario, él observa y señala como una dificultad de los y las psicoanalistas el traducir el pasaje de la experiencia analítica a la teoría o al concepto, lo que no constituía solo un problema teórico, sino una cuestión de la que depende la práctica analítica misma, su técnica. Así, lo que él destaca de Lacan tiene que ver con su dedicación a la tarea de volver domésticos los conceptos importados, reconociendo la necesidad que estos tienen “de sufrir una transformación teórica tras una reflexión teórica. [...] esta transformación teórica como consecuencia de una reflexión teórica estamos obligados a constatar que, hasta la aparición de Lacan, no existe.” (Althusser, 2014, p. 21)

Llegados a este punto, viene la pregunta de cómo se expresa el encuentro entre filosofía y psicoanálisis en Irigaray. Retrospectivamente, ella señala en *Yo, tú, nosotras*, lo siguiente:

Yo poseo una formación analítica que es importante a la hora de reflexionar sobre la identidad sexual (incluso *a pesar* de las teorías y prácticas existentes). Tengo, además, una *cultura filosófica en la que se asienta el psicoanálisis como una etapa en la*

*comprensión del devenir de la conciencia y de la Historia, sobre todo en sus determinaciones sexuadas.* (Irigaray, 1992b, p. 8)<sup>17</sup>

De esta consideración de la práctica analítica y de la filosofía en términos de la autorreflexión de la conciencia, se desprende la íntima relación que hay entre ambas disciplinas. Para Whitford (1991), el psicoanálisis es un ámbito fundamental a la hora de trazar una clave de lectura de su obra, ya que para Irigaray la posibilidad que brinda el análisis para experimentar con el lenguaje puede desembocar en cambios reales en quienes se analizan, e influir en el campo de la teoría.

Irigaray no duda del poderoso potencial del psicoanálisis, sino que lo asume como un punto de partida para su trabajo. En este sentido, concuerdo con Whitford, quien asegura “que no se podrá comprender su contribución filosófica sin tener en cuenta las ideas que el psicoanálisis le ha permitido formular.” (Whitford, 1991, p. 33) Sin embargo, esto no quiere decir que no tenga una postura crítica con su corpus teórico —como he mostrado, y como he de seguir notando—.

La retroalimentación entre teoría y práctica es una constante en su obra. El psicoanálisis, que es preeminentemente una práctica, le brinda la clave de lectura para acercarse a la filosofía y propiciar un cambio en el orden simbólico. Comúnmente, lo que más se ha destacado de Irigaray es la elaboración de una crítica hacia la práctica psicoanalítica. Pero el hecho de que insista en esta disciplina *a pesar* de las prácticas y teorías existentes da cuenta de su interés constante por elaborar herramientas teóricas y prácticas que contribuyan positivamente a este ámbito, como lo muestran sus primeros textos. Como bien sostiene Buzzatti,

El hecho de ocuparse de problemas culturales y sociales no supone, pues, como se le ha reprochado a Luce Irigaray, situarse fuera del psicoanálisis, sino más bien, plantearle unos interrogantes que van más allá de los modos y de los instrumentos tradicionalmente privilegiados en la relación analítica. (Buzzatti, 2002, p. 339)

En este sentido, traeré aquí dos referencias que Irigaray hace de Freud en la década de los ochenta. El primero corresponde a una entrevista de Janed Todd (1983) y el segundo a la entrevista con Roger-Pol Droit (1985) ya referida. Me interesan especialmente porque corresponden a un periodo posterior a los desarrollos más radicalmente críticos de Irigaray a Freud y el psicoanálisis (que veremos en el capítulo dedicado a *Speculum y Ce sexe qui n'en est pas un*), y muestran el continuo interés de la autora en apostar por el

---

<sup>17</sup> La cursiva es mía.

psicoanálisis, y su deseo de contribuir positivamente. Además, a partir de estos fragmentos se puede inferir una posible crítica de Irigaray al *retorno a Freud* de Lacan.

Janed Todd: ¿Qué elementos de la teoría de Freud puede mantenerse en una nueva psicología de las mujeres?

Irigaray: Yo diría todo, con la condición de que uno vaya más allá. Todo el trabajo de Freud debe entenderse como obra de un científico honesto. Dijo de las mujeres lo que fue capaz de decir al describir lo que escuchó, con los oídos que tenía, que probablemente no escucharían nada más. Lo que Freud dice sobre el deseo femenino se escucha en el sofá. Pero hay otras cosas que se escuchan, y el problema es que se detuvo en un momento determinado, es decir, que normalizó a la mujer en su papel, la condición que tenía en un momento determinado (citado por Whitford, 1991, p. 33)

\*\*

Roger Pol-Droit [preguntando acerca de la práctica analítica] ¿Es este camino el mismo para hombres y mujeres?

Irigaray: Las mujeres no tienen la misma relación con el otro y con el mundo que los hombres y no la traducen de la misma manera en el discurso. No se trata de añadir o suprimir palabras, sino de generar mensajes de forma diferente.

Esta obviedad es rechazada por quienes heredan de Freud y hacen profesión de ello, mientras que Freud se hizo analista escuchando la aberrante singularidad de los caminos del lenguaje en los cuerpos de sus pacientes. El llamado lenguaje histérico crea circuitos somáticos, a falta de poder ser dicho con palabras: este descubrimiento se expone en los *Estudios sobre la histeria*, pero Freud parece olvidarlo ya en *La ciencia de los sueños*. Escucha a sus primeros pacientes, aprende. No escucha a Dora, por ejemplo, y le impone sus esquemas masculinos. Ella lo deja con razón, no puede decir nada. Le cierra la boca, de varias maneras... El análisis de Dora ya no es sólo «el caso Freud».

Fundado en una patología sexual, el psicoanálisis rechaza hoy la sexuación de los interlocutores de la escena analítica. Consagra la neutralización de lo sexualizado, que conviene al imperialismo de un discurso monocrático y a la era de la técnica, que es su realización. (Irigaray y Droit, 1985)

En primer lugar, parece ser que Irigaray no estaría de acuerdo con un *retorno a Freud* en los términos científicos que proponía Lacan. Como sostiene Marcelle Marini (1989), Lacan quería transformar el psicoanálisis en una ciencia que fuese capaz de dar con los fundamentos de las otras ciencias, a la vez que aclaraba los del psiquismo humano. El *retorno a Freud* lacaniano suponía, entre otras cosas, una lectura racionalista de Freud, que postulara a un campo de saber científico, a través de la traducción de sus principios a una formalización matemática que explicara, bajo una fórmula estructural, las determinaciones de la existencia humana. Irigaray, por el contrario, ve en Freud un científico genuino, es decir, uno que da con ciertas explicaciones fundamentales de aquello que estudia, sometiendo a crítica sus propias conclusiones. Sin embargo, como

hijo de una época, no pudo vislumbrar más allá de su condición sociohistórica. De ahí que se podría plantear que ella no estaría de acuerdo en una lectura logicista y neutral de Freud. En la medida en que descubrió la escucha analítica como una herramienta fundamental, “no podía escuchar más allá de lo que escuchó”, y su gran error fue ser indiferente a las determinaciones históricas de sus indagaciones, es decir, fijar en un sentido estático el papel que la mujer representaba en esa época determinada: el de la histérica. Por eso, la intención lacaniana de neutralizar sus planteamientos significa profundizar su propia ceguera respecto a las consecuencias de la posición sexuada del lenguaje.

De esta forma, el *retorno* de Lacan a Freud funciona sobre un olvido mayor que aquel que denuncia: el psicoanálisis se funda en una patología sexual, en el interrogante del síntoma. Y no de cualquier síntoma, sino del histérico y del sujeto al que este refiere de manera privilegiada: la mujer. La escena inaugural del psicoanálisis es el sufrimiento e impaciencia de la histérica, de lo que su cuerpo-palabra muestra en su decir, en sus silencios, en sus gestos, en su hacer carne el síntoma. La hipótesis de Irigaray de que *el hablar nunca es neutral* se apoya en este origen sexuado de la disciplina misma. La *histeria*, patología que consiste en no poder expresar con palabras el drama de la constitución subjetiva, “ha sido y sigue siendo el lugar de donde viene la energía sin codificar, carne, simiente del análisis” (Buzzatti, 2002, p. 337).

Si se ha de proponer un *retorno* a Freud, la prioridad sería reconocer que él asume un campo de investigación constituido por lo marginal, los descartes, las fallas del discurso en su querer decir, sus opacidades. Un abordaje científico y neutral de este “no poder decir” constituye el escenario sobre el que se erige la capitalización del *enigma* femenino por parte del discurso universal de la ciencia. Como señalé más arriba, la suspicacia de Irigaray y varias feministas de la década de los setenta, en cuanto a la correlación teórica entre las consecuencias de la “muerte del sujeto” y la “feminización del pensamiento” de manos de los filósofos o pensadores varones, se asienta en esta vocación de neutralidad que parece no abandonar al discurso del saber. Esta ‘feminización del pensamiento’ significaba, entre otras cosas, una cancelación de la singularidad de la experiencia sexuada. El fracaso del caso Dora en términos de resolución de la cura expresa que Freud “dejó de escuchar” en un momento determinado, cuando la *descripción* de la patología y un cierto estado de cosas, la histeria del “no poder decir”, termina *prescribiendo* un estado

de cosas, es decir, termina fijando un único sentido a la realidad diversa, condicionándola en su devenir. Por el contrario,

el término «histórica» [...] no debe entenderse como una inscripción taxonómica o una categoría universal porque nadie se corresponde totalmente con él. Las históricas son muchas, cada una distinta de las demás, irreplicable efecto de *su* historia. Si existen unas constantes estructurales, éstas deben identificarse sucesivamente en el directo de la autobiografía y en la tensión de realización de cura. (Finzi, 2002, p. 27)

La segunda cuestión que me parece importante recalcar es ¿cuánto de esto iba a poder ser vislumbrado en el *retorno* a Freud de Lacan, si este giro se inscribe en la genealogía masculina en la que el Hijo reconoce en el Padre el ideal del yo? La institución psicoanalítica y su producción de saber blinda una genealogía patriarcal al no poner en crisis ciertos pilares de su edificio. Mientras que la escena inaugural del psicoanálisis es esta resistencia de la mujer a ser simbolizada, representada, el deseo del analista se configura alrededor del deseo de apropiarse de ese enigma para rodearlo, cercarlo, categorizarlo en un eterno monólogo entre varones sobre algo que ellos no son, pero que pueden objetualizar, consolidando el “imperialismo monocrático del discurso”. Con palabras mucho más duras, Irigaray se refiere en *Miseria del psicoanálisis* (1977) a este monólogo (también compilado dentro de *Parler*):

Este exclusivo hablar hombre entre hombres ¿no propicia acaso una estricta endogamia cultural? ¿Y un incesto aparente, indefinidamente perpetuado, entre padre e hijo, entre hermanos? ¿No es ese incesto el que convendría ahora interpretar? Porque si el incesto madre-hijo amenaza, dicen, el orden cultural, el incesto que sustenta esta cultura, entre padre e hijo, amenaza el orden de lo viviente... (como se citó en Buzzatti, 2002, p. 342)

Una vuelta a Freud que suponga un abordaje neutral implica la anulación de la dimensión histórica de la clínica, y la incapacidad de la misma para tratar el desasosiego de los individuos singulares y el malestar asociado a su experiencia sexual. Por otra parte, “contribuye a convertir al analista en una especie de oráculo sabio y poderoso del que no pueden manar sino las respuestas justas” (Buzzatti, 2002, p. 339). En un contexto en el que el análisis se vuelve un proceso encapsulado que importa sólo como fin en sí mismo, se empieza a forjar la idea de que la única instancia que hace posible la cura es el análisis y el cuadro analítico paciente-psicoanalista, sin plantear su posibilidad en el contexto más amplio de condiciones que sostienen este universo simbólico. Se erige así una forma de verdad que únicamente será prerrogativa del analista, del “Maestro, en lo que dice y en lo que calla, en un aparente trastocamiento del discurso, cuya finalidad pasa a ser, justamente, la de alcanzar esa verdad” (Buzzatti, 2002, p. 339).

Por estas razones, Irigaray se muestra en contra de una disciplina que, por su aspiración científica, cancela del todo el soporte material pre-científico del que se quiere autonomizar. La experiencia sexuada es algo que se vive y experimenta también en/con la carne:

Si el saber psicoanalítico se ha forjado y sigue forjándose a partir de la irrupción en la práctica analítica de aquello que, en alguna medida, «rompe» y perturba, por el contrario la historia del movimiento psicoanalítico, aferrado a su poder y a su legitimidad institucional, está marcada por la necesidad casi obsesiva de encerrar, de recluir en sus interpretaciones teóricas, científicas, todo aquello que transgrede, que se sale de la cadena de las representaciones codificadas, cuestionando incluso sus condiciones básicas. Como si fuera posible «re-dominar en el enunciado el drama de la enunciación que en él se representa» (Buzzatti, 2002, p. 348)

*El retorno a Freud* podría ser considerado entonces uno de los primeros catalizadores que activan el impasse entre Irigaray y Lacan. Su rechazo a la estructura vertical que exige esta forma de plantear el saber psicoanalítico, expresada en la Escuela, el Maestro y sus discípulos, quizás anuncia el quiebre con la institucionalidad, inmediatamente después de la publicación de *Speculum* (1974).

#### **I.4 El *entre* del cuerpo y el lenguaje. Experiencia sexuada, imaginario y orden simbólico**

Ahora quisiera introducir algunas consideraciones sobre un par de artículos de *Parler...*, *L'enoncé en analyse* (1969), *Le sexe fait "comme" signe* (1970) y el ya mencionado *Communications linguistiques et spéculaire* (1966), en virtud de señalar ciertas conexiones con la teoría de Lacan y lo planteado en el Seminario de 1964. Es importante presentar estos aspectos ya que son parte del suelo teórico del cual se nutre Irigaray, además de ser uno de los flancos de sus críticas más profundas y elaboradas. De esta forma, propongo tomar en cuenta cuatro dimensiones: (1) La dialéctica especular como momento fundante de la subjetividad, en relación a lo imaginario y el cuerpo (génesis del deseo); (2) el inconsciente y el sujeto del enunciado; (3) la génesis de la interacción comunicativa y la lógica del significante y, por último, (4) la cuestión del primado del falo y el rol de la metáfora en el análisis.

Para comprender los aportes de Irigaray, es preciso situarla en el marco más general que ofrece Lacan en la propuesta de las tres instancias que rigen la psiquis: *lo Imaginario*, *lo Simbólico* y *lo Real*. Este paradigma será aceptado por Irigaray en la medida en que el camino que desemboca en la asunción de la sexualidad recorre estos tres registros

(Buzzatti, 2002, p. 337). Sin embargo, hay que tomar en cuenta la advertencia que hace Whitford sobre el hecho de relacionar apresuradamente, en un salto veloz, la noción de imaginario que va elaborando Irigaray y las propuestas de Lacan, “porque, aunque Irigaray tiene claramente alguna deuda con Lacan, también se desmarca claramente de sus conceptualizaciones y redefine el imaginario para sus propios fines.” (Whitford, 1991, p. 54) Esto quiere decir que, aunque sea un concepto derivado del psicoanálisis, lo excede al arraigarse también en una dimensión social que es irreductible, especialmente en los trabajos a partir de *Éthique de la différence sexuelle* (1984)<sup>18</sup>.

Según Whitford (1991), es posible reconocer al menos otras tres claves de interpretación de lo imaginario que están presente en el trabajo de la pensadora, además de la clave lacaniana. Una vez aclaradas estas posibilidades, abordaré el imaginario irigarayano en relación a Lacan y su paradigma ternario<sup>19</sup>, ya que “no sólo tenemos que buscar la red de asociaciones dentro de su obra que dan sentido al término, sino también tener en cuenta la red de asociaciones que circulan en el contexto intelectual en el que escribe y se lee.” (Whitford, 1991, p. 56) En efecto, los escritos más tempranos de su producción presentan una apropiación más cautelosa de este concepto, y ciertamente adeudan a los desarrollos lacanianos una cuota mayor que en los textos posteriores, donde se ve “un despliegue más audaz y extenso con connotaciones de mucho mayor alcance” (Whitford, 1991, p. 63).

En primer lugar, lo imaginario puede ser tratado bajo la perspectiva fenomenológica. Aquí se sugiere cierto carácter intencional a la imaginación, donde la mente consciente es la que imagina. Estos desarrollos provendrían especialmente de Sartre, en obras como *L'Imaginaire* (1936) y Merleau-Ponty, en referencia a *Le Visible et l'invisible* (1964). En Irigaray, este enfoque se expresaría en la búsqueda, a partir del mito y la poesía, de aquel material del que se constituyen nuestras pasiones y que bebe de ese encuentro entre cuerpo y lenguaje. La relación con Merleau-Ponty se expresa en el interés de ambos por

---

<sup>18</sup> Véase, II. 2.b. Diferencia sexual, diferencia sexuada. *Factum* y horizonte utópico.

<sup>19</sup> La advertencia de Whitford a este respecto es importante, ya que ella da cuenta de una tendencia de las lectoras angloamericanas de Irigaray a asociar su concepto de imaginario sólo a la teoría lacaniana. Esto desembocaría en el hecho de que ellas “han tendido a asimilar y luego descartar la obra de Irigaray con demasiada rapidez, en parte porque el concepto de lo imaginario (y su corolario, la morfología) no ha sido examinado con detenimiento. O bien se ha ignorado por completo el imaginario, en cuyo caso se describe erróneamente a Irigaray como una esencialista biológica, o bien se ha interpretado como un concepto pura y simplemente lacaniano, en cuyo caso la conclusión es que Irigaray ha malinterpretado o ha leído erróneamente a Lacan, y no ha asumido las implicaciones de su teoría (véase Mitchell y Rose, 1982, pp. 54-6; Rose, 1986, pp. 136-140; Ragland-Sullivan, 1986, pp. 273-80). En cualquier caso, la crítica de Lacan no ha sido notada ni tomada en serio, y el desafío a la concepción occidental de la racionalidad ha sido en gran medida ignorado.” (Whitford, 1991, p. 57).

una suerte de experiencia pre-discursiva, y por el hecho de que la conceptualización de la experiencia supone ciertos compromisos ontológicos. Al mismo tiempo, lo critica por no tener en cuenta al otro sexual y caer así en una especie de solipsismo. Esta referencia, según Whitford (1991) se encuentra especialmente desarrollada en *Éthique de la différence sexuelle* (1984).

Por otra parte, se encuentra el sentido de lo imaginario según Bachelard. Whitford (1991) señala que, aun cuando no hay una referencia directa de la autora al filósofo, las resonancias del concepto de imaginario en el pensamiento francés de la época son evidentes. Lo imaginario es una función de la imaginación, que es una operación autónoma de la percepción, y tiene una función importante en términos epistemológicos y ontológicos. La imaginación es creadora, por ello, implica un camino de apertura al conocimiento, y también es la ruta a la vivencia de la plenitud del ser en el mundo. La imaginación remite así a una serie de otros conceptos como el del sueño y la ensoñación. Estos desarrollos pueden encontrarse en obras como *El nuevo espíritu científico* (1934), *Psicoanálisis del fuego* (1838), *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia* (1942), *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento* (1943), entre otras. Los posibles reparos de Irigaray serían respecto de aquellos lugares donde se produce una disyunción de lo imaginario respecto de la razón o las potencias propiamente cognoscitivas y científicas. Para ella, se trata de que el conocimiento debe ser pensado como el portador de esas marcas de lo imaginario, cuyo deslinde habría que problematizar mediante la suspensión de la neutralidad y objetividad del conocimiento y el discurso científico.

Finalmente, los desarrollos de Althusser y Castoriadis en tono a lo imaginario conformarían un tercer eje. Especialmente, destaca la perspectiva de este último desarrollada en *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), que propone una noción de imaginario más primordial que la de Lacan, a partir de la cual el imaginario del estadio del espejo sería un derivado. Este imaginario, llamado “magma”, es pensado como fuente creativa primordial y como formación social. Según Whitford (1991), este último sentido sería el que más se acerca al imaginario irigariano.

En lo que concierne a sus primeros textos, y en vistas de sus desarrollos posteriores, pienso que es necesario hacer referencia a los aportes lacanianos que Irigaray toma y reformula en torno al imaginario. En 1953, Lacan habla de *Lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real* como los tres registros que articulan la realidad humana (Lacan, 2007). La

lectura estructuralista de Lévi-Strauss en torno a la institución fundamental de toda sociedad sobre los ejes de la Cultura, la Naturaleza y la Sociedad, incitan a Lacan a traducir metodológicamente estas dimensiones a la esfera del lenguaje (Marini, 1989). Esto queda expresado en su visión sobre el sujeto y su dependencia a un orden que lo supera y que lo espera cuando llega al mundo.

La elaboración de estos tres registros le van a servir de marco teórico para sus desarrollos posteriores, por lo que hay que tener en cuenta que el significado que da a cada uno va adquiriendo forma también a lo largo de sus reflexiones. Sin embargo, se puede decir que esta tríada, presentada como tal en 1953, será sostenida por Lacan “de cabo a rabo durante las tres siguientes décadas, hasta volverse el objeto esencial, no sólo conceptual, sino también matemático y material, con la forma del nudo borromeo y sus derivados”, como reconoce su propio discípulo, Miller (Murillo, 2011, p. 127).

En este planteamiento, el registro de lo simbólico juega un rol importante, ya que es donde tiene lugar la confluencia del cuerpo, la psique y el lenguaje.

En las teorías de Lévi-Strauss y de Lacan, lo Simbólico puede definirse como la función ordenadora de la Cultura que separa al hombre de la Naturaleza, inscribiéndolo de entrada en el Lenguaje, en la Ley fundadora cuya interdicción primordial es la del incesto. (Marini, 1989, pp. 68-69)

Este eje dominante de lo Simbólico, que constituye al sujeto en el orden significativo y que establece el corte entre naturaleza y cultura, supone una parte residual configurada por la resonancia que dicho corte produce en la constitución de la subjetividad. Lo *Imaginario*, así, hace referencia al modo ilusorio en el que se constituye la realidad, y se puede ubicar en la fase donde el sujeto está configurando sus identificaciones primarias. Lacan, como veremos, la establece en la etapa del espejo, propuesta teórica que hace referencia al concepto freudiano de *narcisismo primario*, donde se da la emergencia del “yo” en el eslabón más primario de la subjetividad. Freud proponía que en las etapas pre-edípicas opera una *fantasía inconsciente* que permite al “yo” corporal, fragmentado, organizarse en torno a la imagen de sí. La fantasía consiste en que “el yo se representa a sí mismo sus actividades (mentales y físicas) como equivalentes de actividades corporales” (Whitford, 1991, p. 64). Este momento de identificación, el momento del *narcisismo primario*, es inestable y puede ir cambiando constantemente. Es también el escenario donde se desenvuelve la sensibilidad y los afectos, y que para Lacan claramente significa una instancia no “intersubjetiva, sino intra-imaginaria” (Miller, 2003, p. 144).

Por su parte, lo Real, que se distingue de la realidad, viene a indicar aquello que es inconceptualizable e imposible, y que habla de la falta constitutiva de la totalidad. Corresponde a un orden precedente al yo y a la organización de las pulsiones. A él se relaciona el orden anatómico o de lo natural en el sentido de resistencia (no de sustancia positiva) a la representación. Por eso, “lo Real no puede ser experimentado como tal: sólo es capaz de representarse o conceptualizarse a través del trabajo reconstructivo o inferencial de los órdenes imaginario y simbólico” (Grosz, 1990, p. 32). Así, esta dimensión “es también aquello que se muestra sintomáticamente mediante el orden simbólico y permite desbaratar las fantasías y develar, retroactivamente, el carácter “no-todo” de la realidad” (Fair, 2023, p. 6). De ahí que lo que nos distancia con lo Real es nuestra estructura psicosocial. Lo Real es lo continuo, lo indiferenciado, “el enigma angustioso del que ninguna especulación puede disponer a su gusto, aún cuando él [Lacan] intente afirmar, en una última defensa, que ese Real es más —o tan— matemático cuanto corporal” (Marini, 1989, p. 67).

#### **a. La dialéctica especular como momento fundante de la subjetividad. Lo imaginario, el cuerpo.**

En *Communications linguistiques et spéculaire* (1966), es posible ver cómo, de manera temprana, uno de los intereses más acuciantes de Irigaray es comprender la economía del intercambio implicada en los procesos de subjetivación, así como aquellos procesos de especularización que subtienden nuestro funcionamiento social y cultural. Ella quiere acercarse a esa experiencia primera en la que se engancha la lógica del discurso (el orden simbólico) y la autoafección del cuerpo (el orden de lo imaginario).

El texto se ordena en secciones, lo que permite un orden esquemático dividido en cuatro partes (Hallward y Kerslake, 2011c). En la primera, la autora formula una secuencia básica de "modelos genéticos" para las distintas fases del desarrollo lingüístico, psicológico, sexual y social, enfatizando la dimensión lingüística en la segunda sección. Por otra parte, de la teoría de la sutura de Jacques-Alain Miller y el trabajo lingüístico — reciente en su época— sobre la teoría de los nombres propios, extrapola una serie de modelos genéticos de desarrollo lingüístico y social, poniendo énfasis en la relación entre los pronombres de primera, segunda y tercera persona en la comunicación lingüística. A continuación, ella complementa su modelo lingüístico con un modelo social o intersubjetivo de la génesis del deseo, basado en el proceso de especularidad e

identificación, en la tercera sección. Finalmente, el análisis combinado de modelos genéticos lingüísticos y especulares proporciona la base para la derivación de una secuencia de 'modelos patológicos', que muestran las consecuencias de los problemas estructurales que pueden ocurrir durante el curso de la formación del sujeto, lo que desarrolla en la cuarta y quinta sección.

Irigaray comienza sosteniendo que en la apertura del cuerpo a la enunciación habría toda una máquina de significación operando, cuyo código intenta desentrañar a través de la temprana alianza entre lingüística, psicoanálisis y filosofía:

*La integración recíproca del cuerpo y del lenguaje*, origen de lo imaginario, descentra al hombre con respecto a sí mismo y marca el inicio de su errancia. El corolario ineludible de esto es la imposibilidad de volver al cuerpo como lugar seguro de la identidad propia. Todo lo que él es está mediado por el lenguaje, y su rastro sólo puede encontrarse a través del discurso del otro. (Irigaray, 1985d, p. 15)

Cuando el niño o la niña ingresan al mundo del lenguaje, en sus primeras experiencias, se inaugura una dinámica en la que el sujeto sale de sí para desplegar y conquistar su identidad. El “yo”, que se conforma en una instancia precaria —que se mantendrá para toda la vida—, va emergiendo a partir de una secuencia que puede ser descrita tanto en términos lingüísticos (sección I y II), según se van elaborando los lugares de enunciación que conforman el tejido de interacciones, como en términos simbólicos (sección III), en tanto que dicha secuencia supone también la identificación del “yo” con la imagen de sí y de los otros. En ambas descripciones, lingüística y simbólica, el “yo” permanece alienado por su sujeción a esa trama que construye el Otro.

Alterando el orden de las secciones del artículo, tomaré en primer lugar la descripción de esta secuencia en términos simbólicos, para analizar el concepto de specularidad, y luego me referiré a esta secuencia en virtud de su configuración lingüística. En el texto de Irigaray, estos son modelos complementarios que ayudan a describir la génesis y trayectoria de la subjetividad y de la comunicación intersubjetiva. Lo que interesa especialmente a la autora es identificar los momentos de esas secuencias simultáneas en que se reparten temprana y jerárquicamente los roles subjetivos, y en las cuales se gestan las patologías, relacionadas siempre con alguna perversión de estas fantasías primarias.

El imaginario, sostiene la autora, surge a instancias de ese primer encuentro entre cuerpo y lenguaje, donde se pueden identificar “las estructuras profundas del comportamiento humano” (Irigaray, 1985d, p. 15). En este nivel es que se conforman también las primeras

fantasías, eslabón fundamental del transcurso de formación del sujeto. Esta dimensión ilusoria emerge como *testigo* de esa escisión primera del ser humano en la que es atravesado por el mundo y el lenguaje, producto de la necesidad de salir de sí para devenir sujeto. En ese sentido, lo imaginario muestra su cara pasiva, pues es el efecto de un primer impacto de extrañamiento<sup>20</sup>. Es un terreno opaco, confuso, que va a dejar su huella en el inconsciente, y que se caracteriza por su ambivalencia significativa. En su abandono de la inmanencia pura, el sujeto graba su destino: nunca más puede retornar al cuerpo, a esa unidad originaria, señala Irigaray. Así, la asunción de la identidad se inaugura a partir de la errancia, del vagabundeo del “yo” incipiente, en busca de sí mismo. Sin embargo, sostiene la autora, algo ocurre en el camino que hace que la fantasía opere con su lado activo y entregue la ilusión de unidad que el “yo” precario y emergente necesita para reponerse de la sensación de fragmentación del cuerpo, a través de una imagen de sí. El peligro está, como se venía mostrando, en la fijación y esclerosamiento de cualquier contenido de este imaginario, pues siempre se trata de una instancia precaria:

A fuerza de definirse, el fantasma se transforma en cadenas. El azar pretende entonces ser necesidad, y lo posible es reducido a una realidad lineal. Es responsabilidad de la palabra liberar lo que así se esclerosa. Retransitando ciertos caminos, la palabra redespiega todas las confluencias, salvo que se quiera volver un límite para ciertas rutas inmutables.

Esta palabra es quizás la del analista, pero todavía más la del amante, y también la del poeta. Todas, teniendo por objetivo el recuperar la integración iniciática del cuerpo y del lenguaje. (Irigaray, 1985d, p. 15)

Así, es manifiesto que uno de los cometidos de *Communications linguistiques et spéculaire* es despejar los rasgos "especulares" de las fantasías que tempranamente confluyen para constituir la comunicación lingüística. (Hallward y Kerslake, 2011c). Es decir, es preciso explicar la génesis de las fantasías que se elaboran en la etapa primaria del ser humano, para poder dar cuenta de sus perversiones. Según venía sosteniendo Lacan en sus trabajos anteriores, este proceso se entiende bajo la dinámica de la *dialéctica especular*, cuya descripción implica abordar de lleno lo que ocurre en ese pasaje del cuerpo al lenguaje que se ubica en el terreno de lo imaginario.

Una de las primeras apariciones de la noción de imaginario ocurre en el texto *El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se revela en la experiencia*

---

<sup>20</sup> Este punto se puede conectar con la lectura que hace Irigaray del mito de la caverna. Véase III.1.c Fenomenología psicoanalítica de la caverna.

*psicoanalítica*, que Lacan desarrollara en 1949. Este escrito, según Elizabeth Grosz, es uno de los primeros que ensaya una intervención en la lectura de Freud, además de que “podría decirse que es la más “interdisciplinaria” de sus contribuciones técnicas a su lectura” (Grosz, 1990, p. 31). Aquí, él cuestiona y subvierte los presupuestos de las ciencias sociales dominantes y su fundamento en el *cogito cartesiano*.

Como antecedente teórico, se puede considerar que Lacan está tomando la noción del yo narcisista que Freud desarrolla en *Introducción al narcisismo* (1914). Se trata de que el “yo” no es una entidad o agencia connatural al sujeto, ni puede considerarse como autónomo de las relaciones intersubjetivas. Al ‘yo’ se arriba en un proceso que implica ir organizando la energía libidinal alrededor de una suerte de depósito, cuyos límites son flexibles. Por eso es tan importante en la teoría freudiana esta suerte de teoría económica de “modelo hidráulico” (Grosz, 1990, p. 26) en torno al concepto de libido. Freud sostiene, desde sus primeros trabajos en torno a la histeria (1895) que en el sistema nervioso hay “desplazamientos de excitabilidad”, una “energía nerviosa” que se distribuye según una ruta que va trazando el sujeto conforme organiza sus flujos e inversiones. (Pontalis y Laplanche, 2004). Sus primeros trabajos siguen un modelo neurológico, que luego se iría volviendo más psíquico y relacionado al inconsciente. Sintéticamente, esto quiere decir que “ciertas afecciones parecen evidenciar la idea de que el sujeto tiene a su disposición una determinada cantidad de energía, que él repartiría en forma variable en su relación con sus objetos y consigo mismo.” (Pontalis y Laplanche, 2004, p. 53).

El concepto de *catexis* describe la energía que se invierte en la representación que nos hacemos de la realidad, y puede variar según el objeto<sup>21</sup>. Por ejemplo, un estado como el duelo implica una mayor cantidad de energía sobre aquello perdido. Los objetos pueden ser exteriores, pero también interiores o fantaseados, respecto de la sensación del propio

---

<sup>21</sup> “Clínicamente, el tratamiento de los neuróticos, especialmente de los histéricos, impone a Freud la idea de una distinción fundamental entre las «representaciones» y el «*quantum* de afecto» con la que aquéllas se hallan catectizadas. Así, un acontecimiento importante en la historia del sujeto puede ser evocado con indiferencia, y el carácter displacentero o intolerable de una experiencia puede atribuirse a un acontecimiento anodino en lugar de a aquel que, originalmente, provocó el displacer (desplazamiento, «falsa conexión»). La cura, tal como se describe en los *Estudios sobre la histeria*, al restablecer la conexión entre las diferentes representaciones que intervienen, restablece la relación entre el recuerdo del acontecimiento traumático y el afecto, favoreciendo así la descarga de éste (abreacción). Por otra parte, la desaparición de los síntomas somáticos en la histeria es correlativa a la evocación de las experiencias afectivas reprimidas, lo que hace suponer que, inversamente, el síntoma se ha producido por conversión de una energía psíquica en «energía de inervación» (Pontalis y Laplanche, 2004, p. 50).

cuerpo, del 'yo', etc. Por eso, los contornos del yo se van conformando según los tipos y las formas de inversión libidinal que se envían desde el ego y que éste recibe de vuelta, por lo que varían con el tiempo y de una relación a otra.

Uno de los aspectos que más destacan de la versión narcisista del yo, es el hecho de que puede volverse objeto para sí, al investir libidinalmente su propia imagen y fragmentos de su propio cuerpo. Es decir, puede volverse objeto de su propio deseo. De ahí que la alienación esté presente como un intervalo fundamental en el devenir sujeto, ya que es a “través de la creación de una brecha necesaria entre la inmediatez vivida de la percepción/sensación, y la reflexión mediada o la auto-distancia” (Grosz, 1990, p. 132) como se va configurando el yo. El sujeto que se toma a sí mismo como su propio objeto está fundamentalmente dividido, como sujeto y como objeto. De esta forma, el yo o ego no sería tanto una respuesta a las exigencias externas de la realidad, sino una suerte de equilibrio necesario entre los modos de identificación y las fantasías que estos sí o sí comportan. Este intercambio implica que el 'yo' sea capaz de generar mecanismos que lo defiendan de sí mismo, es decir, de evitar situarse desmesuradamente como objeto de sí en el proceso de identificación.

En el texto de Lacan, este recorrido es abordado desde las fases más prematuras de la constitución del sujeto. El estadio del espejo, que data de los seis meses aproximadamente, dura hasta los dieciocho y sólo se disuelve, si es que lo hace, con el complejo de Edipo (Grosz, 1990). El bebé humano nace prematuro, es decir, que su cuerpo demora en madurar y no puede hacer un uso instrumental inmediato de él. Este rasgo implica que el bebé es vitalmente dependiente de otros. A diferencia de los demás animales, cuya supervivencia está ligada a sus instintos, la supervivencia humana está regulada por la organización necesariamente *social* de la vida humana. Necesita de un tiempo de desarrollo que lo saque de ese estado de continuidad absoluta con la madre y le permita tener una experiencia unificada de su propio cuerpo, que hasta el momento se le presenta como algo fragmentado y dissociado. En efecto, hay partes de su cuerpo que maduran en tiempos distintos y son más perceptibles que otras.

Si atendemos al esquema ternario lacaniano, la instancia del nacimiento se da en el orden de lo Real, es decir, en ese escenario precedente al yo y al orden simbólico que se resiste a ser conceptualizado. La dimensión de lo Real es el reino de la falta, “la falta de una

falta”. La relación  *cuerpo a cuerpo*  con la madre<sup>22</sup> es relegada a lo Real, y es progresivamente abandonada, a la vez que se va generando por primera vez en el bebé la experiencia de la carencia, la falta, la ausencia. Así, cuando la falta empieza a operar, se vislumbra la posibilidad del ‘yo’.

El reconocimiento de la ausencia por parte del niño es el momento crucial en torno al cual gira la etapa del espejo: “sólo cuando el niño reconoce o comprende el concepto de ausencia, ve que no es "uno", completo en sí mismo, fusionado con el mundo como un todo y con el otro” (Grosz, 1990, p. 40). En otras palabras, la totalidad ya no se le presenta como un dato, sino como una potencialidad, en correlación a la constatación de que el mundo no es suyo. Aquí se generarían, como experiencia, una serie de oposiciones que estructuran su vida adulta: sujeto-objeto, interno-externo, yo-otro. Motivado de esta forma por la ausencia de unidad, por la experiencia de la carencia, el bebé lleva a cabo una identificación primordial ante su propia imagen. En efecto, sostiene Lacan, a pesar de esta afección de desmembramiento y fragmentación corporal que padece el infante, tiene la capacidad de reconocer su propia imagen, proyectada en un espejo. Así, la primera relación del niño/a con la realidad está mediada por un complejo visual: “un lactante que todavía no tiene dominio de la marcha, ni puede estar erguido, es capaz de hacerse una imagen de sí mismo.” (Lacan, 2013, p. 99).

El estadio del espejo, que  *precede*  a la asunción del yo en el lenguaje, se inscribe como una marca en el imaginario. En otras palabras, lo que queda inscrito es esta contradicción en la que, por una parte, se tiene la experiencia de un cuerpo desorganizado y fragmentado y, por otra, la experiencia de unificación que permite la introyección de la imagen de sí. La imagen (o  *imago* ) que constituye el estadio del espejo desencadena una “identificación en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (Lacan, 2013, p. 99). Al reconocerse en su reflejo, devuelto literalmente por un espejo o por las representaciones que hacen de él los sujetos en posición materna o paterna que le rodean, el bebé elabora la fantasía de que esa imagen corresponde completamente a su “yo”. A continuación, este se ve afectado por la constatación de que esa imagen es un referente externo al que queda amarrado para siempre, lo que “sellará su destino de alienación en el registro imaginario y su dimensión

---

<sup>22</sup> Para adelantar el tópico de un conocido texto de Irigaray, que analizaré en el tercer capítulo.

de desconocimiento de sí mismo, en tanto la unidad del cuerpo y su reconocimiento como propio se realizan a partir de índices externos” (Tubert, 2001, p. 133).

Uno de los aspectos que destacan del estadio del espejo es que se trata de una “dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo: el estadio del espejo *es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación*” (Lacan, 2013, p. 101)<sup>23</sup>. En otras palabras, su identificación sólo puede ser parcial, deseada, anticipada, aplazada en el futuro, retrasada, de manera tal que se puede hablar de dos “polos” o funciones en torno a los cuales se orienta el yo: “un *affairement jubilatoire*, y un *connaissance paranoïaque*, es decir, entre un auto-reconocimiento gozoso y afirmativo (en el que el yo anticipó la unidad de su imagen), y un conocimiento paranoico producido por un sujeto escindido y mal reconocido” (Grosz, 1990, p. 47). El “yo”, como lugar ortopédico de esta identificación primaria, será el lugar de actualización constante de este drama y, como sostiene Lacan, representa “la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto” (Lacan, 2013, p. 100). En otras palabras, se trata del clivaje entre el “je”, siempre frágil, y el “moi”, su figura imaginaria.

Me gustaría señalar ahora en qué medida lo que plantea Irigaray remite a lo que Lacan desarrolla en relación al estadio del espejo. Por una parte, el drama constitutivo de la subjetividad en sus rasgos más primarios habla del imposible retorno de la identidad al cuerpo. Por lo tanto, cuando Irigaray se refiere a lo imaginario —en sentido lacaniano y en sentido general— no está hablando de una relación directa con la corporalidad, sino mediada por su representación imaginaria y simbólica. Esta mediación, sin embargo, no exilia a lo corporal absolutamente. Más bien, la corporalidad se asume por la vía de los afectos. Así, un segundo punto importante señala la asunción de Irigaray de esta *génesis* del yo: la dialéctica especular da cuenta de que el Ego, el “yo” de la identificación, no es coextensivo con el sujeto. Es una instancia que debe *desarrollarse*, como veíamos en el concepto de *narcisismo primario* freudiano, y “ese desarrollo depende de la relación profunda y literalmente vivificante con la (s) figuras (s) parental(es), y por tanto está completamente impregnada de afecto” (Whitford, 1991, p. 63). La dimensión de los afectos, emplazada en lo imaginario, interesa en cuanto que es el primer eslabón de la

---

<sup>23</sup> El énfasis es mío.

dialéctica especular, y de la dialéctica que luego tendrá un carácter social. Como tercer punto importante, hay que notar que la dialéctica especular supone la emergencia de una alienación primaria en el seno de la subjetividad, en tanto que, una vez experimentada la falta, la autopercepción de la unidad del yo depende de un índice externo, que primariamente serán las figuras parentales, pero que con posterioridad corresponde a la trama discursiva que subtiende las relaciones intersubjetivas. Como cuarto punto entonces, interesa a Irigaray el hecho de que esta identificación primaria, que subtiende lo imaginario y sirve de apoyo al “yo”, se queda en el orden de lo inconsciente, que es “un ámbito en el que *no* se aplican las leyes de la identidad y la no contradicción” (Whitford, 1991, p. 67).

El estadio del espejo va a designar entonces la conformación de una etapa-prediscursiva, hipotética —pues es una inferencia teórica que sólo puede ser reconstruida en retrospectiva—, que interesa analizar en cuanto que allí se establece la balanza de costes y sacrificios que va a implicar la conformación del yo y su relación con el orden simbólico. La lógica de la identidad implica en sí misma la asunción de aquello que queda fuera: el inconsciente, lo “residual”, lo ilusorio. El sujeto, para serlo, interioriza la alteridad como su condición de posibilidad. Ese movimiento, diría Irigaray, es estructurante, pero no es neutro. El devenir del pensamiento occidental ha tomado por inalterable el imaginario que se conforma a raíz de esta condición. La tarea que se traza la autora es, en ese sentido, evidenciar que se trata de una clave de interpretación basada únicamente en un modelo masculino. ¿Qué ocurre con la figura parental que subtiende el espejo, o que devuelve el reflejo al bebé? Cuando el *moi*, el sí mismo, queda integrado al conjunto completo de la tópica del sujeto (Simbólico, Imaginario y Real) y abandona el estadio del espejo, “el rol esencial pertenece al lenguaje, a la ley del padre y al significante fálico, fundamentos, todos éstos, de la cultura que hace a lo humano frente a la naturaleza” (Marini, 1989, p. 58).

Aquí se adelanta entonces un tema de *Speculum* (1974): el proceso de autorreflexión que sustenta al sujeto implica un recurso ocultado en el que se basa todo el discurso. Porque en la cultura en la que nos desenvolvemos, la materia del espejo es en realidad el cuerpo de la mujer:

es la sustancia, la materia negra, oscura, opaca del fondo del espejo la que, aun sin vivir una vida propia, hace que surjan las imágenes: así, la mujer y su sexo no están presentes en este juego de auto-reflexión, aunque es a través de ella, al asimilarla e incorporarla, como el hombre se «corporiza», se mira, se ve. (Buzzatti, 2002, p. 346)

Como señala Whitford (1991), ese recurso ocultado es la madre que sostiene los procesos del imaginario masculino, pero que no se representa a sí misma. Con el tiempo, Lacan irá relacionando el lugar de la madre con esta dimensión imaginaria, que define el vínculo con el hijo en una dinámica de identificaciones fantaseadas que la cultura busca cortar a través de la función del padre. La figura de la madre “pasa difícilmente de lo *Real* (los fantasmas angustiosos de los tiempos del nacimiento y de la crianza [...]) a lo *Imaginario*” (Marini, 1989, p. 68), y el rol constitutivo de lo simbólico a través de la ley paterna, la interdicción del incesto y el rol cardinal del Edipo, adquieren una autonomía teórica que irá en contra de los mismos principios que guían la cura a través de la palabra hablada, pues consolida la estructura patriarcal del sistema que provoca el malestar:

La estructura es patriarcal, puesto que el Nombre-del-Padre es el soporte y el agente de la transformación del animal humano en sujeto. Se trata de una estructura ampliamente masculinista, me animo a decir, en la medida en que Lacan felicita a Lévi-Strauss por haber fundado “la autonomía de un sistema significante” sobre «una teoría generalizada del intercambio en el cual mujeres, bienes y palabras parecen homogéneas». (Marini, 1989, p. 69)<sup>24</sup>

En el mismo sentido, Elsa Drucaroff dice:

Es curioso, porque al Freud de fines del siglo XIX se le podría justificar que confundiera el patriarcado con una esencia ahistórica y eterna; sin embargo, son Lacan y Lévi-Strauss, contemporáneos del extraordinario estallido del movimiento y del pensamiento feminista en Europa y los Estados Unidos (lo que se dio en llamar «la tercera ola» del feminismo), quienes producen teorías que congelan un sistema de producción de personas convirtiéndolo en una estructura abstracta e inmodificable que garantiza ni más ni menos que la cultura en sí, el Logos. Entiendo que esto no es casual: ambos hacen operaciones políticas de género conscientes, tan brillantes como reaccionarias. Son notables intelectuales orgánicos del falo-logocentrismo. En el caso particular de Lacan, esto es tan evidente que cuando una de las más geniales protagonistas de la teoría feminista, la filósofa y psicoanalista Luce Irigaray (que era discípula suya), publicó su obra clásica, columna vertebral del feminismo de la diferencia, *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, fue expulsada por él de la École Freudienne (Drucaroff, 2015, p. 116)<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> No puedo dejar de señalar la crítica de otra importante teórica feminista de la época Gayle Rubin a este aspecto, que requeriría un espacio más amplio de lo que me permite este trabajo. En el clásico texto “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo” (1975), ella hace un análisis crítico de estos dispositivos de subjetivación y destaca su carácter social e histórico, reprochando al psicoanálisis freudiano y al estructuralismo de Lévi-Strauss no ver las implicancias de sus teorías en estos términos, aunque reconoce que entregan valiosas herramientas para comprender cómo los sujetos devienen seres sexuados heterosexuales. A ella se debe la primera definición del sistema sexo/género como “el sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en el que se encuentran las resultantes necesidades sexuales históricamente específicas” (Rubin, 1986, p. 97). Cf. (Drucaroff, 2016, pp. 115- 124).

<sup>25</sup> Sobre la expulsión de Irigaray de Vincennes, véase apartado II.1.a La época de Vincennes. El “caso Irigaray”.

De esta forma, el recurso el ocultado en el que figura la madre sería lo equivalente a un *matricidio* en el orden simbólico y material de los cuerpos, cuestión que desarrollará Irigaray en varios momentos de su obra, como veremos. En *Éthique de la différence sexuelle* (1984), resume en términos sencillos los puntos ciegos de la teoría del espejo:

Es curioso que Jacques Lacan haya teorizado la entrada en el mundo especular con la descripción del niño y su madre mirándose en el mismo espejo. Si el niño no se ve solo en el espejo, ¿cómo puede diferenciarse de su madre? Corre el riesgo de reduplicar, o crear, la fusión-confusión con ella al entrar con ella en ese otro mundo.

Por otro lado, no parece que necesite un espejo para mirar a su madre y percibirla como tú. El espejo funciona como espada de diferenciación, pasaje a un mundo distinto del viviente, pero no como aquello que haría que el niño accediera a la salida del mundo de la madre. Afirmar eso equivaldría a decir que carece de ojos, incluso como espejo, y que necesita un espejo para ver al otro. (Irigaray, 2010, p. 203)

## **b. Causación del sujeto e inconsciente**

Me parece pertinente introducir ahora los conceptos de *causación del sujeto e inconsciente* que plantea Lacan en el seminario del 64. Esta vía servirá para mostrar las divergencias y convergencias que Irigaray plantea en cuanto al desarrollo de la subjetividad. Para ella, es importante determinar cómo se produce la interacción comunicativa, cómo se conforman los sujetos de la enunciación, y cómo se puede acceder a analizar este ámbito sin encorsetar conceptualmente su despliegue (en alusión a la diferencia que más arriba veíamos entre *l'enoncé* y *l'enontiation*). Será su propia versión de la corriente postestructuralista, esforzándose por pensar el inconsciente como “la reserva de lo que puede llegar a ser” (Irigaray, 1985d), una fuente de creatividad que la teoría y la práctica se han ocupado en sofocar. En este sentido, se irán reuniendo algunos elementos para comprender qué quiere decir Irigaray cuando luego sostiene, por ejemplo, que “la diferencia sexual no ha tenido su oportunidad. Ni empírica ni trascendental” (Irigaray, 2010, p. 44), o cuando declara que lo femenino no ha existido nunca. Creo que esto puede ser mejor comprendido si se despeja, en lo que concierne a su relación con el psicoanálisis lacaniano, su propia versión del inconsciente.

Al inicio del seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, que inaugura en 1964 la nueva etapa del psicoanalista después de su quiebre con la Asociación Psicoanalítica Internacional, Lacan sostiene que cada vez que se hace referencia al concepto de causa se debe reconocer su dimensión agujereada, anticonceptual e indefinida. La función de la causa siempre aparece ligada a una búsqueda de explicación,

pero justamente esa función presenta una brecha respecto de cualquier aprehensión conceptual. Así, la brecha o hiancia [*beánce*] constitutiva de la causa indica esa no correspondencia entre aquello que se dice “es causa de algo” y lo causado.

En este sentido, “la causa debe distinguirse de lo que está determinado en una cadena” (Lacan, 1995, p. 29), pues aquella se busca en virtud de la falta evidente de una ley que explique el funcionamiento de dicha cadena. Para ilustrarlo, Lacan cita como ejemplo el empleo común de esta noción en una frase como “las fases de la luna son la causa de las mareas” (Lacan, 1995, p. 30). El uso de la palabra ‘causa’ está bien empleado, pero se reconoce enseguida que señala un hueco, “algo que vacila en el intervalo”. Así, sostiene a continuación, “sólo hay causa de lo que cojea” (Lacan, 1995, p. 30), de lo que no funciona.

A través de este registro filosófico y psicoanalítico, donde la causa es siempre el marcador de una brecha que existe entre lo real y nuestro conocimiento de lo real, el psicoanalista muestra que el inconsciente es aquello que designa esa apertura, esa brecha que se da allí donde la neurosis recrea una conexión “con un real; real que puede muy bien, por su parte, no estar determinado” (Lacan, 1995, p. 30). Además, el concepto de *béance* hace referencia también a ‘una gran apertura’ en el sentido de cicatriz, herida o llaga (Hallward Kerslake, 2011b). Este registro entiende a la neurosis como el remanente de una herida arcaica presente en el inconsciente, que en una primera instancia habla de “aquello no realizado”: “el inconsciente se manifiesta primero como algo que está a la espera, en el círculo, diría yo, de lo *no nacido*” (Lacan, 1995, p. 30). En otras palabras, la brecha que atraviesa el inconsciente es una instancia irreductible que no cabe entender aun en términos de real o irreal, sino propiamente de “lo no realizado”<sup>26</sup>.

Por otra parte, la noción de sujeto que Lacan presenta en estos años es subsidiaria de este concepto de causa. En este sentido, se puede entender que “el concepto de sujeto no coincide ni con individuo (biológico) ni con persona (social e histórica) ni con ciudadano (legal y político) ni con socio (colectivo); el analizante en su enseñanza tampoco coincide con el sujeto” (Eidelsztein, 2012, p. 9). La causación del sujeto se refiere a la consistencia

---

<sup>26</sup> Esta idea será importante para comprender lo que plantea Irigaray sobre el deseo y el inconsciente femenino como “lo no realizado”.

de este como efecto del lenguaje, lo que más específicamente quiere decir que el sujeto es causado por el orden significante, cuyo locus preeminente es el Otro:

para nosotros lo importante es que en esto vemos el nivel donde —antes de toda formación del sujeto, de un sujeto que piensa, que se sitúa en él— algo cuenta, es contado, y en ese contado ya está el contador. Sólo después el sujeto ha de reconocerse en él, y ha de reconocerse como contador. (Lacan, 1995, p. 28)

Es en este estado larvario, abierto por la dimensión de la causa, que se inscribe la ley del significante o *lógica del significante*, como la llamaría un poco después Miller, donde se pone en juego una especie de marca trágica del sujeto:

el efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto. Gracias a ese efecto no es causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo hiende. Pues su causa es el significante sin el cual no habría ningún sujeto en lo real. Pero ese sujeto es lo que el significante representa, y no podría representar nada sino para otro significante: a lo que se reduce por consiguiente el sujeto que escucha. (Lacan, 2003, p. 815)

Así, Lacan sostiene que la causa es el lugar de división del sujeto, o es lo que “perpetúa la razón que subordina al sujeto al efecto del significante” (Lacan, 2003, p. 818). El sujeto entendido como lo que el significante representa para otro significante supone comprender que este último “ya juega y gana antes de que el sujeto se percate de ello” (Lacan, 2003, p. 819).

Como señalaba más arriba, bajo esta noción de sujeto y causa se enmarca la fórmula lacaniana que sostiene que *el inconsciente está estructurado como lenguaje* (Lacan, 1995, p. 28). El esfuerzo por considerarlo como efecto del juego de significantes, como la brecha que nunca se cierra, va dirigido a desembarazarse de una topología espacial, estática y fija de la psique. Por el contrario, le interesa referirse al inconsciente bajo caracterizaciones que dan cuenta del cada vez de esa escisión:

el inconsciente es un concepto forjado sobre el rastro de lo que opera para constituir al sujeto; el inconsciente no es una especie que defina en la realidad psíquica el círculo de aquello que no posee el atributo (o la virtud) de la consciencia (Lacan, 2003, p. 809).

Evitando la rigidez de las tópicas freudianas, donde se corre el riesgo de endurecer la noción de inconsciente como esa cámara oscura que precede al preconscious y la conciencia, Lacan propone una interpretación del aparato psíquico más acorde con esta superficie móvil en la que se articula el sujeto. El proceso del discurso, que es causación del sujeto, supone la elaboración de lo simbólico en el locus del Otro. Por ello el inconsciente *es la ruptura en acto que se da entre la dimensión del sujeto y el Otro* (Lacan, 2003). La inauguración de una geometría del inconsciente a merced de la combinatoria

infinita de la lógica del significante va a desembocar, entre otras cosas, en una comprensión dislocada de la cronología, el espacio y la relación entre el adentro y el afuera: “se da uno cuenta de que es el cierre del inconsciente el que da la clave de su espacio, y concretamente de la impropiedad que hay en hacer de él un dentro” (Lacan, 2003, p. 817).

Los planteamientos alrededor del inconsciente y el sujeto, al nivel de los primeros escritos de Luce Irigaray, ciertamente resuenan con aspectos de lo que Lacan ha venido desarrollando. Especialmente, diría que es la cualidad maleable y plástica del inconsciente la que ella retoma, es decir, el hecho de que sea un concepto que señala el clivaje del cuerpo y el lenguaje en el devenir subjetivo, *ese rastro o huella que va quedando*, como decía Lacan. Los sentidos de *hiancia*, *herida* o *cicatriz*, así como de *brecha* y *borde*, resuenan también con la idea de potencialidad del inconsciente, es decir, el hecho de que nunca está cerrado porque se encuentra siempre en vías de *nacer*. Como analista, Irigaray enfatizará en *Communications linguistiques* que toda forma de fijación conduce a una patología. De ahí la maleabilidad del inconsciente como un rasgo importante. Como se ha visto, la indagación de las etapas tempranas de los procesos de subjetivación da la posibilidad, en ese sentido, de arriesgar al menos dos hipótesis sobre cómo funciona ese interregno, el *entre* del cuerpo y el lenguaje. Hasta el momento, se expuso la hipótesis que gira en torno a la génesis del deseo, para lo cual se sigue el camino intersubjetivo de la identificación especular. Ahí se trató de comprender cómo se da la organización del cuerpo en relación a un universo significativo específico, a través de la preeminencia de las primeras imágenes de sí que le devuelve el mundo.

La otra hipótesis, y complementaria a la anterior, es la génesis de la comunicación lingüística, es decir, la comprensión de cómo se producen los lugares de enunciación en la etapa más prematura de constitución de la subjetividad. La comunicación lingüística se ve atravesada por los procesos de especularización e identificación que configuran la génesis del deseo, pero no se agota en ella. En lo que viene, es preciso dirigirse a los ejes de la producción comunicativa, porque “en el nivel especular, los términos del esquema de comunicación nunca se dan como realizaciones de un discurso” (Irigaray, 2012 [1966]). En efecto, el inconsciente no es especularizable, y como ruta de la palabra siempre porvenir, mostrará una lógica que hunde sus raíces en las formas de la interacción comunicativa.

La crítica de Irigaray a la lógica neutral del pensamiento, propia de nuestra cultura, será llevada a esta fase prematura de organización de la comunicación, vista bajo el énfasis de la *enunciación*. Además, abordará cómo el movimiento de identificación en el devenir subjetivo se va desplegando en torno a una negatividad estructurante (*lógica del significante*), que permite la emergencia de la singularidad. Por eso es que, con algunos elementos conceptuales del seminario del 64, y con los aportes propios de la autora, este desarrollo también permite comprender la relación del sujeto con la falta, con la carencia, que es parte del eje de interacción comunicativa. En estos escritos comienza a aparecer la preocupación de la autora por desentrañar la relación de la subjetividad con la falta, evitando reducirla a esquemas explicativos como el del complejo de castración, pues son justamente metáforas explicativas que tienden a reificar y anquilosar la génesis de un movimiento de constitución. Para ella, la naturaleza fija de las fantasías, que desemboca en diversas patologías en los sujetos, sólo puede ser trascendida a través de un encuentro con la *parole de l'autre*, en la medida en que esta destraba, por la inauguración de nuevos caminos, los flujos del inconsciente.

Es conveniente recordar que el planteamiento que da cuenta de estas génesis corresponde a una hipótesis de un carácter retroactivo, elaborada en función de una práctica. Como aclara en *Communications linguistiques...* “Todo modelo teórico es una construcción cuya adecuación relativa a la realidad debe verificarse a nivel de la eficacia de sus manipulaciones. Su aspecto genético es una ficción que está en parte ligada al instrumento de análisis” (Irigaray, 2012 [1966]). Así, las rutas teóricas que sigue la pensadora se pueden andar y desandar, en virtud de la condición singular de la experiencia humana sexuada.

### **c. Génesis de la comunicación y lógica del significante**

En la consideración del estadio del espejo, Irigaray se refería al pasaje de la díada primitiva (bebé-madre) a la singularidad del sujeto. En esta transición, vemos que se plantea directamente el problema de la identidad y la diferencia. Como se va comprendiendo, el énfasis del psicoanálisis en los procesos de identificación se opone a un concepto de identidad clásico, de corte cartesiano, en el que el individuo pudiera optar, sin fisuras, a una matriz de constitución del yo. Por el contrario, los procesos de identificación muestran que la asunción del yo debe pasar por la matriz relacional del Otro. Así, y en afinidad a diversos planteamientos filosóficos y psicoanalíticos de la

época, la identidad incluye la diferencia, y la diferencia, a la identidad<sup>27</sup>. El rechazo a la fijeza conceptual que explica el devenir sujeto del infante nos entrega algunas claves para entender cómo se produce la singularidad, en el entramado de una lógica que siempre piensa al sujeto como condicionado por el lenguaje. Uno de los desafíos más importantes que asume Irigaray es intentar articular esta paradoja.

El pasaje de la instancia imaginaria al universo simbólico en el sujeto depende de que se conforme alrededor suyo una tríada comunicativa. La pensadora va a explorar los rasgos lingüísticos e intersubjetivos de la transformación que se produce al ingresar un tercer término en la díada niño/a y Otro. En efecto, “en su primera relación con el primer Otro, el niño/a comienza como una entidad fluida, «todavía no estructurada como ‘yo’ por el significante»” (Hallward y Kerslake, 2011b). Para que emerja el “yo” como singularidad, debe irrumpir un tercero, es decir, debe abrirse el espectro de pronombres personales que caracterizan la relación: si en la díada primitiva los términos eran “yo” y “tú”, en la tríada emerge la tercera persona singular, “él/ella”. Y esto significa además que la tercera persona singular aparece como instancia vacía, no correlativa a la singularidad del “yo” de la especularización. Emerge a condición de que el tercer término que llega a la interacción se comunique de ‘tú’ a ‘tú’(madre-padre), quedando el niño/a marginado o excluido de la comunicación. Irigaray sostiene que la exclusión “es la primera condición de posibilidad de la integración del sujeto en un código o lenguaje” (Hallward y Kerslake, 2011c). Esto, porque en tanto surge como lo excluido de la comunicación de los padres, implica el haberse constituido ya como un “él” [il] para ellos. En este punto, la argumentación de Irigaray encaja con las propuestas de Jacques-Alain Miller y Jean-Claude Milner sobre la función del cero en la constitución de la subjetividad:

El "él", a este nivel, ¿qué es, sino el "cero", la condición de la permutación del "yo" y del "tú", de alguna manera una forma vacía que responde a la estructura? Evocando, sin asemejarse a ella, esa casilla vacía que, en el juego del ajedrez o de las damas, permite que el peón venga a situarse en lugar de otro y viceversa. El estatus de este "él"<sub>0</sub>, no se asemeja en absoluto al del "yo" y el "tú", a pesar de la ambigüedad que quiere situarlo junto a ellos, reificándolo, en el rango de los pronombres personales. (Irigaray, 1985a [1966], p. 17)

El estatus de este “él”<sub>0</sub> es, de esta manera, la negación que permite que una estructura exista como tal. La exclusión es la condición necesaria para el establecimiento de la

---

<sup>27</sup> En este contexto cabe destacar, por supuesto, *Différence et Répétition* de Gilles Deleuze, publicado en 1968, y los trabajos de Derrida, en especial, los que aparecen compilados en *Marges de la philosophie* (1972), libro que reúne artículos y conferencias fechadas entre 1965 y 1972.

estructura del intercambio, de manera tal que la nada y la finitud son inherentes al objeto de exclusión y, por tanto, “ya están inscritas en las premisas mismas de la comunicación” (Hallward y Kerslake, 2011c).

En este punto, me interesa remitir particularmente a la noción de *lógica del significante* y de *sutura*, desarrollada por Miller en un texto del primer volumen de *Les cahiers*, ya que influyó bastante en las ideas de sus colegas psicoanalistas y filósofos. En *La sutura* (1966), Miller abordaría el desafío de conceptualizar esa especie de marca trágica del sujeto que consiste en tener que vérselas con su propia pérdida, con esa inevitable sustracción de sí de la cadena de significantes, y enfrentar esa subordinación. En primer lugar, en el artículo de Miller se muestra la clara intención de concebir la lógica del significante como la dimensión que hace posible toda lógica, es decir, como una especie de “lógica mínima”:

Si consideramos la relación de esta lógica con la que llamaremos logicista vemos que su singularidad reside en que la primera se ocupa del surgimiento de la segunda y que debe darse a conocer como la lógica del origen de la lógica, es decir, que no sigue las leyes de aquella y que, al prescribir su jurisdicción, queda fuera de su jurisdicción. (Miller, 1966, p. 39)

Para Miller, la lógica del significante tiene un estatuto arqueológico pues, “en la medida en que intenta un «retroceso» que supere el «desconocimiento» [*méconnaissance*] característico del campo de la lógica misma” (Hallward y Kerslake, 2011b), intenta desentrañar “la lógica del origen de la lógica” (Miller, 1966, p. 39). Comparando su gesto con lo que Derrida hace en el *Origen de la geometría* (1962), Miller propone que en el seno de la lógica “logicista” opera una oclusión de esta dimensión constitutiva. A diferencia de Derrida, no habla de “olvido”, sino de represión. De esta forma, su análisis se puede entender “como una arqueología de la represión primaria en el sentido psicoanalítico.” (Hallward y Kerslake, 2011b).

Este primer rasgo ya arroja una preocupación en común con Irigaray. La lógica ‘logicista’ sería aquella que justamente caracteriza al discurso de la ciencia, pretendidamente neutral. Este espíritu queda bien expresado en la relectura que hace Miller de *Los fundamentos de la aritmética* (1884) de Frege, para proponer ‘la lógica del origen de la lógica’. Ahí, el matemático intentaba demostrar la naturaleza lógica del número, en simultáneo con su carácter de objeto. Por una parte, Frege se opone al esquematismo trascendental kantiano, en la medida en que considera al número como absolutamente independiente de representaciones o intuiciones del espacio tiempo. Según afirma, el número es un juicio

analítico y no, como sostenía Kant, un juicio sintético a priori. En esta línea, el matemático hace también una crítica al empirismo, pues concibe que el número es emanación del pensamiento puro, “demostrando que es imposible concebir el número a partir de una experiencia directa de los sentidos en la naturaleza física” (Krymkiewicz, 2017, p. 4). En otras palabras, el número no puede ser reducido a una ‘propiedad’ de las cosas, discutiendo específicamente con John Stuart Mill, el empirista más famoso del siglo XIX. Además, Frege hace una crítica al psicologismo, pues la psicología, tal como se entendía en la época, estudiaba las “condiciones causales de nuestros procesos mentales” (Kenny, 1995, p. 74). Una cosa es cómo ciertas proposiciones llegan a ocurrir en el pensamiento, diría él, y otra cosa es su valor de verdad. Así, “sostiene que si algo existe, es necesariamente función del concepto en el que se realiza” (Krymkiewicz, 2017, p. 5).

Sosteniendo que el carácter del concepto es completamente lógico, Frege afirma que la existencia del número no depende ni de una subjetividad operante ni es necesariamente propiedad de una cosa, ya que el concepto no se reduce a ser una representación o contenido mental<sup>28</sup>. En este contexto, uno de los principios fregeanos más relevantes para la sistematización de la lógica del significante que Miller desarrolla en *La suture* es el hecho de que, “el significado lo da más bien el papel desempeñado por las palabras en la determinación de las condiciones de verdad de las oraciones en las cuales aparece” (Dummett, 1990, p. 164). De ahí que Frege considera la naturaleza del número no como una entidad aislada, sino en el marco de la progresión de los números naturales<sup>29</sup>.

En su lectura de Frege, Miller señala que el discurso lógico, así como todo discurso, está suturado. En particular, él ve que en la explicación de la génesis de los números naturales enteros que se da en los *Fundamentos* hay un reconocimiento erróneo de la función del

---

<sup>28</sup> “Aquí, como más sistemáticamente lo hace en otro lugar, Frege traza una distinción entre ideas y conceptos. Las ideas son las imágenes mentales y otros fenómenos anímicos de los que se ocupa la psicología: quizá estos objetos estén sujetos al proceso de la evolución, pero son irrelevantes para la aritmética. Los conceptos, por otra parte, son un objeto de estudio para el matemático; pero los conceptos no son cosas que evolucionan. Es un error creer que brotan y crecen en la mente individual. Si los conceptos tienen una historia, no es una historia de su propio desarrollo, sino de nuestro descubrimiento y expresión de ellos. Lo que Frege quiere decir por «concepto» es ya conocido en parte por el lector que ha seguido la exposición de su Conceptografía [...]. Lo que sí mantuvo Frege en todos los periodos de su vida es que un concepto es una entidad muy diferente de una imagen mental, y que se trata de algo que es objetivo, no subjetivo” (Kenny, 1995, p. 75).

<sup>29</sup> “¿Qué son los números? Siguiendo su propio principio de no preguntar por el significado de las palabras aisladamente, sino en el contexto de los enunciados en que aparecen, Frege constata que los enunciados numéricos dicen algo no acerca de objetos, sino acerca de conceptos.” (Mosterín, 1973, p. 6).

sujeto. Esto, porque la expulsión del fundamento subjetivista (psicologismo) “no debe extenderse a una exclusión del sujeto *tout court*” (Hallward y Kerslake, 2011b). El sujeto está ahí, pero de una forma paradójica. Todo proceso discursivo y, por tanto, lógico, pasa por esta noción de *sutura*, que servirá a Miller para dar cuenta de esta paradoja. Así, la sutura

Nombra la relación del sujeto con la cadena de su discurso; veremos que aparece allí como el elemento que falta, bajo la forma de algo que hace sus veces. Porque, faltante, no está pura y simplemente ausente. Sutura por extensión, la relación en general de la falta con la estructura de la que es un elemento en la medida en que implica la posición de algo que hace las veces de él. (Miller, 1966, p. 39)

En otras palabras, la lógica mínima que está tematizando Miller sería un llamado de atención al espíritu científico que argumentaba sobre la posibilidad de una lógica completamente autónoma del sujeto. Se trata de hacer ver a la ciencia que la exclusión del carácter subjetivo del conocimiento obedece a una específica comprensión del sujeto, que es la que el psicoanálisis quiere recusar.

Volviendo al argumento, Frege dirá que, para generar la secuencia de todos los números naturales, es necesaria la operación de sucesión, es decir, que a una unidad le siga la otra. Para que esta operación tenga lugar, se precisa que la unidad, idéntica a sí misma, se diferencie de sí para dar paso a la otra: a la primera unidad, el 1, le sucede una segunda, luego una tercera, y así. Se debe recordar que su principio dice que los números no pueden ser abordados autónomamente. Pero para que se dé el movimiento de sucesión, la identidad del 1, que es la identidad de la unidad, debe escindirse: debe dar paso a una unidad independiente de sí. *La identidad da paso entonces a la diferencia*, al rechazarse ella misma. Es lo que Frege llama “cero”, para indicar la asignación al concepto cuya extensión no contiene ningún objeto. Cero es el concepto de lo no idéntico. En este eje vertical, el cero es falta o ausencia. Para erigirse como número, es preciso que pase al eje horizontal, en el que se replicaría el cada vez de esa transición vertical del 1 al 0.

La formulación del concepto de sutura de Miller, así como el análisis sobre los números en Frege y la descripción del carácter del ‘0’, diseñan los términos del debate en el que, de una u otra forma, participa Irigaray. En su texto, ella hace alusión a Frege porque sus planteamientos brindan la posibilidad de pensar el *concepto* en virtud de las relaciones que lo constituyen. La interpretación de Miller, por otra parte, permite preguntarse en términos lógicos por la función del sujeto en el conocimiento. La correlación entre el ámbito de los números y el ámbito subjetivo es la antesala para el giro más lógico que

dará el psicoanálisis lacaniano a partir de estos desarrollos. Pero este es, precisamente, el giro que critica la autora.

Justamente, ella va a correlacionar el cero, la falta, la ausencia, como un marcador de posición que describe tempranamente el lugar del niño/a en la primera tríada comunicativa, cuando ocurre el pasaje del bebé al universo del lenguaje. En su paso por la nada, que, según señala, es de alguna manera un paso por la primera muerte, el estatus de la tercera persona singular es todavía el estatus de un “neutro”, porque es la pieza vacía de la estructura. Por eso Irigaray propone “la analogía entre el estatus del «on» [se] y [el del] «cero» en el funcionamiento de la estructura del intercambio. «*Captar esta operación es comprender que el inconsciente es capaz de fundarse como estructura y no como contenido*»” (Hallward y Kerslake, 2011c)<sup>30</sup>.

Asumiendo que el inconsciente emerge como estructura y no como contenido, Irigaray rechaza tempranamente la deriva explicativa del complejo de Edipo. Ella afirma que un análisis puramente lingüístico de la génesis de la comunicación intersubjetiva da cuenta de la estructura básica del complejo de Edipo en la que se basa el psicoanálisis freudiano, lo que quiere decir, en otras palabras, que la problemática de la castración puede reducirse a su valor estructural. La filósofa y psicoanalista sostiene que la relación con la falta es estructural, y que verla en términos de castración (la mujer no tiene falo porque se lo cortaron) es una opción metodológica que corre el peligro de olvidar la maleabilidad y apertura constitutiva del inconsciente.

*La constitución del circuito de intercambio no es otra cosa que la puesta en marcha de la estructura edípica.* La noción de agente castrador queda relegada al rango de fantasmagoría, una engañosa reificación diacrónica de un funcionamiento sincrónico. Del mismo modo, delegar la función sólo en el padre parece doblemente abusivo. Porque tanto la madre como el padre son alternativamente «yo» y «tú» en su intercambio, lo que sin duda es el origen de la ambivalencia edípica. Pero el castrador, si existe, hay que buscarlo en otra parte, en las propias condiciones de la estructura de la comunicación. (Irigaray, 1985a [1966], p. 17)

Podemos decir entonces que, en 1966, en medio de un debate de un elevado vuelo filosófico y teórico, Irigaray deja constancia de su crítica al giro matemático y lógico que tiene el psicoanálisis auspiciado por Lacan y sus discípulos más fervientes, a la vez que considera engañosa la reificación del falo como símbolo del cual va a depender toda generación de significación. Como sostiene Marcelle Marini (1989), se comprende que

---

<sup>30</sup> El énfasis es mío.

las feministas hayan tratado de deconstruir estas invariantes teóricas, cuyos costos deben asumir las mujeres, simplemente “para ver allí la racionalización de una situación elaborada durante largo tiempo, aunque de manera diferente según las sociedades y las épocas, racionalización que apuntaría a legitimar un estado de hecho y mantener su permanencia en el porvenir” (Marini, 1989, p. 70).

#### **d. La metáfora como praxis. Las primeras críticas al falomorfismo**

Como he señalado más arriba, las primeras publicaciones de Irigaray están encaminadas a explorar la relación entre las patologías y el lenguaje. Sus estudios la llevarían a considerar que las patologías se refieren justamente al hecho de que un sujeto se posicione, se fije en un lugar de enunciación enquistado, esclerosado y solidificado. Toda interrupción al carácter fluido del lenguaje significa una interferencia que, en último término, desemboca en un malestar. Al cambiar el eje de *les enoncés a l'enontiation*, la autora provoca un cambio en la comprensión de la patología, pues en estricto rigor lo que está enfermo es el lenguaje, en una cultura que funciona organizando jerárquicamente los lugares de enunciación y reproduciendo ese orden en una circularidad infértil.

Esta compleja y difícil economía de la enunciación, como sostiene en *El sexe fait comme signe* (1970), está atravesada por la imposibilidad de fijarla en el eje temporal de un ahora. Siempre hay un indecible operando en los intersticios de la enunciación, que genera resistencias y represiones tanto en los procesos de subjetivación como en la misma teoría analítica, pues ¿cómo vérselas con ese inasible, esa sutura del lugar de enunciación respecto de la trama en la que se va desplegando? Para llegar a esta imposibilidad o *entredicho* [*inter-dit*], sólo podemos hacerlo a través de sus efectos, producciones, desplazamientos, representaciones. En la gramática de la enunciación que ella propone, hay un trabajo de la diferencia operando, que es precisamente los infinitos tipos de *entre* en juego. La diferencia opera allí donde *no se da ni lo uno ni lo otro*, sino la interacción entre dos sujetos, siempre emplazados en un lugar de enunciación sexuado. Por eso aquí se va prefigurando la comprensión que la autora tendrá sobre la diferencia sexual: ella se ubicaría en este *entre* que, inagotable, se articula en el intervalo. Justamente, el universo discursivo propio de nuestra cultura occidental, en la que ciertos significantes se vuelven predominantes por sobre otros, tiende a suprimir el *entre* que hace andar la máquina de la enunciación, relegando a los sujetos a lugares de enunciación fijos, atravesados por la jerarquía de la diferencia sexual.

En este contexto, se puede vislumbrar la relevancia de la metáfora respecto del lenguaje en general, y respecto del análisis en particular. Si bien en estos primeros escritos el interés de Irigaray por la metáfora se da, en primera instancia, en el contexto del marco analítico (clínico), es relevante para comprender luego las críticas que hace a la hipermetaforización de la racionalidad occidental, planteadas en *Speculum* (1974) en torno a las metáforas platónicas y freudianas.

En primer lugar, Irigaray retoma los planteamientos de Jakobson (1956) que desarrollé anteriormente. Junto con la metonimia, la metáfora sería la responsable de la generación del sentido a través de la infinita combinatoria entre cadena de significante y cadena de sentido. Lo que ella destaca es que ambas funciones expanden el horizonte creativo y productivo del lenguaje. Esta idea de la metáfora como la responsable de la innovación semántica es sostenida tempranamente por Jakobson, y también encuentra elaboraciones importantes en Ricoeur y Derrida. En términos generales, habría un giro dado por el pensamiento de la época, incluyendo los aportes de Irigaray, desde la teoría más clásica de la metáfora, que la piensa bajo el paradigma de la representación, hacia una concepción afín a la noción de significante y estructura. Así, en su comprensión de la metáfora:

ya no se trata de que una idea sea re-presentada por el signo de otra idea en virtud de una cierta conformidad o analogía. Y para producir un efecto lingüístico. Una forma más precisa, para hablar con más claridad, con más nobleza, etc. La práctica metafórica no puede ser entendida, en el análisis (ni, sin duda, en ningún otro lugar), como un simple proceso de estilo. A menos que subvirtamos y reformulemos la práctica de la estilística (Irigaray, 1985c [1970], p. 175).

Para ella, se trata más bien de que la metáfora es el *medio de transporte* de la diferencia, que se basa en esta carencia constitutiva del lenguaje: la ausencia de un punto fijo de anclaje, la ausencia de un núcleo sólido de significado para cualquier término. El potencial necesariamente abierto y ambiguo del significado es mediatizado por la metáfora, permitiendo la innovación semántica.

En este sentido, creo que, en estos textos, como en los posteriores, vale la pena ubicar el concepto de metáfora irigariano bajo la clave de lectura de la tensión, más que de la sustitución. En efecto, “se suele clasificar la metáfora entre los tropos, figuras que conciernen a la variación de sentido en el uso de una palabra, definiéndola como la transposición de un nombre extraño” (Domingo Moratalla, 2003). Es decir, comúnmente se piensa a la metáfora como sustitución por semejanza (como Lacan y Jakobson, a su

modo). Sin embargo, Irigaray plantearía el problema en los términos en que lo hace, luego, el filósofo francés Paul Ricoeur (1982; 2008).

Asumiendo que la metáfora es un catalizador del cambio, la tensión sería el motor de cambio porque aquella surge cuando hay una “impertinencia predicativa” o un choque de campos semánticos. Para resolver esa tensión, se genera la metáfora (Ricoeur, 2008). Y esto no sucede a nivel de la palabra, sino a nivel de la frase, pues la tensión se da entre todos los términos que componen un enunciado metafórico (Domingo Moratalla, 2003). Además, está presente el recurso de la imaginación como un eje fundamental, ya que ella “es quien da una imagen a una significación emergente”, siendo “la apercepción, la visión súbita, de una nueva pertinencia predicativa” (Ricoeur, 2008, p. 106). La ficción es una especie de eslabón de la metáfora en virtud de la acción de la imaginación, ya que es la responsable de desplegar dimensiones nuevas de realidad. Además, posee “fuerza heurística” (Ricoeur, 2008), ya que suspende nuestra creencia en un sistema descriptivo anterior y legitimado.

Todos estos elementos revelan, en parte, el porqué del recurso del psicoanálisis a la mitología y la tragedia griegas como paradigmas explicativos. Ahí se juegan, en lenguaje metafórico, los mecanismos de la imaginación para abordar la realidad: “La primera manera según la cual el hombre trata de comprender y de dominar lo «diverso» del campo práctico es procurándose una representación ficticia de él” (Ricoeur, 2008, p. 109). La metáfora y la imaginación también participan en la acción humana, ya que a través de la imaginación se proyecta anticipadamente la acción y el “«juego», en el sentido preciso de la palabra, con los posibles prácticos” (Ricoeur, 2008, p. 110). Para evitar fijaciones de sentido e imprimir flexibilidad a esta tarea de la imaginación, Ricoeur, al igual que Irigaray, pondrá énfasis en la enunciación: “la metáfora es un uso desviado de los predicados en el marco de la frase completa. Hay que hablar de enunciación metafórica antes que de nombres empleados metafóricamente” (Ricoeur, 2008, p. 105).

Para Irigaray, la metáfora es el pasaje en el texto del decir imposible: es el transporte del *entre*, ese *entre* indecible e indecible que opera en el seno del lenguaje, y que permite su apertura. La infinitud de los juegos del *entre* dan la materia prima a la metáfora para innovar semánticamente. En la esfera de la subjetividad, por ejemplo, la metáfora mediatiza la irrenunciable inadecuación entre un yo, el discurso del otro y el mundo. Además, la metáfora se nutre de la no neutralidad del lugar de enunciación para generar nuevos sentidos. No puede tener un carácter neutral, pues el acceso del ser humano al

lenguaje está marcado por una posición sexuada. En ese sentido, la metáfora para Irigaray mediatiza la articulación entre el sexo y el lenguaje:

La intervención del sexo en el lenguaje, y el desplazamiento del sexo dentro y a través del lenguaje, siempre ha tenido lugar. La operación metafórica compone, por tanto, reensambla así, una pluralidad de relaciones y una pluralidad de tipos de *entre* a través del tiempo, además del juego de su articulación dentro de una transferencia, o un traslado, hacia otro lugar o término, presuntamente capaz de acogerlos. (Irigaray, 1985c [1970], p. 176)

Poner a la metáfora al servicio de una economía del *entre* y del intervalo será un énfasis que irá tomando lugar progresivamente, hasta volverse un eje importante de sus posteriores trabajos. El rol que tiene la metáfora en el análisis, en relación a este *entre*, es fundamental, ya que la teoría general del psicoanálisis “funciona bien como una problemática del *entre*” (Irigaray, 1985c [1970], p. 170), y la metáfora como herramienta la convierte en una “práctica afortunada”.

La terapia psicoanalítica apunta a la estructuración misma de la enunciación. La estrategia consiste en poner en crisis las condiciones del discurso cotidiano, de tal manera que la palabra fluya, en un decir que no omita nada, que no excluya nada, y que resista las contradicciones. Así, Irigaray sostiene que

el analista, al que tantas veces se le pedirá que sea garante de un engaño, no tiene nada que hacer para confirmar o invalidar la exactitud o la veracidad de un enunciado, ni siquiera para juzgar su aceptabilidad. El papel del analista es jugar con la ambigüedad del texto, subrayar su polivalencia irreductible, sus equívocos, su densidad, y no examinar el supuesto referente del enunciado, o su constitución como mensaje, excepto para tomar nota de su estatus, y del estatus que su designador, su productor, quisiera, a través de ellos, disfrutar. (Irigaray, 1969, p. 115)

Entre analizado y analizante hay una dinámica del *entredicho*, que es el puente que genera un interdiálogo y que, gracias a “la regla del decir todo” que se pone en juego en la terapia, posibilita la articulación de lo impronunciable. Así, el *entre* pasa del interior al exterior del discurso (Irigaray, 1985c [1970], p. 170). En otras palabras, es lo irrepresentable e irreductible a cualquier ley o código, que circula en el acto de diálogo, como si se tratara de una especie de máquina o instrumento que se alimenta de la contradicción de que decirlo todo es decir nada. Esto quiere decir que el análisis, así como la asunción de la gramática de la enunciación por parte de cualquier paradigma teórico-práctico, tiene que habérselas con este indesignable del decir que, por supuesto, generará artilugios y resistencias que intentarán ocultarlo.

El laboratorio de la palabra que brinda la escena psicoanalítica gira alrededor de una maquinaria de sentido, destinada a producir y actualizar esta compleja e inasible economía de la enunciación. El/la analista tiene que recrear la escena primaria de adquisición del lenguaje, por lo que en ocasiones debe escenificar el lugar que el cero ["él"<sub>0</sub>] ocupa en la estructura primaria de comunicación, el lugar vacío para que la estructura funcione. En este sentido, Irigaray sugiere que quien lleva a cabo la práctica analítica debe evitar caer en estrategias que supriman o repriman este indeseable del decir. Una salvaguarda para ello es reconocer la condición sexuada de dicha máquina. Denunciando nuevamente la pretensión de universalidad del lenguaje científico y filosófico en general, ella afirma que hay que examinar el carácter sexuado de la enunciación, en su trama viva y fluida, lo que es válido para examinar el propio lenguaje del psicoanálisis. De lo contrario, la máquina de la enunciación se reduce a una pura lengua muerta, donde las diferencias serían neutras.

En efecto, ella critica que, así como a otras disciplinas, la teoría psicoanalítica, a la que

También se le ha asignado un código «neutral». Una lengua [*langue*] que no cae ni en un sexo ni en el otro. De hecho, incluso si hay connotaciones masculinas o femeninas, o incluso si reinscribimos el sexo, nosotros [los analistas-analizados] somos programados por un lenguaje extranjero al sexo. Esta codificación por lo tanto no funciona más que como un juego de diferencias. Un sistema de referencias. Con mecanismos asociaciones, conjunciones, sustituciones, etc. Pero estas diferencias serían neutras. Es confuso, o engañoso. Y esto se mantiene en la actualidad [no ha cesado de ocurrir]. (Irigaray, 1985c [1970], p. 172)

El lenguaje [*langage*] sin la marca del sexo se transforma en “mera” lengua [*langue*], que si bien puede ordenar la realidad e identificar relaciones, traza un mapa neutro de las diferencias, un retrato estático de una materia que, sin embargo, se simboliza en un movimiento infinito. ¿Con qué estrategia, entonces, se puede abordar ese río heracliteano de la enunciación, sin pervertir su carácter? El uso de la metáfora ha sido, históricamente, un recurso del pensamiento para expresar y decir esta pluralidad proliferante. En sus distintas ‘versiones’, la analogía, simetría, mitología, y los diversos recursos del lenguaje, la metáfora ha estado al servicio de ese *entre*. La mayoría de las veces, no obstante, de manera neutral. Lo que quiere mostrar Irigaray, y que nos hace recordar al Nietzsche de *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, es que hay un buen y un mal uso de la metáfora.

En el análisis, el recurso metafórico está todo el tiempo operando, y debe estar al servicio del/la analista y el/la analizado/a, en el sentido en que es la herramienta que el lenguaje

tiene para generar sentido, destrabar sus propios flujos y desenqustrar sentidos solidificados. En efecto, “como «cura hablada», el psicoanálisis no tiene nada más que el discurso del analizado como objeto, nada más que procedimientos literarios/lingüísticos de interpretación, y ninguna herramienta de diagnóstico o pronóstico que no sea el lenguaje” (Grosz, 1990). Esto sería, por decir así, un uso ‘adecuado’ de la metáfora.

¿Qué ocurre, en cambio, cuando la teoría analítica se sirve recurrentemente de ciertas elaboraciones metafóricas para dar explicación a lo que ocurre en el cuadro analítico? La autora insiste en considerar que la metáfora comporta beneficios para el análisis cuando se comprende que su carácter se juega en ser un medio de transporte de la indesignable articulación de la cópula, del ser, que lleva la marca del sexo y por tanto no es neutral. Por el contrario, la metáfora comporta riesgos cuando se abusa de ella, de su capacidad de abstracción, otorgándole el rol de garante de un régimen de hiper-representatividad, en un tratamiento que la exilia del lenguaje [*langage*].

Esto es justamente lo que la autora va a trabajar en este texto de 1970 y varios más de los reunidos en *Parler...*, adelantando los desarrollos de *Speculum* y *Ce sexe qui n'en est pas un*. Las hipótesis que ella ha desplegado, en virtud de su experiencia clínica psicolingüística, y sus intervenciones al corpus teórico del psicoanálisis y la filosofía, encuentran un punto de inflexión en la lectura crítica que hace de *la metafóricidad sexual falomórfica de la racionalidad* occidental. En varios de los textos reunidos en *Parler...*, se puede verificar cómo las preocupaciones y preguntas del campo feminista que Irigaray va a abordar en sus trabajos se encuentran directamente con los temas y las preguntas que el estructuralismo y el posestructuralismo de la época venían elaborando desde un punto de vista neutral.

De esta manera, el flanco de sus críticas va dirigido a la densidad falomórfica de nuestro universo cultural en su conjunto, estructura y condiciones de (re)producción. En tanto que es Lacan el que acentúa la preeminencia del falo como significante de significantes, asumiendo el complejo de castración como la estructura simbólica primordial en la que se inscriben los cuerpos, los dardos irán dirigidos hacia él, aunque no de forma tan explícita como sucederá después<sup>31</sup>.

Por supuesto, para Lacan también es válido el principio en el que la metáfora no se basa en ninguna similitud o parecido real entre los objetos. Pero la preeminencia explicativa

---

<sup>31</sup> Véase, en especial, el capítulo tercero de esta tesis.

que otorga al primado del falo parece olvidar este aspecto. Este tema se encuentra desarrollado en *La significación del falo*, conferencia pronunciada en 1959 en Múnich, pero publicada recién en los *Escritos* (1966). En términos muy resumidos, Lacan propone que la operatoria de la metáfora y la metonimia tiene efectos en la constitución de los sujetos, inscribiéndose en una escena inconsciente, un no lugar y un no tiempo, y que determina la posición enunciativa que va a ocupar el sujeto dentro del lenguaje. Como veíamos, este lugar de enunciación se empieza a jugar en la más temprana etapa de la infancia. Así, el falo es considerado por Lacan el significante de los significantes, que representaría esa encrucijada “en la que la parte del logos se une con el advenimiento del deseo” (Lacan, 2003, p. 659). La vocación simbólica del falo, a la vez que “objeto erótico”, lo han hecho el candidato para acceder al nivel de significante de la sexuación: “no hay «significante del sexo femenino», como tampoco hay «significante de la diferencia de los sexos», «sólo el falo es la unidad-sexo»” (Marini, 1989, p. 83). La metáfora del falo organiza así los lugares posibles de enunciación: “se tiene” o “no se tiene”, “se pierde”, “se es el falo”, etc. “Detectar la presencia-ausencia de pene es también, dice Lacan, entrar en la significación misma” (Drucaroff, 2015, p. 136). De esto resulta que la preeminencia simbólica del Falo es leída por Lacan como un signo presente en la cultura.

Al llevarla como hipótesis explicativa a la escena del análisis, sin embargo, no hace sino consolidar esta preeminencia. Es la metáfora que viene a simbolizar la carencia constitutiva en el seno de la subjetividad, dando sentido a sus etapas de conformación. Así, entre la madre y el niño, hay un tercer término ordenador del esquema comunicativo: el falo. El niño pasa del estadio “ser o no ser el falo de la madre” a “tenerlo o no”. La etapa del espejo se abandona cuando el niño se sobrepone a la frustración de no ser más el objeto de deseo de la madre, arribando al complejo de castración, donde “bajo la amenaza de la ley del padre de cortar el falo”, el niño postula a “tenerlo”. Se abandona la sección irrepresentable del vínculo con la madre, para acceder a la cultura del padre.

Me interesa destacar que, la crítica de Irigaray, tanto a la densidad falomórfica de nuestro universo cultural como la que realiza al primado del falo en el corpus lacaniano, se unen en la cuestión de la metáfora. Es en esta línea que me parece fundamental su dilucidación, ya que considero que la problemática de la metáfora enmarca varios de sus posteriores desarrollos y entrega claves para comprender buena parte de sus planteamientos. Según

Marcelle Marini (1989), Irigaray sería una de las primeras en desarrollar una crítica al falocentrismo. Perpleja, Marini se pregunta

¿Qué tiene que haber ocurrido, en nuestra historia cultural, para que solo un sexo haya sido elegido para acceder al nivel de significante de la sexuación, ascendiendo a ser «símbolo de la unidad-sexo», de la sexuación, del deseo y del poder mismo de simbolizar? (Marini, 1989, p. 83)

Dentro de los caminos que busca para elaborar una respuesta, dice de manera contundente:

Los análisis de Goux en *Economie et Symbolique*<sup>32</sup> nos ayudan [...], procurando establecer una lógica histórica de los «equivalentes generales»: así como el oro ha sido separado del conjunto de las mercancías para ser el equivalente único que decide su valor, el pene habría sido separado del conjunto de los objetos eróticos para devenir el falo patrón de valor, en tanto que el Padre, a su vez, habría llegado a ser el equivalente general de los sujetos, y el logos, el de los intercambios lenguajeros. Ese movimiento que dialectiza las órdenes de la producción, de la reproducción, de la organización patriarcal y del lenguaje, daría cuenta de un modo simbólico fundado sobre lo Uno [...] *Pero es Luce Irigaray la primera que intenta desconstruir, desde el punto de vista de las mujeres, esta lógica falo-logo-patricéntrica.*” (Marini, 1989, p. 84)<sup>33</sup>

En la continuación de esta cita, Marini nos invita en una nota al pie a seguir el argumento en *Speculum*, para volver brevemente sobre el argumento de Goux y seguir desarrollando el tema del primado del falo en Lacan. No sigue diciendo nada más sobre la referencia a Irigaray, cuyo nombre queda titilando como un relámpago que se agota en el momento. Lo cierto es que esta referencia deja una evidencia clara de la centralidad que tendría este tema en los tempranos desarrollos de la autora.

Bajo la clave de lectura que entrega la *gramática de la enunciación*, la hipótesis explicativa del primado del falo no sólo es un abuso del recurso metafórico, sino que tiene reprochables consecuencias en la práctica analítica, y en especial la práctica analítica con mujeres o con sujetos que se encuentran en el lugar de enunciación del lado femenino. En estos textos, Irigaray nos recuerda que la metáfora nunca se produce allí, ni en ninguna parte, como una, simple y única (Irigaray, 1985c [1970]). La práctica metafórica del analista o de la teoría analítica debe evitar disecar la correspondencia temporal de significante y significado. Este abuso, por parte de Lacan, clausura el juego del *entre* que debe permanecer libre, e intenta regirlo bajo la mecánica del Logos y sus reglas

---

<sup>32</sup> Remite a *Freud, Marx. Économie et symbolique* (1973) de J. J. Goux.

<sup>33</sup> La cursiva es mía.

discursivas (ley de no contradicción, identidad, etc). Irigaray estaría totalmente en contra de las metáforas finales:

La metaforización traduce, mediante una muestra de fuerza prescrita en el análisis, el juego sexual en la práctica discursiva, gracias a una semejanza o una analogía que sólo puede ser sintáctica, y no temática o relacionada con el contenido. (Irigaray, 1985c [1970], p. 175)

Aun cuando en estos textos no se refiere explícitamente a Lacan, se ve cómo Irigaray se opone al giro logicista que se quiere imprimir en el psicoanálisis. La actitud de Lacan sería de quien supone que puede resolver ese libre juego del *entre*

con índices, asignarle términos, circunscribir o eludir su economía, asimilarla de algún modo a una constante: complejo  $x$ , síntoma  $j$  /, estructura  $a$  . . . olvidando la apuesta, la apuesta histórica, por ejemplo, que permite su enunciado, su formación y los efectos de sus colocaciones y desplazamientos, siempre en curso. (Irigaray, 1985c [1970], p. 182)

Por eso dice, finalmente, que las metáforas más eficaces toman o hacen su propio tiempo, aunque se intente fijarlas en el tiempo, o se las utilice para subyugar el tiempo. Para no traicionar la naturaleza del signo y desentrañar la posición sexuada del lenguaje, la metáfora no puede remitir a un sentido anquilosado. Se trata, para Irigaray, de pensar una dialéctica y un intercambio comunicativo que mantenga a salvo el lugar de la falta estructural del sujeto, evitando que caigan sobre él significados sustantivantes. Décadas después, ella sigue sosteniendo esta posición:

El método dialéctico que utilicé no está al servicio de la reasunción (*Aufhebung*) de toda singularidad en una objetividad absoluta a compartir por cualquier sujeto. Mi método utiliza lo negativo como una vía que permite, en cada momento, el diálogo entre los sujetos, en el respeto de las singularidades, en particular, de género. Aquí, lo negativo es, por tanto, insuperable, y lo absoluto nunca puede ser único ni universalmente compartido. Lo negativo mantiene real y vivo el *dialelogomai* entre subjetividades que, más allá de aparecer a sí misma y al otro, deben hablar entre sí para ser y llegar a ser uno mismo, y elaborar así una cultura resultante de la fecundidad espiritual de las diferencias subjetivas. (Irigaray, 2008, p. 10)

## II. ¡Luz, cámara...! Escenografías de la subjetividad

Este capítulo está dedicado a reconstruir algunos elementos de dos de las obras más fundamentales de Luce Irigaray de estos años: *Speculum: de l'autre femme* (1974) y *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977). Ambas marcan un punto de inflexión en su trayectoria, tanto por las consecuencias políticas que provocaron en el ámbito académico donde se desenvolvía, como -y sobre todo- por la novedad de su estilo, la radicalidad y espíritu crítico de sus preguntas, y la nutrida escena dialógica que recrea con los representantes más paradigmáticos de la tradición de pensamiento occidental. De alguna forma, sugiero leer este capítulo como una antesala para los temas que serán abordados en el capítulo III, un camino posible de interpretación de estos ya clásicos de la literatura feminista. En este sentido, me doy permiso para hacer algunos saltos temporales dentro de la trayectoria irigariana ya que, cada vez que pude, me dirigí a entrevistas o textos donde su voz parecía explicar varios de los núcleos que atraviesan su obra. No es desconocido el hecho de que los textos irigarianos son de difícil comprensión, y parece ser una constante el que varias comentaristas se sienten en la necesidad de “aclarar” ciertos malentendidos de sus textos, o mostrar el reverso de ciertas interpretaciones que, apuradas, cierran demasiado pronto los caminos reflexivos a los que pueden reenviarnos sus escritos.

De esta forma, este capítulo propone una serie de temas que vienen a auxiliar la comprensión de algunos de los núcleos más intrincados de su pensamiento. En segundo lugar, aun cuando la casi totalidad de este proyecto de investigación se enfoca en la producción de los años sesenta y setenta (incluyendo algunos textos de principios de los ochenta), el recurso de dirigirme a entrevistas o declaraciones de la autora de las últimas dos décadas es un soporte que ha venido en auxilio de mi propia comprensión, y ha sido necesario en tanto me permite tener una visión más abarcadora de la totalidad de su trayectoria, sin naufragar en el intento. Como señalan varias autoras, es conveniente tener en cuenta este aspecto para el abordaje de su obra. Naomi Schor, por ejemplo, refiriéndose a Margaret Whitford como una de las más lúcidas lectoras de Irigaray<sup>34</sup>, sostiene que “no es casualidad que uno de los artículos más incisivos y equilibrados sobre Irigaray se base en la lectura de su obra completa, y no, como muchos (si no todos) los análisis más

---

<sup>34</sup> Sobre este ensayo, Braidotti señala “he recibido con gran beneplácito el libro de ensayos sobre la filosofía de la diferencia sexual de Luce Irigaray escrito por Margaret Whitford (1991), quien presenta el complejo pensamiento de esta autora con gran sutileza, perspicacia crítica y sensibilidad” (Braidotti, 2015 [1993], p.132).

críticos, en las obras comúnmente disponibles en traducción” (Schor, 1993). En ese sentido, me parece que “escuchar” las palabras de Irigaray sobre *Speculum* y *Ce sexe...* ayuda a disminuir la complejidad de sus propuestas y renovar su vigencia y recepción, para articularlas en virtud de su proyecto más general. A menudo se puede leer en sus entrevistas el gesto de enmendar o corregir la interpretación que se hace de su obra, quedando de manifiesto también como muchas de las preguntas que se le hacen parecen elaboradas a partir de un circulante “se dice” [como las ‘*tà legómena*’ de Aristóteles] sobre su obra. Creo que el trabajo con las entrevistas es particularmente productivo, porque ellas suponen un espacio más lúdico en el que se relacionan los temas de más difícil comprensión —o directamente mal entendidos— del corpus irigariano.

Por otra parte, he querido mostrar el genuino esfuerzo que hace la autora por abrir el espacio de diálogo y recorrer esos inusuales intersticios, efecto de la tensión entre la producción de saber académico y la divulgación de su pensamiento. El apartado de *Questions* que aparece en *Ce sexe...* (1977) es una excelente muestra de este ejercicio, después de que su obra se volviera objeto de confusión y polémica, a partir de su desvinculación de Vincennes, en 1974. Cabe señalar también que, como toda sugerencia de interpretación, es un ejercicio que he ensayado no con la intención de “defender” a la autora, sino con el gesto de escudriñar aquellos núcleos temáticos que me parecen más decisivos, y que pienso pueden resonar en quienes se arrojan a la aventura leer sus textos. No pocas veces, por supuesto, me vi atrapada entre la complejidad de sus propuestas y la contundencia clarificadora de sus afirmaciones.

## II.1 La época de Vincennes. Herencias feministas

Marie-Dominique Garnier: Por *Speculum*, *De l'autre femme* y otras obras, ha experimentado más de una vez el rechazo, el exilio, es decir, una forma de recepción xenófoba y fóbica de su pensamiento. ¿Cómo ha vivido este "convertirse en extranjera"?

Luce Irigaray: Fue tanto más difícil cuanto que ya había experimentado el exilio cuando llegué a París. Viví en Bélgica hasta los 27 años y vine a Francia para formarme como psicoanalista. Ya entonces experimenté una hospitalidad bastante xenófoba. A diferencia de Bélgica, donde nací y donde había vivido hasta entonces, Francia no es muy acogedora con los extranjeros. Empecé allí una nueva carrera universitaria en la Sorbona y tuve que esperar hasta la primavera para que a uno de los compañeros de curso con los que trabajaba habitualmente se le ocurriera invitarme a comer un domingo. En su defecto, cogía el metro los días festivos para abrigarme y no estar sola.

La expulsión de mi puesto de profesora en la Universidad de Vincennes representó, pues, un segundo exilio. Esta vez fue completamente involuntario y más radical porque significó un exilio de mi cultura en nombre de mi trabajo teórico: la publicación de *Speculum* y la propuesta de un seminario sobre la figura de Antígona. Este proyecto fue rechazado, al igual que el de mi compañera y el de un matemático también partidario de una cultura femenina. Todos los intentos realizados por otros profesores de la Universidad, en particular Gilles Deleuze, para que se anularan tales exclusiones fueron infructuosos. Al mismo tiempo, fui totalmente marginada por los dirigentes de la escuela psicoanalítica a la que pertenecía y donde tenía amigos. Y proseguir mi carrera en el CNRS sólo podía hacerse a costa de no hablar de mi doctorado (*Speculum*), lo que obviamente bloqueaba cualquier avance en mi carrera científica. Sólo recientemente, gracias a la intervención de Michel Serres, que era miembro del jurado, pude obtener un certificado que demostraba que *Speculum* había sido defendido en 1974 como doctorado de Estado. (Irigaray y Garnier, 2020, p. 2)

La exclusión de Luce Irigaray de la Universidad de Vincennes en 1974 sin duda es un hecho que marca su obra. A instancias de la defensa<sup>35</sup> y publicación de su tesis doctoral de Estado, *Speculum. La fonction de la femme dans le discours philosophique*, dirigida por François Châtelet, y de la propuesta de un Seminario sobre Antígona, Irigaray es desvinculada del departamento de Psicoanálisis, donde practicaba la docencia desde la creación de Vincennes, así como de la Escuela Freudiana de París<sup>36</sup>. Sus propias palabras clarifican lo que esto significó para ella: la vivencia de un segundo exilio. En efecto, la carrera académica de Irigaray contaba ya con varios hitos, lo que hacía entrever un horizonte promisorio. En 1964 había obtenido un puesto como investigadora en el Centro Nacional de Investigación Científica de Francia, y en 1968 es designada como directora de investigación en filosofía de dicha institución. Su primer exilio, al trasladarse de Bélgica a Francia para estudiar psicoanálisis, había dado lugar a un camino de investigación, trabajo clínico y de docencia que la posicionaban como una figura destacada dentro de la intelectualidad francesa. En este contexto, la suspensión de Vincennes y de la E.F.P. significó mucho más que una desvinculación institucional. La figura del exilio nos sirve para calibrar el hecho de que Irigaray tuvo que inaugurar vías alternativas para desplegar su trabajo y su pensamiento, y las consecuencias que esto ha tenido para la difusión de su obra:

Tras la publicación de *Speculum*, se me privó de mi puesto de profesor en la Universidad de Vincennes (Francia), y aunque mantuve mi puesto de investigador en el Centre National de la Recherche Scientifique Française, no tuve la oportunidad de enseñar mi pensamiento. Esto representa una frustración personal, pero también perjudica al pensamiento mismo. Éste se transmite de forma realmente incompleta y parcial. Además,

---

<sup>35</sup> La defensa tuvo lugar el 2 de octubre de 1974, en el departamento de Filosofía de la Universidad de Vincennes (Irigaray, 2009a [1974], p. 111).

<sup>36</sup> Jacques Lacan fue su fundador y director desde su creación, en 1964, hasta su disolución, en 1980.

rara vez puedo aprovechar las preguntas de los investigadores. (Irigaray y Howie, 2008, pp. 74-75)

### **a. Si Paris no es Francia, Vincennes podría ser el mundo...**

Para comprender el exilio que experimenta Irigaray respecto de su vinculación de la Universidad de Vincennes, es preciso trazar una semblanza de este novedoso y excepcional proyecto. De alguna forma, “este periodo en Vincennes fue para algunos «vincennois» un momento clave en su itinerario intelectual, una oportunidad para desarrollar su pensamiento y repensar incluso la enseñanza y su espacio” (Boulard et al., 2019, p. 230).

Tras los eventos de mayo del 68, Vincennes viene a representar la concreción del espíritu de la época y la salida concreta a un sistema universitario colapsado para ese entonces. Si en 1945 el número de estudiantes era de 123.000, en 1967 el número había aumentado a 428.000, quienes se disputaban entre la Sorbona, Nanterre o Assas. (Nùnes, 2017). El ministro de educación de ese entonces, Edgar Faure, instó a De Gaulle a crear nuevos centros de educación superior. Así, “el General aceptó, pero puso una condición: reformar las universidades para acabar con el sistema mandarín que, sobre todo en París, reproducía, generación tras generación, un feudalismo esclerótico.” (Nùnes, 2017). El ejército cedió una amplia parcela al centro universitario experimental, para que ese verano ya se pudiera inaugurar el nuevo edificio. El terreno de Vincennes era un emplazamiento lo suficientemente alejado de la capital parisina y del ambiente subversivo del Barrio Latino. Pronto las faenas toman la forma de una urgencia política, y el Estado actúa con una celeridad impensable hoy. Desde este punto de vista, las autoridades pudieron verse aliviadas por haber trasladado a este lejano lugar los elementos más contestatarios del “espíritu de mayo”. Pero mientras la instalación del campus en el distante corazón de Vincennes obedecía a una lógica de relegación de estudiantes, se producen también las condiciones para que se convirtiera “en una especie de caldo cultural, tanto intelectual como político.” (Mathieu, 2018)

Las palabras de Hélène Cixous al respecto son bien ilustrativas: “París se había incendiado, había un volcán. Grandes fuerzas habían derrotado a De Gaulle. Teníamos que capear el temporal y hacer algo con él”, (Nùnes, 2017). Según cuenta Francois Dossé (Dosse, 2018), el decano de la Sorbona, el anglicista Raymond Las Vergnas, es designado para hacerse cargo de instalar la nueva universidad, quien confía a Cixous, Bernard

Cassen y Pierre Dommergues la misión de formar un núcleo de cooptación y dirigir el equipo constituyente del proyecto. Así, Cixous<sup>37</sup> contacta a Foucault en 1968 para dirigir el departamento de filosofía, además de reunir un equipo conformado por varios intelectuales de renombre:

A mi alrededor, los entusiastas no se hacen de rogar. Pedí a Jacques Derrida que fuera mi consejero (secreto: no fue nombrado, pero sí reconocido por Las Vergnas). A través de él, también aseguré el reclutamiento de la comisión de expertos, un círculo erudito que garantizaba la calidad de los reclutados, entre ellos Georges Canguilhem y Roland Barthes (Cixous, 2009, como se citó en Dossé, 2018, p. 78.)

Por otra parte, el proyecto adopta una postura anti-Sorbona, que se expresa en la misión de modernizar la universidad, salirse de los caminos trillados y abrir perspectivas científicas originales novedosas. Con miras al modelo norteamericano, se toman una serie de medidas, como la supresión de las conferencias y la generación de instancias circulares de diálogo en salones más pequeños, destinados para ese fin. Inspirados en este sistema, se implementa el sistema de créditos. Como señala Cixous en *Vincennes, l'université perdue* (2016)<sup>38</sup>

Una de las cosas con las que siempre había soñado era precisamente un modo de funcionamiento ultramoderno en comparación con el funcionamiento jerárquico y represivo de la universidad tal y como se practicaba en la Sorbona y su anexo, Nanterre. Así que inmediatamente surgió la idea de utilizar el sistema que tomamos prestado de las universidades americanas, lo que llamamos créditos, UVs, Unidad de Valores. Suprimimos la clase magistral, la sustituimos por algo del orden de un diálogo. Luego lo abrimos a todo el mundo, no hacía falta tener bachillerato; estaba abierto a los trabajadores. Tampoco había límite de edad (Boulard et al., 2019, p. 229)

Según el testimonio de varios estudiantes de la época, para muchas personas marginadas del sistema de educación más tradicional, Vincennes representó la posibilidad concreta de entrar a la universidad, cuestión impensada bajo otras condiciones<sup>39</sup>.

Una de las apuestas fuertes de Vincennes es también llevar a cabo un proyecto enfocado en la interdisciplinariedad. En este contexto, se puede decir que una de sus líneas más

---

<sup>37</sup> Sobre el rol de Cixous en Vincennes, ver *L'Invention de Vincennes en trois épisodes* (Boulard et al., 2019).

<sup>38</sup> Documental de Virginie Linhart (2016) donde se reúnen una serie de testimonios de primera fuente de esta experiencia universitaria.

<sup>39</sup> Lo que se refleja muy bien en palabras de Dossé: “Los estudiantes que trabajan y los que no han aprobado el bachillerato en Vincennes pueden plantearse un curso universitario por la noche: la facultad funciona hasta las 22:00 horas para que puedan seguir los cursos. Para ellos, es de noche. Serán la leyenda y el orgullo de esta extraordinaria universidad, como el repartidor que aprovecha sus paradas en la facultad para matricularse en el departamento de historia, seguir el plan de estudios y obtener *la agrégation*.” (Dossé, 2018, p. 74).

preeminentes era el estructuralismo, con un panorama que incluía, dentro de sus novedades, implementar un departamento de psicoanálisis:

En el departamento de sociología, Nicos Poulantzas encarna una sociología althusseriana de alto vuelo. En el departamento de filosofía, Michel Foucault se encarga de los nombramientos; en literatura francesa, Jean-Pierre Richard; en lingüística, Jean Dubois, Jean-Claude Chevalier y Maurice Gross. Y, por primera vez, la universidad cuenta con un departamento de psicoanálisis, bajo la responsabilidad del segundo de la organización lacaniana: Serge Leclair. (Dosse, 2018, p.72)

Otra novedad es que a través de la gestión de Cixous se crea el doctorado en estudios femeninos, junto con el Centro de Estudios Femeninos, inspirado en las iniciativas norteamericanas y los *Women Studies*. Como ella relata en primera persona,

Decidí que era el momento adecuado para intentar insertar algo que nunca había formado parte de los programas académicos, que no estaba reconocido, que no existía, que no tenía nada que ver con las competencias. Así que propuse la creación de un grupo, algo así como un "estudio de mujeres", oficialmente establecido y orientado a la investigación<sup>40</sup>.

Invité a decenas de investigadoras (historiadoras, literatas, filósofas, psicoanalistas, sociólogas, médicas, escritoras). En su mayoría mujeres, pero no sin hombres. Jacques Derrida no tardó en unirse a la tripulación de este nuevo barco [...] Les dije a mis amigos: depende de nosotros reírnos. Depende de nosotros escribir. (como se cita en Boulard et al. 2019, p. 232)

Esta iniciativa se convertiría en el primer centro universitario de estudios de género en Europa, sobreviviendo hasta la actualidad, a pesar de “todos los obstáculos institucionales y burocráticos que se le han puesto” (Segarra, 2003, p. 51).

Al poco tiempo, varios intelectuales de renombre integrarían la lista de profesores y profesoras de este proyecto educativo, y la propia Irigaray sería convocada para formar parte del departamento de psicoanálisis. Como se deja ver, Vincennes se convirtió en el centro de la intelectualidad francesa. El agente artístico François Samuelson, que también pasó por aquí, señala que "el elenco que existía entonces en Vincennes no se lo podía permitir ninguna universidad americana" (Nùnes, 2017). Sin embargo, muy pronto se crearían las condiciones para que empezara una crisis incipiente, pues aun cuando el profesorado era de la más alta calidad, no se contaba con los recursos que sí tenían las universidades americanas. Debido a la escasez de medios materiales adecuados y de un

---

<sup>40</sup> Estos dos fragmentos citados corresponden a “Hélène Cixous and Susan Sellers, *White Ink: Interviews on Sex, Text and Politics* (Durham, 2014) 59” y Hélène Cixous, “Un effet d’épine rose,” *Le Rire de la Meduse* (2010, p. 25), respectivamente.

deterioro cotidiano de la infraestructura, además del sobrecupo de matrículas que superaba con creces su capacidad (Dossé, 2018), Vincennes se convertía en terreno de disputas internas entre los estudiantes, siendo caldo de cultivo de posturas radicales que las autoridades empezaron a ver como un foco de amenaza. En este contexto, el “ministro de Educación Nacional, Olivier Guichard, denunció en enero de 1970 el carácter "marxista-leninista" de las enseñanzas filosóficas de Vincennes y la atribución demasiado laxa de créditos a los alumnos”<sup>41</sup>. Este episodio provocó la ocupación de un centro de educación en París y la intervención pública de Foucault, quien declara que "la filosofía no debe consistir únicamente en el comentario de textos "canónicos y escolásticos", sino que debe ser "una reflexión sobre el mundo contemporáneo y, por tanto, necesariamente sobre la política" (Diplomatique, 1970). La tensión generada especialmente alrededor del departamento de filosofía iba *in crescendo*, como cuando en abril del mismo año, se le avisa a Judith Miller, desde el ministerio, el término de su asignación a la educación universitaria y el regreso a la secundaria.

En ese clima de crisis, Foucault es nombrado profesor en el Collège de France, por lo que abandona la dirección del departamento, dejando a François Châtelet, único profesor con título que podía navegar esa especie de barco fantasma<sup>42</sup> (Dossé, 2018). Châtelet tuvo que enfrentar la grave crisis que padecía un departamento que hacía aguas por todas partes. Mientras tanto, a fines de 1970, llega el profesor Deleuze a integrarse a la facultad, quien a través de sus seminarios sobre *La lógica de Spinoza* y *Lógica y deseo* logra conectar de inmediato con sus estudiantes.

Tras una década agitada, que sin duda marcaría la historia de la educación en Francia, Vincennes deja de existir en 1980, dejando atrás una de las experiencias pedagógicas más

---

<sup>41</sup> “En una carta dirigida al decano de este centro, M. Olivier Guichard había anunciado que consideraba, tras un dictamen favorable de la sección permanente del consejo de enseñanza superior, retirar el estatuto de diploma nacional a la licenciatura de filosofía otorgada en Vincennes por dos razones: "las condiciones en las que se desarrolló el examen de conocimientos el año pasado", y el hecho de que la lista de créditos adoptada para 1970 no cubre todos los conocimientos que se tiene derecho a esperar de las licenciaturas de enseñanza.” (Diplomatique, 1970).

<sup>42</sup> El departamento “experimentaba una verdadera hemorragia de estudiantes, derritiéndose al sol del Este Rojo: cuatrocientos dieciséis matriculados en filosofía en el primer año (1968-1969), doscientos cuarenta y siete en 1970-1971, y doscientos quince en 1971-1972, es decir, la pérdida de la mitad del alumnado, mientras que al mismo tiempo la universidad pasaba de siete mil novecientos estudiantes en 1968 a doce mil quinientos en 1971-1972” (Dossé, 2018, p. 76).

originales y arriesgadas de su época. Decretado su cierre, sus edificios, en evidente deterioro, son derribados por retroexcavadoras que parecen querer borrar todo rastro:

El odio del gobierno de la época hacia todo lo que representaba Vincennes explica su deseo de destrucción total y la eliminación de las más mínimas huellas de esta isla de libertad crítica -hasta el punto, como sugiere Hélène Cixous, de que ni siquiera los arqueólogos que realicen excavaciones dentro de unos siglos podrán detectar que allí pudo haber habido vida académica. (Mathieu, 2018)

Detrás del escaparate, de la agitación de los militantes ocupados, por un lado, y del hedonismo exhibido de los otros, está el trabajo y las jornadas, el trabajo clandestino que es el más moderno, el más científico de todas las universidades de letras de Francia, y que aspira a una influencia internacional. *Si París no es Francia, Vincennes podría ser el mundo.* (Dossé, 2018, p. 73)

## **b. El departamento de psicoanálisis y el caso Irigaray**

La conformación del departamento de psicoanálisis fue fruto de la influencia de distintas voluntades. Según algunas fuentes, Foucault sería uno de los responsables, quien además de la facultad de filosofía participó en la creación del *Centro Experimental*. En ese contexto, había una intención de él y otros intelectuales de privilegiar la presencia del psicoanálisis por sobre la psicología. En sus inicios, Serge Leclaire es nombrado director del departamento, cuya asunción también se explica por varias vías. Según Dossé,

La idea de este departamento, creado por Foucault, procede en realidad de Jacques Derrida. Fue Serge Leclaire quien asumió su dirección. Ya había estallado una disputa entre Lacan y Derrida, y este último impidió que el gurú del psicoanálisis encontrara una salida académica sólida en Vincennes. Mientras que Foucault se hizo con el departamento de filosofía, la otra estrella del estructuralismo se vio privada del departamento de psicoanálisis. (Dossé, 2018, p. 77)

Como señala Marcelle Marini (1989), Leclaire era discípulo de Lacan desde mediados de la década del cincuenta, y lo acompañó fielmente en el conflicto que lo llevó a romper con la Asociación Internacional de Psicoanálisis, para fundar luego la Escuela freudiana de París, en 1964. Según Bernard Sichere, él habría tomado “la iniciativa, sin la aprobación de Lacan, de crear un seminario de psicoanálisis en la universidad experimental de Vincennes” (Sichere, 2000). Sin embargo, Marcelle Marini señala que Laclaire habría sido recomendado por Lacan:

Fines de 1968, Michel Foucault ha ofrecido a Lacan crear y dirigir el Departamento de Psicoanálisis. Lacan propone a S. Laclaire en su lugar. En ese sitio que no entrega ni diploma ni unidades de valor, la enseñanza comienza en enero de 1969 en torno a Leclaire, François Baudry, Jean Clavreul, Claude Conté, Christian Dumézil, Luce

Irigaray, Jacques-Alain Miller, Michèle Montrelay, Claude Rabant, François Roustang y René Tostain. (Marini, 1989, p. 183)

Según sigue comentando la autora, al poco tiempo Leclair habría renunciado por quizás la primera y temprana crisis del departamento:

cansado de las tomas de posición contradictorias, de la oposición estudiantil y de la frase que, según parece, Miller había pronunciado durante su corto período militante: “El psicoanálisis es incompatible con la revolución”. Hasta 1974, una dirección colegiada está a la cabeza del Departamento: Clavreul, Conté, Dumézil, Montrela y Tostain. (Marini, 1989, p. 185)

De esta forma, en medio de un sistema universitario en estado crítico, 1974 es el año donde la crisis del departamento estalla y se produce la intervención de Lacan. Dentro de las primeras medidas que toma,

Suspende provisionalmente las clases, [y] requiere de todo futuro docente la redacción de un proyecto que un consejo científico, presidido por él mismo, aceptará o rechazará. Los estatutos cambian: no se formarán analistas de otras disciplinas. Se produjo entonces “el caso Luce Irigaray”, excluida por no conformidad con la teoría lacaniana. (Marini, 1989, p. 185)

Efectivamente, el proyecto presentado por Irigaray es rechazado por “el comité”. Según sus propias palabras, se trataba de poner el foco en la figura de Antígona y releerla en sus diversas versiones, en Sófocles, en Hölderlin, en Hegel, en Brecht. La autora pretendía mostrar cómo Antígona sostenía el funcionamiento de la ley, es decir, cómo

ella torna manifiesto, enfrentándose al discurso que dicta la ley, el apuntalamiento subterráneo que ella conserva, esa otra “cara” del discurso que entra en crisis cuando ella sale a plena luz. De ahí su remisión a la muerte, su “entierro en el olvido, la represión - ¿la censura? - de los valores que ella representa para la Ciudad: relación con lo “divino”, con lo inconsciente, con la sangre roja (que debe alimentar la semejanza, pero sin desentonar). (Irigaray, 2007c, p. 124)

Con la necesidad de aclarar este episodio, Irigaray señala en *Ce sexe...* que se interpeló a los docentes en relación a sus proyectos docentes:

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

Cabe mencionar que la trayectoria de Lacan en Vincennes había sido inaugurada por un episodio polémico en 1969, a razón de unas conferencias que iba a dar en la facultad, en el contexto de un seminario que inaugura ese año: *L'envers de la psychanalyse*. Aquí comienza el estudio de los *Cuatro Discursos*, el del Amo, el de la Universidad, el de la Histórica y el del Analista. De las cuatro conferencias anunciadas bajo el título general de *Analyticon* (Marini, 1989), solo se pudo concretar la primera, que será recordada por su crispación, agitación y hasta violenta recepción de parte de algunos estudiantes, así como la misma reacción de Lacan, quien se refirió a estos como “ilotes del régimen”. El episodio, publicado en el *Magazine Littéraire* con el título de *Premier Impromptu de Vincennes: les discours de l'Universitaire*, es una expresión distendida sobre dicho evento y, en general, sobre la postura confrontacional y altanera de Lacan.

Por otra parte, está la Escuela Freudiana. El carácter endógeno y el personalismo que la caracterizaban, según Roger Droit “la hacen más cercana a las sectas estoicas que a las sociedades psicoanalíticas” (Droit, 1974a). El sistema de “pase”, operativo desde 1967, es la modalidad que permite que accedan al título de Analista Miembro de la Escuela a quienes fueran propuestos en el *pase*, que consiste en “testimoniar ante los “pasadores”, de su experiencia de analizante y especialmente de ese momento crucial que es el paso de la función de analizante a la de analista” (Marini, 1989, p. 181). La palabra final la tenía un jurado compuesto por Lacan, el director, y otros analistas, que además de una labor de selección, efectuaban un trabajo de transmisión de la doctrina. Ese es el espíritu, diríamos, de la intervención que hace Lacan en Vincennes en 1974. La medida que exigía la entrega y aprobación de un proyecto para formar parte del departamento de psicoanálisis es, según Roger P.D. una iniciativa que introdujo Lacan, quien a todas luces “quería la “disolución de lo que [hasta ese momento] funciona” (lettre de J. Lacan à J. Clavreul, juillet 1974)” (Droit, 1974b). Para él, la “toma de posesión” de Lacan es un ejercicio de purga que instala una estricta y triste ortodoxia a costa de ahuyentar “a quienes piensan, como Luce Irigaray” (Droit, 1974a):

Los aplazamientos y exclusiones de profesores a que ha dado lugar esta iniciativa unilateral demuestran claramente, al igual que las circulares y documentos emitidos por el Sr. Miller, el intento de someter un departamento universitario a un organismo ajeno a él y de imponer la lealtad a una doctrina. (Droit, 1974b)

En una conversación con Gillian Howie (2007), Irigaray se refiere a la compleja experiencia que significa para una mujer entrar a la academia, y el fino límite que opera

entre adaptarse a la cultura tradicional y el deseo de modificarla desde adentro. Su expulsión, finalmente, tiene que ver con que *Speculum* representaba un desafío a la forma de pensar y actuar dentro de la academia, que no fue tolerado.

G.H.: Parece que el cese de su contrato en la Universidad de Vincennes estuvo relacionado con el contenido de su segundo doctorado *Speculum*. ¿Cree que las feministas siguen enfrentándose a este tipo de retos en la Academia hoy en día?

L.I.: Me resulta difícil responder a esta pregunta. No soy feminista en la Academia. Creo que las reacciones son diversas y ambiguas. Hoy en día, se promociona a las mujeres con la condición de que sigan siendo respetuosas con las costumbres académicas, el contexto y la cultura tradicional. Ahora bien, para una mujer, acceder a la Academia representa una promoción tan importante que a menudo olvida el cambio necesario de la cultura tradicional. Le resulta muy difícil realizar los dos gestos al mismo tiempo: entrar en el mundo académico y modificarlo. De hecho, puede ocurrir que las mujeres se vuelvan más formalmente académicas que los hombres, porque permanecen en la Academia sin compartir realmente la cultura que allí se desarrolla. Acentuar el formalismo, pues, podría ser su forma de pertenecer a la Academia y de ser acogidas en ella. Los problemas comienzan cuando, en este lugar, una mujer desafía la forma de pensar y de actuar que la Academia no ha hecho suya, o todavía no lo ha hecho. Y éste fue el caso de *Speculum*. (Irigaray y Howie, 2008, pp. 74-75)

### **c. Los equívocos del *French Feminism* y otras nomenclaturas**

En los inicios de esta investigación, uno de los elementos especialmente complejos fue reconstruir el lugar que Luce Irigaray ocupaba en la escena del pensamiento y las militancias feministas de su época. Con quiénes conversaba, cómo la interpelaban las luchas de las mujeres y, asunto no menor, bajo qué concepto se empezó a recepcionar su obra a nivel internacional. En varias ocasiones, Irigaray tiene una actitud evasiva con las categorizaciones a las que pueda ser expuesto su pensamiento o el de otras personas. A veces sutilmente, otras veces con evidente disgusto, siempre parece estar preparada a ejercer su derecho a la sospecha, especialmente cuando es entrevistada. Cuestionando siempre de qué se tratan, suele envolverlas en un halo de preguntas, como el caso de la metáfora de las olas:

GH: ¿Crees que la metáfora de la ola es una forma útil de entender las etapas de la teoría feminista/el movimiento de las mujeres?

LI: ¿Es realmente una metáfora o una imagen que intenta sugerir una afinidad de las mujeres con el agua, con los fluidos, con el mar? Si las etapas del movimiento feminista corresponden a las olas, esto podría sugerir un movimiento incesante sin cambiar nunca el fondo que sustenta dicho movimiento. Y también: que el movimiento es causado por cosas distintas a ella misma, por cosas en parte externas con respecto a ella misma: un astro exterior a ella, el suelo en el que tiene lugar, etc. Así, la materia sería de un movimiento permanente pero movimiento inestable y no autónomo que nunca podría

asumir un sentido o forma definitiva. Las olas se refieren en cierto modo a un tiempo mítico y no a tiempos históricos. ¿Cómo podríamos articular el tiempo mítico con los tiempos históricos? Ciertamente, es una cuestión que la entrada de las mujeres en la cultura occidental plantea. Y el problema no es sustituir un tipo de temporalidad por otra, sino superar esta oposición y dicotomía. (Irigaray y Howie, 2008, p. 74)

Es recurrente encontrar lecturas de Irigaray que la ubican bajo ciertas rúbricas, como la del *French Feminism* o la del feminismo de la diferencia o, incluso, la identificación de ambos. En algunas ocasiones, estas categorizaciones tienden a presentar la obra de la autora bajo una interpretación estrecha o predeterminada por marcos teóricos ajenos a su propuesta<sup>43</sup>. No creo que, directamente, las nomenclaturas vengan en perjuicio del estudio de las y los autores en general. Son útiles para situarnos, y metodológicamente hablando, facilitan el acceso a épocas, debates, escenas intelectuales en las que aprendemos a bucear cuando estamos investigando. Sin embargo, en tanto que tejidas en el orden discursivo que también sostiene las relaciones de poder-saber, son vectores de jerarquías, olvidos y silencios no inocentes. Lo cierto es que, para un ejercicio de comprensión profundo y rítmicamente comprometido con aquello que intenta descifrar, las nomenclaturas, según mi opinión, deben ser abordadas con la actitud de la sana sospecha.

De esta forma, el llamado *French Feminism* ha tenido, en cuanto categoría explicativa, su auge y, afortunadamente, su declive. Más común en la recepción norteamericana, sitúa a Irigaray junto a Julia Kristeva y Hélène Cixous en virtud de la común orientación de las tres hacia la teoría psicoanalítica, así como su connotada presencia en el mundo intelectual académico (Dosse, 2018). Sin embargo, estos aspectos que las reúnen son insuficientes para catalogarlas bajo esta rúbrica, como bien señala Marta Segarra<sup>44</sup>:

Otro malentendido que afecta a los estudios de género franceses proviene de su recepción, especialmente en Estados Unidos: el famoso *French Feminism*, encarnado en las teorías de Hélène Cixous, Julia Kristeva y Luce Irigaray –tres pensadoras que poco tienen que ver entre sí y de las cuales dos rechazan ser consideradas «feministas»<sup>45</sup>–, no se puede traducir por «feminismo francés», ya que sería una denominación engañosa; en Francia han florecido, [...] muchas otras tendencias, orientaciones y trabajos. (Segarra, 2003, p. 52)

---

<sup>43</sup> Por citar algunos ejemplos, Moi, T. (2017 [1988]), Ives, K. (1996), Posada Kubissa (2000; 2006), Amorós (2000).

<sup>44</sup> Agradezco a Marta Segarra la aclaración de este y otros asuntos, en el marco de una estancia de investigación que realicé en el LEGS (Laboratoire d'Etudes de Genre et de Sexualité) entre el 2 y el 24 de mayo del 2022 en París, bajo su amable auspicio como investigadora responsable.

<sup>45</sup> Se refiere a Kristeva y Cixous (Segarra, 2003, p. 60).

Este tipo de denominaciones además provocó, especialmente en la década de los setenta, la confusión de que, fuera de Francia, parecía que el *French Feminism* abarcaba y expresaba ideas que movilizaron al MLF (*Mouvement de libération des Femmes*). Es lo que reclama la historiadora Claire Goldberg Moses en su artículo *Made in America: "French feminism" in academia* (1992) y posteriormente la más molesta Christine Delphy<sup>46</sup> en *The Invention of French Feminism: An Essential Move* (1995), que habla de la irritación generalizada que parecía producir en las feministas francesas el hecho de que, cuando viajaban al extranjero, fueran presentadas bajo una nomenclatura que ellas mismas desconocían:

el contenido dado a la categoría "Feminismo francés" es importante a ese respecto: el hecho de que las feministas de Francia no puedan reconocerse a sí mismas en la imagen que se les presenta es una fuente de profunda irritación. Pero el mero hecho de crear una categoría de "feminismo francés" con un contenido específico, sea cual sea el contenido, priva a las feministas de Francia del derecho a llamarse a sí mismas feministas francesas. Un contenido -a estas alturas- ideológico que se ha dado a una especificación geográfica (Delphy, 1995, p. 191).

En efecto, el desconcierto de las feministas francesas es generalizado, especialmente porque "la taxonomía parece haberse estancado en la conciencia general, aunque estas historias afirman que está demasiado simplificada para capturar la multiplicidad del movimiento" (Moses, 1998, p. 245). Cito en extenso lo que dice la historiadora Michelle Perrot (2001) refiriéndose a este equívoco, pues da cuenta, entre otras cosas, de la especie de nebulosa que hay alrededor de Irigaray. Poniendo en entredicho la más específica correlación entre el *French Feminism* y el feminismo de la diferencia, sostiene que

Esta asimilación exclusiva del "French Feminism" al feminismo de la diferencia es asombrosa, por cierto, y ha sorprendido siempre a las feministas francesas que, mayoritariamente, se rebelaban contra esa corriente. A veces con violencia, como en las batallas que se libraron en torno al año 1975 por la sigla MLF (*Mouvement de Libération des femmes*) entre *Psych et Po* (*Psychoanalyse et Politique*, de Antoinette Fouque) y la mayoría de las otras. Pero ahora esto parece ridículo. Hay verdaderas razones para tal asimilación. En primer lugar, el auténtico talento de las protagonistas en tanto escritoras (muy diferentes entre sí, por otra parte) que produjeron obras nuevas y vigorosas a comienzos de la década de 1970, años en que tiene lugar justamente el gran auge del

---

<sup>46</sup> Christine Delphy (1941) es una socióloga y pensadora feminista francesa, cofundadora del MLF en 1970. También es fundadora de las revistas *Questions féministes* (1977-80) y, junto a Simone de Beauvoir, de las *Nouvelles Questions féministes* (1981-). Segarra caracteriza así su intervención en esta polémica: "Quizá la oposición más frontal sea la representada por Christine Delphy, la representante más conspicua de lo que se ha denominado el «feminismo radical», «materialista» o «igualitario» en Francia, mucho menos conocido en los ambientes académicos extranjeros que el llamado «feminismo de la diferencia». Siguiendo las tesis de Simone de Beauvoir, y en un contexto marxista, Delphy defiende la postura de considerar a las mujeres como una clase oprimida por el patriarcado y se opone firmemente a toda afirmación de la diferencia" (Segarra, 2003, p. 60).

Movimiento de Liberación de las Mujeres. Se tuvo la impresión de que estas obras habían inspirado dicho movimiento. Nada de eso.

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

También desempeñan un papel –e importante– los vínculos con el psicoanálisis, directos en los casos de Irigaray y Kristeva, más mediatizados en el de Cixous. Es el momento de apogeo de Lacan, y estas mujeres vienen a ser algo así como su vertiente femenina, que Antoinette Fouque –con *Psych et Po* y la famosa *Librairie des femmes*– aspiraba a federar. Había allí un polo fuerte, visible.” (Perrot y Galster, 2001, p. 395)

Las irónicas denominaciones de este trío como “la santa trinidad” o “les trois graces” (Delphy, 1995, p. 192) se usan para denunciar el disgusto que provoca, en definitiva, que aquello que pone en juego el MLF, mucho más diversificado en sus activismos y militancias<sup>47</sup>, sea reducido al trabajo de estas tres pensadoras que, no sólo no se hacen llamar feministas (Kristeva y Cixous), sino que lo “combaten públicamente” (Delphy, 1995, p. 192). Delphy se queja, en este sentido, de que, a causa del desconocimiento o la ignorancia, su propia obra no sea reconocida en el extranjero, a causa, probablemente, del protagonismo de estas pensadoras<sup>48</sup>.

Otro elemento que contribuye a la confusión y está ligado a esta rúbrica del *French Feminism* es el que señala Whitford (1989 [2002], p. 1991). Identificadas muchas veces como ‘discípulas’ de Lacan o Derrida, el estilo complejo y a veces hermético de sus escritos, que además se tilda de elitista, es al mismo tiempo leído bajo el epígrafe de la *écriture féminine*. Por ejemplo, es la opinión que presenta Eléonor Kuykendall<sup>49</sup> (citada por Whitford):

---

<sup>47</sup> Según los medios de comunicación franceses, en el MLF se pueden reconocer al menos tres instancias: La *tendance lutte de classes*, *Les féministes révolutionnaires* y *Psychanalyse et Politique* (*Psych et Po / Psyképo*). Algunas fuentes señalan que Irigaray fue parte de este último grupo, pero que habría roto relaciones con él para 1974 (Moses, 1998, p. 241).

<sup>48</sup> “K. Costello sostiene, por contra, que esta focalización sobre las tres pensadoras no fue fruto de la ignorancia, sino que respondía a una elección consciente: el foco de atención se dirigió a ellas porque representaban una visión postestructuralista y deconstructiva de la teoría y crítica feministas, no porque se considerasen, al contrario, representantes de una posición esencialista (aunque muchas críticas feministas estadounidenses contribuyeran asimismo a esta *mala lectura*)” (Segarra, 2021, p. 95).

<sup>49</sup> Se refiere al capítulo ‘Toward an ethic of nurturance: Luce Irigaray on Mothering and Power’ publicado en el volume editado por Joyce Trebilcot *Mothering: Essays in Feminist Theory* (1984).

La primera cuestión para un análisis político de las propuestas psicológicas y míticas de Irigaray para el matriarcado es si es elitista, y por lo tanto, en su propia forma, un debilitamiento de una política feminista, separando a las mujeres entre sí por la clase... Simone de Beauvoir, por ejemplo... ha sugerido que la *écriture féminine* es una forma inapropiada de hacer el trabajo político feminista, que se lograría más eficazmente utilizando el lenguaje de todos, el lenguaje ordinario... No encontré a nadie, hasta un año después de su publicación, que hubiera sido capaz de leer *Amante marine* con sus complejas alusiones literarias... ¿cuál es entonces la fuerza política de un estilo de escritura inaccesible para todos, excepto para los altamente formados académicamente? (Whitford, 2002 [1989], p. 106)<sup>50</sup>

Sobre la acusación de elitismo, la misma Irigaray se ha referido de forma contundente:

El amor, la vida e incluso la verdad son frecuentemente mejor comprendidos por los niños y por las personas un poco ingenuas culturalmente que por los intelectuales, los sabios, que tienen una posición adquirida a defender. Sin forzosamente comprender el contexto filosófico de ciertas palabras -irreductible, indirectión, apropiación, etc.- su atención se asiste por el deseo que permite intuir el sentido de las palabras que forman parte también de lo cotidiano [...] Considerar a los no intelectuales como incapaces de cultura, como si tuvieran necesidad de un discurso estándar, predigerido, es un error grave.

Ello puede llevar a aberraciones totalitarias. La capacidad de pensar de los ciudadanos es lo que pone obstáculos a tales peligros: no solamente rumiar el pasado sino construir, de manera positiva y crítica, un futuro más justo y más feliz<sup>51</sup>. (citado por Fuster y Birulés, 2010, p. 16)

Una de las consecuencias de que esta vertiente de la crítica angloamericana identifique simplistamente el *French Feminism*, con el MLF, la *écriture féminine* y el feminismo de la diferencia es que “tiende a hacer que su obra parezca poco más que un manifiesto heroico e inspirador, pero en última instancia bastante utópico” (Whitford, 1991, p. 10). En relación al MLF, Moses señala que, debido a la escasez de otras referencias, en Norteamérica “los lectores podrían perfectamente concluir, con base en la yuxtaposición de escritoras francesas y el MLF, que las feministas activistas francesas eran todas novelistas, filósofas o críticas” (Moses, 1998, p. 253). Nuevamente, el problema es considerar superficialmente lo que se ha dado en llamar *écriture féminine*, como señala Segarra.

Todavía hoy, muchas personas entienden la *écriture féminine*, traducida entonces por “escritura femenina” en español, como aquella producida por las mujeres en general, implicando, pues, que el sexo o el género de quien escribe determina un tipo de estilo determinado y la preferencia por temáticas propias a la experiencia de las mujeres y no compartibles con los hombres, como puede ser la relación madre-hija, la vivencia de la maternidad en general, la sexualidad también “femenina”, la domesticidad y un largo etcétera. En cuanto al estilo que sería propiamente “femenino”, se ha descrito de modos

---

<sup>50</sup> La misma crítica se encuentra en Toril Moi (Moi, 2017 [1988], p. 127).

<sup>51</sup> La cita corresponde a Irigaray (1999).

distintos, pero por regla general se lo caracteriza por su uso frecuentemente ilógico de la sintaxis, por la abundancia de silencios o interrupciones, por su inventividad léxica, calificándolo a veces de “escritura del cuerpo”, pues supuestamente se basaría en los ritmos del cuerpo... de las mujeres. (Segarra, 2021, p. 87)

Por supuesto, esto es una reducción de un gesto más amplio y no sistemático a lo largo de la historia. La correlación entre *écriture féminine* y una supuesta sensibilidad femenina hacia la belleza, la delicadeza o su supuesta conexión esencial con la naturaleza, atrasan los debates y exponen las demandas femeninas a las fauces del mercado, atento siempre a capitalizar aquello que puede convertirse fácilmente en mercancía. Sin duda, los detalles de esta polémica son extensos y su profundización está fuera de los objetivos de esta investigación. Sin embargo, me parece importante señalar estos equívocos puesto que ahondan la dificultad de acceder a una obra como la de Luce Irigaray y, por supuesto, la de Kristeva y Cixous, si fuera el caso (o de cualquier otra pensadora). Al respecto, comparto la opinión de Marta Segarra (2003; 2021) sobre la categoría del *French Feminism*, quien sostiene que “hoy día esta denominación restrictiva no tiene curso” (Segarra, 2021, p. 87). Desde mi punto de vista, hoy día la etiqueta solo sirve para ser criticada y declinada en tanto que error categorial e histórico.

Sobre la relación específica de Irigaray con el MLF y el feminismo como categoría de identificación, son bastante elocuentes sus propias palabras. En 1975, expresa su opinión sobre los movimientos de mujeres en estos términos:

Cuando los movimientos de mujeres ponen en tela de juicio las formas y la naturaleza de la vida política, el juego actual de los poderes y de las relaciones de fuerza, trabajan efectivamente para una modificación del estatuto de la mujer. En cambio, cuando esos mismos movimientos apuntan a una mera inversión en la titularidad del poder, dejando intacta la estructura de éste, entonces vuelven a someterse, lo quieran o no, a un orden falocrático. Un gesto que, por supuesto, es preciso denunciar y con mayor firmeza si cabe en la medida en que puede constituir una explotación más sutilmente disfrazada de las mujeres. Juega, en efecto, con la siguiente ingenuidad: bastaría con ser mujer para estar fuera del poder fálico. (Irigaray, 2007 [1975])

En el contexto de la publicación de *Speculum* (1974) y *Ce sexe qui n'est pas* (1977), la filósofa considera que la práctica política es de cabo a rabo una práctica masculina. Al mismo tiempo, reconoce las conquistas de los movimientos de las mujeres que colaboran generando las condiciones para el estatus de la mujer en la sociedad actual se transforme. La liberalización de los anticonceptivos y del aborto, son avances significativos, especialmente, porque enfrentan en la arena práctica la extendida identificación de la mujer con su función materno-reproductora (Irigaray, 2009c). Estas ganancias están

relacionadas, para ella, con el hecho de que los movimientos de las mujeres han “elaborado algo del lado de lo «femenino» y de lo que serían las mujeres-entre-ellas” (Irigaray, 2009c, p. 95). Sin embargo, en 1977 considera que este quehacer es todavía “marginal”, en el sentido en que muchas veces esos movimientos se mantienen deliberadamente por fuera de las instituciones, “posición” que se explica

por las dificultades que encuentran las mujeres para ser escuchadas en lugares ya determinados en y por una sociedad que las ha utilizado y a la vez las ha excluido, y que sobre todo continúa ignorando la especificidad de sus «reivindicaciones» al mismo tiempo que recupera algunos de sus temas e incluso eslóganes (Irigaray, 2009c, p. 95).

Irigaray sostendrá a lo largo de los años su postura crítica ante la posibilidad de que los movimientos de las mujeres apuesten simplemente por una inversión en los roles del poder tradicional. Entrevistada en 1988, me parece que lanza una de sus declaraciones más lúcidas al respecto, y que conviene tener en cuenta a lo largo de todo este trabajo:

La palabra feminismo no me gusta mucho [...] tengo intención de abandonarla precisamente porque está formada sobre el mismo modelo que otras grandes palabras de la cultura que nos oprime... prefiero hablar de “luchas de las mujeres” [...] desde 1970 me niego a dejarme encerrar en uno solo de los grupos de los movimientos de liberación de las mujeres, sobre todo si el grupo se deja seducir por el ejercicio del poder, si pretende determinar la Verdad de lo femenino, legislando sobre el hecho de ser mujer y acusando a las mujeres que tuvieran objetivos inmediatos distintos [...] la lucha de las mujeres no debe ser *por* el poder sino *contra* el poder [...] *pienso que es más importante sacar a relucir la explotación común de todas las mujeres y encontrar luchas que convengan a cada una de ellas, allá donde se encuentre, según su vivencia sexual, su país, su trabajo, su clase social, es decir según la forma de opresión que le resulte más inmediatamente insoportable [...]* En cualquier caso, creo que es esencial para las mujeres inventar entre sí nuevos sistemas de unión, nuevas formas de lucha o de reto... (como se cita en Buzzatti, 2002, p. 363)<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> La cursiva es mía. En una entrevista mucho posterior, sigue siendo crítica con la identificación al feminismo. Es interesante notar, en este sentido, su rechazo a cualquier “ismo”:

“GH: Usted se ha negado a pertenecer a una facción dentro del movimiento feminista pero sigue definiéndose como feminista. ¿Puede explicar por qué es importante para ti ser feminista y no, por ejemplo, “postfeminista”?

LI: ¿Dónde ha visto que me defina como “feminista”? Al contrario, he protestado muchas veces contra el hecho de que se me pueda llamar feminista. He repetido que no quiero pertenecer a ninguna categoría de “ismo”, ya sea feminismo, postfeminismo, postmodernismo, etc. Otras personas me designan como feminista, pero yo no. Tal vez porque estas palabras terminadas en “ismo” aluden a algo demasiado rígido y a la vez demasiado evanescente. La relación entre el fundamento y la manifestación no es la relación en la que me intereso. También me gustaría recordar que trabajo por la liberación de la mujer y, en general, de la humanidad. Y esto requiere que favorezcamos la singularidad con respecto a todo tipo de greguerías que, en mi opinión, presuponen las palabras terminadas en “ismo”. (Howie e Irigaray, 2007, p. 283).

#### **d. Lógicas del *othering* y lógicas del *saming*.**

Quisiera recorrer ahora algunos aspectos de lo que se denomina el feminismo de la diferencia sexual, aunque el término de diferencia sexual, en el pensamiento de Irigaray, lo trabajaré más especialmente en el apartado siguiente. Lo primero que habría que decir es que se trata de una expresión mucho más amplia, diversa, cuyos efectos teórico-prácticos también son variados y tienen que ver bastante con el contexto de enunciación en el que se inscriben. Bajo este apellido se reúne una gama heterogénea de autoras, con militancias y proveniencias geográficas distintas, aunque suele identificar más comúnmente desarrollos que se dan en el entorno francés e italiano de la década de los setenta (no exclusivamente). Un hilo común entre ellas es que critican la idea de igualdad en tanto que supone “la asimilación u homologación de las mujeres a un modelo masculino, prestando especial atención al sutil y persistente desplazamiento entre igualdad e identidad” (Piñero, 2010, p. 77). El punto de vista desde el que se piensa el feminismo tiene que ver, así, con identificar la insuficiencia y desventajas de un esquema teórico y práctico que señala buscar la igualación acrítica de las mujeres al estatus de sujeto en las sociedades patriarcales.

Es interesante el punto de vista de Rosi Braidotti (2015d [1994]), quien señala que la cuestión de la diferencia se ha vuelto crucial en el contexto europeo en el que ella desarrolla su pensamiento. En efecto, ella habla desde el renovado énfasis por la identidad común de Europa, en medio del paradójico contexto de la globalización y la fragmentación simultánea. En términos políticos, la “diferencia” como concepto participó en el germen de los fascismos europeos, y es colonizado “por modos de pensamiento jerárquicos y excluyentes (Braidotti, 2015d [1994], p. 89)

En la historia europea de la filosofía, la “diferencia” es un concepto central en la medida en que ha operado siempre valiéndose de oposiciones dualistas que crean subcategorías de otredad o “diferente de”. Tomando en cuenta que en esta historia la “diferencia” se fundamentó siempre en relaciones de dominación y exclusión, “ser diferente de” llegó a significar “ser menos que”, “valer menos que”. En consecuencia, la diferencia adquirió históricamente connotaciones esencialistas y letales, lo que a su vez construyó categorías enteras de seres descartables, igualmente humanos pero levemente más mortales que quienes no están estigmatizados como “diferentes” (Braidotti, 2015d [1994], p. 89)

Me parece que Braidotti expone aquí muy claramente la importancia de hacer un ejercicio crítico con la categoría de diferencia y lo importante que es para las perspectivas feministas, como intentaré mostrar a continuación. Por supuesto, no sólo es relevante para

el contexto europeo, sino también para el Latinoamericano y aquellas partes del mundo que son colonizadas y explotadas en función de su diferencia, ya que Europa no sólo es un polo difusor de ideas y debates, sino también una buscada unidad identitaria que se comporta en base a una organización jerárquica de las diferencias a escala mundial.

En mi caso, ha sido útil encontrarme con la distinción de la diferencia sexual, porque delinea una cartografía existente y, sobre todo, pre-existente a mi propia llegada a los estudios sobre los temas de la teoría feminista, desde la filosofía. En otras palabras, creo que es necesaria en la medida en que muestra a cualquier persona que acceda a la investigación que hay un riquísimo, profundo y nutrido campo de estudios, debates y discusiones ya dadas y aún en actividad. En esta misma línea, se trata de experimentar la evidencia de cuán sesgados están nuestros programas de estudio<sup>53</sup>, y la necesidad de seguirle la pista al trabajo de profesoras, investigadoras, colegas, y compañeras que han fisurado, antes que una y con un mundo de dificultades, la estructura de saber-poder que atraviesa la producción de conocimiento.

Por supuesto, como ya he dicho, la desactivación de los engranajes de saber-poder va muchas veces en simultáneo con la expresión fresca y sana de sus dinámicas. Es así como el feminismo de la diferencia sexual es una denominación que también ha ido en detrimento de la comprensión de quienes se asocian a ella. Así también, ha servido para situar a las pensadoras que la representan en una suerte de trinchera teórica, detentando posturas irreconciliables que poco aportan a la comprensión de sus trabajos. En este sentido, me interesa mostrar cuándo esta categorización va en detrimento del pensamiento de las autoras: por ejemplo, al ser usada para dar saltos argumentativos injustificados, cuando se confrontan las posturas de uno u otro bando, o cuando sirve para armar rápidas alianzas teóricas a posteriori, que jerarquizan los aportes de cada cual.

---

<sup>53</sup> Núria Sara Miras (2023) relata con elocuencia cómo ocurre esto en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. No sería extraño que su experiencia sea representativa de lo que ocurre en los programas de Filosofía de muchas otras universidades: “cuando, como responsable de Igualdad de mi Facultad, en el curso 2016-2017 me puse a contar cuántas horas dedicaba el alumnado a leer obras de mujeres filósofas, el resultado fue muy decepcionante. De las seis mil horas de las que se compone el actual grado de Filosofía, repartidas entre clases presenciales y trabajo autónomos y de acuerdo con los planes docentes disponibles, cada estudiante había dedicado una media de entre diez y veinte horas a leer la obra de una filósofa en todo el grado de Filosofía. Y era perfectamente posible haberse graduado sin haber leído ninguna” (Miras Boronat, 2023, p. 15).

En ese sentido, cabe señalar una especie de irritación de una parte de la escena intelectual que recibe las ideas de las ‘feministas de la diferencia’ en la década de los setenta y ochenta, reprochándoles el haber criticado duramente u omitido referencia alguna a su predecesora, Simone de Beauvoir, reconocida como pionera del feminismo de la igualdad. Quisiera citar como ejemplo un fragmento de François Dossé que, al abordar el pensamiento feminista post mayo del 68 en *La saga des intellectuels* (2018) se sirve, al mismo tiempo, de las categorías del *French Feminism*, la *écriture féminine* y del feminismo de la diferencia para describir una época y clima intelectual y militante, sacando terribles conclusiones cuando le toca hablar de Irigaray. En primer lugar, dice:

asociadas, en su modo de expresión femenina, a lo que se llama en Estados Unidos la Teoría Francesa, es decir, el pensamiento de Barthes, Derrida, Foucault, Lacan..., estas tres figuras prolíficas del feminismo francés, en ruptura con el igualitarismo de la generación anterior, insisten en la diferenciación femenina. Esta nueva generación generalmente guarda silencio sobre la contribución de Simone de Beauvoir o la critica severamente. (Dossé, 2018, p. 102)

A continuación, señala el caso de Cixous, quien publica en L’Arc, *Le rire de la méduse* (1975), artículo que defendería la idea de una escritura específica para las mujeres, pero que no hace ninguna alusión a Simone de Beauvoir, omisión que considera aún más significativa pues el texto tiene lugar en un número dedicado a “la compañera de Sartre”. Luego, es el turno de Irigaray:

Luce Irigaray también practica la evasión de Simone de Beauvoir, no mencionando en ninguna parte de *Speculum* su papel de pionera. Por otro lado, *estigmatiza* el falocratismo de Freud, que solo ve en la niña a un hombre pequeño que solo puede convertirse en mujer como hombre disminuido, con un pene atrofiado: “Más envidioso y celoso, porque menos dotado. Sin atracción por los intereses sociales compartidos por los hombres. Un hombre pequeño que no tendría más deseo que ser, o seguir siendo, un hombre”<sup>54</sup>. El *devenir femme*, según Freud, sería el reconocimiento de la atrofia fálica. ¡Para Luce Irigaray, el feminismo beauvoiriano tiene como objetivo suprimir la diferencia de sexos y, como tal, se inscribe en un enfoque casi criminal asimilable a la preparación de un nuevo holocausto! “Querer eliminar la diferencia sexual es llamar a un genocidio más radical que cualquier cosa que pueda haber existido como destrucción en la historia”<sup>55</sup>. ¡Beauvoir, peor que Goebbels! (Dosse, 2018, p. 102)

Por supuesto, no sería gran cosa que un intelectual varón diga que Irigaray ‘estigmatiza’ a Freud. Pero, a partir de allí, comparar el devenir mujer freudiano con el sintagma

---

<sup>54</sup> Dossé refiere a *Speculum. De l’autre femme*, (Irigaray, 1974, p. 26)

<sup>55</sup> En la versión consultada, esta cita aparece referida en *Speculum* (p. 13). Después de ir al texto referido y no encontrar la cita, a cabo de unos días, me encontré con que la referencia que cita Dossé es de Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, (1994, p. 10).

beauvoriano *no se nace mujer: se llega a serlo*, para luego sostener que, según Irigaray, Simone de Beauvoir aboga por la eliminación de la diferencia de los sexos, y concluir que es peor que Goebbels, es un injustificado e irresponsable salto teórico que pervierte cualquier intento por leerla(s). Por lo demás, no creo que las pensadoras que se movían en el ámbito francés (de las mencionadas, sólo Cixous es ‘francesa’, pero nacida en Argelia) desconocieran el rol pionero de de Beauvoir. Efectivamente, lo reconocen porque lo pueden discutir, nutrir, etc. Así también, los objetivos de *Speculum*, como se verá más adelante, no se inscriben en una discusión directa y frontal con los presupuestos feministas que le preceden, sino con las implicancias de una cultura vertebrada por la indiferencia sexual y los valores que la sostienen.

En esta línea, sabemos, por la propia Irigaray, que ella envió un ejemplar a Simone, sin recibir respuesta. Obviamente, esto tampoco nos autoriza, sin más, para leerlas como rivales teóricas. Comparto en extenso lo que Irigaray señala respecto de este tema, varios años después, en *Je, tu, nous* (1990).

Por mi parte, aunque fui lectora de *El segundo sexo*, nunca estuve cerca de Simone de Beauvoir. ¿Por qué razón? ¿Por la distancia generacional? No sólo, ella frecuentó a mujeres jóvenes. No, el problema no radicó ahí. Existen ciertas diferencias importantes entre nuestras posiciones que yo esperaba ver superadas en el plano de la amistad y de la asistencia recíproca. En realidad, no fue así. A mi envío de *Speculum*, que le mandé como quien se dirige a una hermana mayor, Simone de Beauvoir no respondió jamás. Su actitud me entristeció; había buscado en ella una lectora atenta e inteligente, una hermana que me apoyara en las dificultades universitarias e institucionales que precisamente me causó aquel libro. Mas ¡ay!, mi esperanza se vio frustrada. El único gesto de Simone de Beauvoir consistió en pedirme datos sobre *Le langage des déments* cuando ella se dedicaba a escribir acerca de la vejez. No se cruzó entre nosotras una sola palabra que tuviera que ver con la liberación de las mujeres.

¿Cómo entender, una vez más, el mantenimiento de esta distancia entre dos mujeres que habían podido, y debido, trabajar juntas? Dejando a un lado el hecho de que yo encontré en las instituciones universitarias los problemas que ya habían experimentado, por ejemplo, las feministas americanas, problemas siempre ajenos a Simone de Beauvoir y que, por tanto, ella nunca pudo comprender, existen ciertos motivos que explican sus reticencias. Simone de Beauvoir y Jean Paul-Sartre se resistieron siempre al psicoanálisis. Yo poseo una formación analítica que es importante a la hora de reflexionar sobre la identidad sexual (incluso a pesar de las teorías y prácticas existentes). Tengo, además, una cultura filosófica en la que se asienta el psicoanálisis como una etapa en la comprensión del devenir de la conciencia y de la Historia, sobre todo en sus determinaciones sexuadas.

Ambas formaciones han conducido mi reflexión sobre la liberación femenina por derroteros distintos a los de la búsqueda de la igualdad entre los sexos. Ello no me ha impedido sumarme a las manifestaciones públicas por el logro de tal o cual derecho para las mujeres y promoverlas: el derecho a la contracepción, al aborto, a la asistencia jurídica en los casos de violencia pública o privada, a la libertad de expresión, etc.; manifestaciones que, por lo general, realizaban las feministas, aun cuando implicaban un derecho a la diferencias.

Ahora bien, para conducir tales luchas más allá de la mera reivindicación, para que desemboquen en el reconocimiento de derechos sexuados equivalentes (aunque forzosamente diferentes) ante la ley, hay que permitir a las mujeres -y también a las parejas- el acceso a una nueva identidad. Las mujeres no podrán disfrutar de esos derechos hasta que no reconozcan su valía en ser mujeres y no únicamente madres. Son siglos de valores socio-culturales los que hay que revisar y transformar, empezando por las mujeres mismas”. (Irigaray, 1992b, pp. 7-9)

Más allá de este impasse, me interesa señalar el punto de vista que Naomi Schor vierte en *Cet essentialisme qui n' (en) est pas un* (1993) cuando relaciona a ambas pensadoras:

El acceso de las mujeres a la subjetividad es la preocupación central de dos de las teóricas francesas más importantes del siglo XX: Simone de Beauvoir y Luce Irigaray. A pesar de sus posiciones radicalmente opuestas, ambas comparten una convicción fundamental: bajo el orden social llamado patriarcado, el sujeto es exclusivamente masculino: masculinidad y subjetividad son dos nociones que designan un mismo objeto. (Schor, 1993)

La común preocupación del acceso de la mujer a la subjetividad es quizás el hilo más fuerte que las une, la réplica de una pregunta filosófica que remece al siglo en el que viven. Es posible entonces sostener que ambas autoras son interpeladas con la misma fuerza por la cuestión de la subjetividad, y ambas critican la estructural e histórica coincidencia entre el punto de vista masculino y el punto de vista general “humano”. La filósofa feminista e ilustrada española Celia Amorós habla de “insidioso solapamiento” para denominar a este universalismo fraudulento donde un particular, lo masculino, se arroga la universalidad del género humano<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Las dos premisas de las que parte Simone de Beauvoir están planteadas, según Amorós, en términos de oposición entre diferencia sexual y género humano. “Este solapamiento es susceptible de diversas interpretaciones. Una de ellas, la de la propia Beauvoir, tendría como sus premisas básicas: en primer lugar, la de que existe lo genéricamente humano, es decir, la afirmación de que existen, o, más bien, deberían existir, amplias zonas neutras en la vida humana en las que la diferencia sexual no debería ser considerada pertinente. En segundo lugar, que lo genéricamente humano, por así decirlo, le viene grande a lo masculino que se lo apropia en exclusiva, justamente porque no es intrínsecamente masculino sino, como su nombre indica -y a la abstracción que se expresa en el nombre le corresponde un correlato real-, genéricamente humano. Luego las mujeres deben reclamar su parte en lo que se les ha usurpado y apropiarse lo genéricamente humano en sus propios términos” (Amorós, 2000, p. 70). Amorós señala que la solución de esta ecuación tiene dos vertientes. Una, es que la puesta en crisis de esta universalidad sustitutoria requiere de un examen de la particularidad en cuestión, que se apropia fraudulentamente del universal, y entonces necesita ser denunciada por impostora y arrogante. Esta es la crítica del androcentrismo. Pero, según ella, esta vertiente “va en un sentido distinto al de la lógica de la vindicación” (Amorós, 2000, p. 70). Aunque es complementaria, sostiene que “por muy comprensibles razones, le es posterior en el tiempo” a la vía vindicativa. Es decir, que quienes están en la posición de exclusión y de opresión, les urge más el ingreso al universal y rescatar las prendas arrebatadas, que “hacer el minucioso y sutil examen crítico de las marcas que en esas mismas prendas han quedado del usurpador y que las constituyen en cuerpo del delito” (Amorós, 2000, p. 70).

Por otra parte, ambas declaran partir sus análisis desde su posición de mujeres y, ciertamente, lo que eso significa en las sociedades contemporáneas, es decir, un lugar de exclusión.

Simone de Beauvoir parte de un análisis de la experiencia vivida, la de “ser mujer”, donde descubre que habita un mundo que le es ajeno, el mundo masculino. En *El Segundo sexo*, que escribió entre 1948-49, comienza interrogando esta experiencia vivida en un gesto de “suspensión del sentido común y el sano juicio”, como destaca Alejandra Castillo, preguntándose ¿acaso hay mujeres?<sup>57</sup> La radical suspensión del sentido común acerca de lo que es ser mujer es el gesto profundo en el que Beauvoir inaugura la cuestión del sujeto y la mujer. Dentro de sus descubrimientos más importantes estaría el hecho de que “la feminidad es una construcción cultural al servicio de los poderes opresivos del patriarcado” (Schor, 1993).

Cito en extenso un fragmento que resume muy claramente el paisaje filosófico en el que la Simone de Beauvoir se hace estas preguntas:

La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación de la existencia en un «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente; si se le inflige, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos, se trata de un mal absoluto. Todo individuo que se preocupe por justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse. Ahora bien, lo que define de forma singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad [lo Otro]; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será permanentemente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano dentro de la condición femenina? ¿Qué caminos se le abren? ¿Cuáles conducen a un callejón sin salida? ¿Cómo recuperar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Las puede superar? Son las preguntas fundamentales que quisiéramos dilucidar. Lo que viene a ser que, si nos interesamos por las oportunidades del individuo, no definiremos esas oportunidades en términos de felicidad, sino de libertad (De Beauvoir, 2015, p. 63)

---

<sup>57</sup> “¿Cómo puede Beauvoir, una mujer, dudar de la existencia de las mujeres? ¿No avanza su pregunta peligrosamente hacia la contradicción performativa? ¿Cómo ser mujer y luego cuestionarse la existencia de las “mujeres”?” (Castillo, 2017, p. 53).

Como dejan ver sus propias palabras, sus reflexiones están inscritas en el proyecto existencialista sartreano, en el que el sujeto, bajo la lógica de la dialéctica hegeliana, se ve inmerso en un movimiento constante de negación de lo dado, inscrito en una lucha a muerte con un “no-yo”, representados por el entorno y el Otro (con mayúscula). *No se nace mujer, se hace*, es el sintagma que señala que la feminidad se impone como destino a un cuerpo que, tomando la parte por el todo, es asumido como naturaleza (en oposición a la cultura). Así, en la narrativa de la emancipación de Beauvoir, la liberación para las mujeres consiste en salir de la oscura cueva de la inmanencia hacia "la luz de la trascendencia".

Braidotti sostiene que de Beauvoir instaaura el momento fundacional de la historia feminista, en “la afirmación de un lazo entre todas las mujeres, de una relación entre ellas que existe en la medida en que comparten la misma categoría de diferencia entendida como negativa” (Braidotti, 2015a [1991], p. 14). El patriarcado es, en este sentido, un sistema que organiza la diferencia u “otredad” en dualidades opuestas, en la que una de ellas corporiza la negatividad, y la otra, el ‘uno’ del sexo masculino, “único poseedor de subjetividad” (Braidotti, 2015a [1991]). El costo de este esquema para los hombres es “en cierta medida, la pérdida de su corporización o incardinamiento” (Braidotti, 2015c [1993], p. 135), y para las mujeres, significa un confinamiento a la inmanencia y al cuerpo, o a ser representadas sobrecorporizadamente.

Al enfatizar la construcción cultural y social de las diferencias entre los sexos, el análisis de Simone de Beauvoir pone de relieve la importancia de la sexualidad humana como localización del poder. Así mismo, distingue las instituciones de la familia y de la heterosexualidad procreadora como los principales sitios de regulación y poder en lo referente a la identidad sexual (Braidotti, 2015c [1993], p. 135)

Por supuesto, este mecanismo de descalificación de la noción de Mujer opera en “las áreas cruciales de la vida cívica”, por lo que las feministas, a partir de los análisis beauvorianos, pueden situar “el tema de la subjetividad en el marco de las cuestiones relativas a los derechos y a la autoridad, es decir, al poder” (Braidotti, 2015a [1991], p. 15). La conexión entre política y epistemología se hace entonces evidente.

En lo expuesto, también queda en evidencia que, aunque la pregunta por la subjetividad es común entre de Beauvoir e Irigaray, es decir, el paso de la mujer del lugar de objeto al lugar de sujeto, no lo es, en cambio, el concepto que ambas manejan sobre el sujeto y el par inmanencia/trascendencia. En tanto que la agencia, la capacidad de acción, es lo que

caracteriza al sujeto beauvoriano, este se relaciona con la trascendencia como su objetivo a cumplir, así como la conquista de los privilegios que tradicionalmente corresponden a esta posición<sup>58</sup>.

En este gesto, sin embargo, no deja de reforzarse la tradicional correlación inmanencia-pasividad como atributo de la mujer (Schor, 1994), por lo que es difícil diseñar desde la especificidad de esta experiencia algún rasgo emancipatorio. Esto, para Irigaray, es una postura que va a implicar un retorno al sujeto único, históricamente masculino.

Como un aspecto bastante presente en el pensamiento contemporáneo, Irigaray señala que desde fines del siglo XIX se ha considerado mucho más la cuestión del *otro*: “el sujeto filosófico, de aquí en más un sujeto sociológico, se volvió un poco menos imperialista, reconociendo que existen identidades diferentes de la suya: los niños, los locos, los «salvajes», los trabajadores, por ejemplo” (Irigaray, 2009 [1995]). No obstante, los rasgos del modelo fundamental de lo humano seguían insistiendo en lo “uno, único, históricamente masculino, el del hombre occidental adulto, racional, competente” (Irigaray, 2009 [1995]). Así, lo múltiple de la diversidad quedaba aun subordinada a lo *uno*. La subjetividad diferente “se mide en términos de una subjetividad ideal y en función de sus inadecuaciones con respecto al ideal: la edad, el sexo, la raza, la cultura, etc.” (Irigaray, 2009 [1995]). En términos políticos, Irigaray sostiene además que esa idealidad corresponde con la del líder político, “el único capaz de gobernar ciudadanos más o menos a la altura de su identidad humana, más o menos civiles” (Irigaray, 2009 [1995]) Desde este punto de vista, dice, se entiende que de Beauvoir recuse el lugar de alteridad designado a la mujer: “no queriendo ser “segunda” con respecto al sujeto masculino, ella pedía, como un principio de subjetividad, ser igual al hombre, ser lo mismo que o similar a él” (Irigaray, 2009 [1995])

Retomando lo que sostiene Schor, el sujeto irigariano “guarda poca semejanza con el sujeto soberano y orientado a objetivos de la filosofía existencialista. Para Irigaray —y este cambio es crucial— el principal atributo del sujeto no es la actividad, sino el

---

<sup>58</sup> Por su puesto, este cometido para la mujer está, desde el vamos, obstaculizado: “La acción de la mujer parece estar limitada por un orden que la constituye paso a paso, ese orden es la “feminidad” que una y otra vez la describe como un continente oscuro, como pura alteridad. Llegar a ser mujer implica, en este sentido, asumir un orden de dominio que se presenta, paradójicamente, como el propio orden de las mujeres. He ahí la cuadratura del círculo de la filosofía existencial, he ahí el feminismo de Beauvoir” (Castillo, 2017, p. 40).

lenguaje” (Schor, 1993, p.). O, dicho de otra manera, el *homo faber* cede su lugar al *homo parlans*. Así, lo que le preocupa a la filósofa es que el “yo” que habla es monopolizado por el hombre: “que las mujeres accedan a la subjetividad significa claramente que se convierten en sujetos hablantes por derecho propio” (Schor, 1993), lo que significa no hablar en la lengua neutra del universal.

Me interesa dejar señalada la distinción que ella hace (Schor, 1993) en términos de los mecanismos que cada autora describe. En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir expone la lógica del *othering*, es decir, el acto por el cual el patriarcado pone a la mujer en el lugar de Otro absoluto, atribuyendo “al otro cosificado una diferencia para legitimar su opresión”: la alteridad es la negatividad. Por su parte, el proyecto de Irigaray resulta ser opuesto al beauvoriano, “pero debe considerarse como su corolario necesario”, pues ella expone críticamente el mecanismo o la lógica del *saming* (Schor, 1993), que es la acción de imponer al otro el estatus de lo mismo, negando “al otro cosificado el derecho a su diferencia”, para someterlo al dictado de la especularidad fálica: “si el “othering” supone que el otro es conocible, el “saming” excluye desde el principio cualquier conocimiento del otro en su alteridad” (Schor, 1993). En tanto que ambas lógicas son cómplices de la opresión y exclusión de las mujeres del orden dominante, es necesario exponer los mecanismos de ambos procesos. Sin embargo,

hasta ahora, la articulación de estos dos proyectos se ha revelado como una tarea insuperable para las teóricas feministas, pues así como el análisis de Beauvoir excluye desde el principio toda teorización de la diferencia o más bien -y esta distinción es crucial- de la diferencia como positividad, Irigaray se muestra incapaz de no teorizar la diferencia, es decir, la diferencia como positividad (Schor, 1993)

En otras palabras, resulta igual de deshonesto el reprochar a Beauvoir que promueva la pérdida de la diferencia entre hombres y mujeres como criticar a Irigaray por suscitar e incluso teorizar esta diferencia. En Irigaray, la puesta en crisis de la lógica especular del *saming* provoca la necesidad de tematizar en positivo la diferencia. Por eso, ella no duda en declarar que, respecto de la cuestión de la otredad, su propuesta es, de algún modo, el inverso de lo que dice de Beauvoir:

En lugar de decir, “yo no quiero ser lo otro del sujeto masculino y, a fin de evitar ser lo otro, exijo ser su igual”, digo: “La cuestión del otro ha sido pobremente formulada en la tradición occidental, pues el otro es siempre visto como el otro de lo mismo, el otro del sujeto mismo, más que un otro sujeto [*un autre sujet*], irreductible al sujeto masculino y de una dignidad equivalente”. (Irigaray, 2009 [1995])

De esta forma pensar a la mujer como *lo otro de lo otro*, como se propone Irigaray, supone una diferenciación importante entre el modo en que se va a considerar la trascendencia y el carácter irreductible de la experiencia *de al menos dos sujetos*, con mundos-historias específicas pero vinculables. Una forma también de pensar la inconmensurabilidad:

No utilizo la palabra "el Otro" para referirme a la mujer. Considero que es importante mantener la diferencia entre trascendencia vertical y trascendencia horizontal, y mantener la mayúscula para designar la trascendencia vertical. En cierto modo, lo mismo absoluto y perfecto: lo Mismo. Mi interpretación de la mujer como otra difiere de la de Simone de Beauvoir. Según ella, la mujer es la segunda con respecto al hombre. Simone de Beauvoir se mantiene en una cultura de un solo sujeto con respecto al cual los otros son cuantitativamente diferentes. Mi idea de la alteridad es más radical. La diferencia ahora es cualitativa, y el negativo no se utiliza para comparar dos sujetos: mantiene la dualidad de los sujetos y de sus mundos. Esto requiere entrar en otra lógica, como afirmo en *Speculum*. Los malentendidos sobre mi obra dan testimonio de la dificultad de realizar el paso de una lógica a otra. (Irigaray y Howie, 2008, p. 76)

## II.2 Diferencia sexual, diferencia sexuada. *Factum* y horizonte utópico

En varias oportunidades Irigaray se ha referido a lo que sería su proyecto como una trayectoria de, al menos, tres etapas. El siguiente fragmento corresponde a una entrevista del 2006 realizada por Elizabeth Grosz:

No considero que la trayectoria de mi pensamiento sea como usted sugiere. Diría más bien que la primera parte de mi obra equivale a una crítica a la tradición occidental como construida por una única subjetividad, una masculina, que ha elaborado una lógica y un mundo según sus propias necesidades.

En la segunda parte, trato de indicar las mediaciones que permiten que una subjetividad femenina emerja de la supuesta única y neutra subjetividad de la cultura occidental, y afirmarse como autónoma y capaz de un cultivo y una cultura propia.

La tercera parte de mi trabajo consiste en definir y hacer viables las formas en que la subjetividad masculina y la subjetividad femenina puedan coexistir, entrar en relación sin someter la una a la otra, y construir un mundo compartido por ambos con respeto a sus propios mundos. *Por supuesto, estas tres etapas o aspectos de mi pensamiento se entrelazan e interactúan.* (Irigaray y Grosz, 2008, p. 124)<sup>59</sup>

Si tratamos de situar *Speculum* y *Ce sexe qui n'en est pas un* en el corpus irigariano, habría que señalar que estas obras se desplazan sobre estos tres ámbitos. Asumiendo la tesis de la autora, en la cual se propone que estas etapas de su pensamiento interactúan entre sí, podríamos preguntar a los textos que las componen qué categorías debemos tener en cuenta para hacer que esta interacción funcione como una clave de lectura. Sería posible hacer una cartografía de su obra alrededor de las remisiones que hay de un ámbito

---

<sup>59</sup> La cursiva es mía.

a otro, ensayando distinciones y criterios según los énfasis y las etapas de su investigación.

Hay una discusión abierta, que comienza especialmente a partir de los años noventa, sobre la continuidad de la obra filosófica de Irigaray. Unas de las preocupaciones y críticas más generalizadas sobre el corpus irigariano apuntan a lo que se puede llamar su etapa media y tardía<sup>60</sup> pues, según se dice, denotan un giro de estilo que se teme sea un movimiento más conservador que disruptivo (Jones, 2011, p. 16). Sin ingresar en dicho debate, me interesa, más bien, hacer el esfuerzo de seguir las palabras de la autora y explorar la posibilidad de leer esta continuidad como un juego, que nos permita entrar y salir de los textos de su primera etapa, con la ductilidad que supone un ejercicio de reflexión en proceso.

Tomando como ejemplo una entrevista en que se le pregunta por el lugar que tiene la justicia en el conjunto de sus reflexiones, Irigaray sostiene que “no existe ruptura alguna entre mis primeros textos y los últimos, en particular sobre este asunto” (Irigaray, 1992b, p. 80). Asumiendo sus palabras, tendríamos que poder descubrir en *Speculum* y *Ce sexe...*, entre otras cosas, la pregunta por la justicia y el derecho. Como se irá viendo, ella va a plantear un concepto de justicia como aquello que debe garantizar la dignidad humana, lo que significa, ante todo, el respeto a la diferencia: “justicia no es igualdad, sino equilibrio y espacio-tiempo para “dejar al otro su libertad y su sexo” (Fuster y Birulés, 2010, p. 21). Como sostiene la propia autora,

*ello quiere decir un derecho que valore las diferencias. Los sujetos no son idénticos ni iguales, y no conviene que lo sean. Particularmente, en el caso de los sexos. Se impone, por tanto, comprender y modificar los instrumentos socio-culturales que regulan los derechos subjetivos y objetivos. Una justicia social, claramente sexual, no puede realizarse sin transformaciones en las leyes de la lengua y de los conceptos de verdad y valor que organizan el orden social (Irigaray, 1992b, p. 19)*

Traigo por un momento la cuestión de la justicia para mostrar que, si interpretamos su obra bajo la clave de lectura de la interacción de sus elementos críticos y constructivos,

---

<sup>60</sup> Jones se refiere a esto de la siguiente forma: “La línea que separa los textos “intermedios” y “tardíos” de Irigaray es algo difusa, pero dado que Irigaray ofreció la taxonomía anteriormente citada en 1995, y que ya entonces hablaba de una “tercera” fase de su escritura que intentaría definir una ética y una relación entre dos sujetos diferentes, quizá podríamos considerar *To Be Two* (2001, orig. pub. italiano 1994), e incluso *I Love to You* como textos de transición que conducen a la “tercera” fase, en la medida en que cada uno de ellos trata temas clave de la “segunda” fase (lo elemental, el concepto de derechos sexuados), pero lo hace en el contexto de la cuestión de la relación entre dos sujetos sexualmente diferentes” (Jones 2011, p. 13 y ss). La taxonomía a la que se refiere Jones es la misma que presento al principio de este apartado. Ver también Cornell et al. (1998).

hay ciertos ejes que resulta útil enfatizar. Sin duda, el ámbito de la diferencia sexual es uno de los ejes articuladores de dicha interacción. Con el propósito de desvelar algunos aspectos cruciales de este eje, me parece que la distinción entre el concepto de diferencia sexual y lo que en sus declaraciones más recientes llama diferencia sexuada, puede contribuir a reconstruir este hilo conductor, así como a aclarar aquellas zonas de su pensamiento que parecen más opacas. Uno de los motivos que me llevan a hacer esta diferenciación es responder oblicuamente a las opiniones que consideran a Irigaray como representante de una postura esencialista. Me referiré muy brevemente a esta discusión, para luego dar paso a la distinción conceptual que me interesa trabajar.

#### **a. Breves notas sobre un (viejo) debate: el esencialismo**

El debate sobre el esencialismo tuvo lugar especialmente en los años setenta y ochenta, con derivas en la década posterior que hacen que, efectivamente, sea difícil delinear con claridad sus contornos. Ciertamente, está alimentado por la oposición que se empieza a generar en esos años entre “las “teóricas del género” de la tradición anglo-norteamericana y las “teóricas de la “diferencia sexual” pertenecientes a la tradición francesa y continental, por otro” (Braidotti, 2015c [1993], p. 131). En la década del ochenta, esta oposición lleva a una polémica estéril para muchas, pues lo que se empieza a argumentar es que la adopción de uno u otro marco está directamente relacionado con las connotaciones culturales, geográficas e históricas de los territorios donde la teoría feminista se asienta<sup>61</sup>. Así, el concepto de género, por ejemplo, es revisado y examinado por varias intelectuales (Scott, 1986; Haraway, 1991), pues se sabe que es un concepto amplio y cuya genealogía pasa primero por un uso en la biología y la lingüística, antes de ser propiamente un concepto feminista. Lo mismo ocurre con el concepto de ‘diferencia sexual’, cuyo empleo difícilmente se puede reducir a un contenido estándar: “si es cierto que la locución “diferencia sexual” tiene una historia intelectual particular en Francia, se trata precisamente de una historia, y ésta no tiene nada de homogénea” (Berger, 2015, p. 11). La expresión más reduccionista de este debate sería entonces la irreconciliable oposición entre el punto de vista del construccionismo social (implicancias sociohistóricas de la constitución del género) y el de la diferencia sexual (las

---

<sup>61</sup> Para el tratamiento de estas cuestiones, recomiendo los siguientes artículos en castellano: Agra, M. (2017) *Del sexo y del género: epistemología y política.*; Berger, A. (2015) *Los fines de un idioma o la “diferencia sexual*; Braidotti, R. (2015 [1993]), *Género y Posgénero: ¿el futuro de una ilusión?*

determinaciones simbólicas y lingüísticas de los sexos, o en su lectura más sesgada, la determinación del sexo por la biología)<sup>62</sup>.

El debate sobre el esencialismo incluye a varias autoras y se sitúa alrededor de diversas aristas. No me detendré mayormente en él, sino para señalar el contexto en el que se inscribe esta particular recepción de la obra de Irigaray. Como señala Alice Stone (2004)

identificar cualquier tema central dentro de la discusión feminista sobre el esencialismo es complicado, ya que esta discusión contiene una variedad desconcertante de hilos. Dada esta variedad, la noción de esencialismo en sí misma ha adquirido una amplia gama de significados para las feministas, lo que ha llevado a algunos comentaristas, como Gayatri Spivak, a concluir que "el esencialismo es una lengua suelta"<sup>63</sup>. (Stone, 2004, p. 137)

Para proponer un piso común, se puede aceptar la general consideración del esencialismo, dentro del contexto del feminismo, como

la creencia de que las mujeres tienen una esencia, que las mujeres tienen una especificidad que radica en uno o más atributos innatos que definen, al margen de las distinciones culturales y de los periodos históricos, su ser estable, en cuya ausencia dejan de ser clasificadas como mujeres (Schor, 1993)

Por la forma en cómo se ha desenvuelto el debate, Schor dice que el esencialismo actúa bajo la forma de un 'anatema', y lo compara con el papel que juega el revisionismo para el marxismo-leninismo, ya que es capaz de transportar, privilegiadamente, una ortodoxia política: "tomada en préstamo del respetable vocabulario de la filosofía, la palabra esencialismo está dotada, en el contexto del feminismo, del poder de silenciar, excomulgar y condenar al olvido" (Schor, 1993).

En los debates de los años setenta y ochenta, el esencialismo se identificaba más extendidamente con el esencialismo biológico, que considera a la mujer definida por sus rasgos esenciales anatómicos y sus funciones: "como la opinión de que todas las mujeres están constituidas como mujeres por su posesión de úteros, senos y capacidad de maternidad" (Stone, 2004, p. 139). En tanto estas cualidades habían servido de

---

<sup>62</sup> La entrevista que hace Judith Butler a Rosi Braidotti es una buena lectura sobre la envergadura de estas discusiones, sus malentendidos y las implicancias de las posturas (Braidotti y Butler 2015b [1994]).

<sup>63</sup> Para para hacerse una idea, Stone señala: "Al revisar la enorme cantidad de literatura sobre esta cuestión, Cressida Heyes ha destacado cuatro sentidos diferentes de "esencialismo", todos ellos criticados regularmente dentro de la discusión feminista: (1) esencialismo metafísico, la creencia en esencias reales (de los sexos) que existen independientemente de la construcción social; (2) esencialismo biológico, la creencia en esencias reales que son de carácter biológico; (3) esencialismo lingüístico, la creencia de que el término "mujer" tiene un significado fijo e invariante; y (4) el esencialismo metodológico, que abarca enfoques para estudiar la vida de las mujeres (o de los hombres) que presuponen la aplicabilidad del género como categoría general del análisis social" (2004, p. 387). Otra referencia a los modos de esencialismos existentes se encuentra en *Cet essentialisme qui n'(en) est pas un* de Naomi Schor (1993).

justificación para someter a la mujer a un lugar de subordinación, y pensando además la biología como algo estanco, los feminismos de esta época, y a partir de los desarrollos de Beauvoir, enfrentan este punto de vista. De ahí también se explica el hecho de que se enciendan las alarmas cuando la teoría tiende a “exaltar rasgos de lo femenino”, como se suele atribuir a las pensadoras de la diferencia sexual, más aún si esta reivindicación va ligada a menciones de lo anatómico, corpóreo, o cualquier otro rasgo que remita a esta esfera.

De esta manera, el debate empezó a girar entre posiciones que consideraban el ser mujer como producto de una construcción social, alineadas habitualmente en torno a la noción de género, y alrededor de posiciones que quieren romper con la representación tradicional de la mujer a través de la búsqueda de una especificidad de lo femenino. Sin embargo, estas posturas terminan expresando dos versiones extremas de esencialismo y generando un debate acalorado, pero bastante improductivo, especialmente al proponer una falsa oposición entre cultura y biología<sup>64</sup>.

Según Diana Fuss (1999 [1989]), las acusaciones de esencialismo hacia Irigaray empiezan a inicios de los ochenta, y son expuestas, especialmente, en dos artículos: el de Christine Fauré, "The Twilight of the Goddesses, or the Intellectual Crisis of French Feminism" que apareció en *Signs*, y el de Carolyn Burke, "Irigaray Through the Looking Glass" appeared in *Feminist Studies*. Luego, la polémica se extiende en el libro de Toril Moi, *Sexual/Textual Politics* (1985) y parece activarse, de distintas formas, cada vez que alguien hace una lectura descontextualizada de los textos de Irigaray, atendiendo especialmente a términos como naturaleza, especie, irreductibilidad, especificidad, tacto, cuerpo, labios, volumen, etc.

Para tener una idea, según Margareth Whitford (1989), en Gran Bretaña y en Estados Unidos hay al menos dos tendencias que leen a Irigaray como esencialista:

Una es que es una esencialista biológica, que proclama una feminidad dada biológicamente en la que la biología, de alguna manera poco clara, simplemente "constituye" la feminidad. La otra es la lectura lacaniana de Irigaray como "esencialista

---

<sup>64</sup> Para un ejemplo más contemporáneo de las indeseables posiciones dicotómicas de este debate, cito a Sara Ahmed, que en su intento por pensar las emociones, nos advierte: “He evitado colocarme en el debate sobre el determinismo biológico y el construccionismo cultural o social, porque plantear el debate en estos términos habría delimitado el campo al crear oposiciones falsas (alineando lo biológico con lo que es fijo, universal y dado, y lo cultural con lo que es temporal, relativo y construido). Argumentaría que las emociones involucran la materialización de los cuerpos y, por consiguiente, muestran la inestabilidad de "lo biológico" y "lo cultural" como maneras de entender el cuerpo” (Ahmed, 2015, p. 29).

psíquica", término acuñado por Lynne Segal. Esta lectura sostiene que Irigaray ha malinterpretado o tergiversado las implicaciones de las teorías de Lacan, que considera lo femenino como una libido preexistente, anterior al lenguaje, en la que se fundamentan las pulsiones femeninas específicas, planteando así dos libidos distintas: una masculina y otra femenina. Contra esta pseudo-Irigaray, se argumenta que Lacan ha demostrado que "no hay femenino fuera del lenguaje " y que Irigaray no ha captado la dimensión simbólica lacaniana y lo que significa para la construcción de la diferencia sexual. Hay una tercera lectura, que parece encontrarse sobre todo en el feminismo norteamericano, según la cual Irigaray celebra las relaciones entre mujeres en las que las identidades se funden y son indistintas. (Whitford, 2002 [1989], p. 107)

Por su parte, Elsa Drucaroff (2016) señala que

la deconstrucción de discursos centrales de Occidente que realiza Irigaray fue poco y mal leída; un feminismo que se reivindica de izquierda la desechó, para aferrarse a la noción de género (que a menudo diluye en la de clase), volviéndola de hecho una verdadera metafísica de la cultura que se niega a considerar que la no semiosis también es un factor que incide en lo femenino, porque si no, las mujeres quedamos reducidas únicamente a significados culturales y sostener esto es negar que la materia no semiótica participa en la existencia, es caer, se admita o no, en el idealismo y la metafísica. (Drucaroff, 2015, pp. 152-153)

En este sentido, continúa el argumento de Drucaroff, se ha dicho de Irigaray que es esencialista y apolítica por el lugar que le da al cuerpo, por un lado, y porque no ofrece propuestas políticas en términos de militancia tradicional. También se le acusa de relegar una vez más a las mujeres al lugar de irracionalidad, también de reactivar la fetichización del cuerpo. En esta misma línea, Naomi Schor (1993) dice: "pocas afirmaciones de Irigaray sobre la especificidad femenina han provocado tantas acusaciones virulentas de esencialismo como su "escandalosa" afirmación de que las mujeres gozan de una relación particular con los fluidos" (Schor, 1993). Al parecer, los textos que más reacciones generaron al respecto son *Ce sexe qui n'en est pas un* (1974)<sup>65</sup>, *Quand nos lèvres se parlent* (1976)<sup>66</sup> y *La "mecánica" des fluides* (1974)<sup>67</sup>. En ellos, la autora se permite experimentar a través de distintos recursos, como el ejercicio metonímico entre los labios vaginales y el *parler femme*, pretendiendo articular un goce femenino y una manera de hablar de él, al margen de la lógica falocéntrica y del imperio de lo mismo. Aquí, formula declaraciones como

El autoerotismo de la mujer es muy diferente al del hombre. Éste necesita un instrumento para tocarse: su mano, el sexo de la mujer, el lenguaje... Y esa autoafección exige un mínimo de actividad. La mujer, por su parte, se toca por sí misma y en sí misma sin la necesidad de una mediación, y antes de toda discriminación posible entre actividad y pasividad. La mujer "se toca" todo el tiempo, sin que además se la pueda prohibir hacerlo, porque su sexo está formado por dos labios que se besan constantemente. De esta suerte,

---

<sup>65</sup> *Ese sexo que no es uno* aparece originalmente en *Les cahiers du GRIF*, n°5 pp. 54-58.

<sup>66</sup> *Cuando nuestros labios se hablan* aparece originalmente en *Les cahiers du GRIF*, n°12 pp. 23-28.

<sup>67</sup> *La "mecánica" de los fluidos* aparece en *l'Arc*, n°38 pp. 49-55.

ella es en sí misma dos –pero no divisibles en un(o/as) –que se afectan. (Irigaray, 2009a [1974], pp. 17-18)

Tanto en este como en otros casos, conviene tener en cuenta, como señala Diana Fuss, que “la lectura que hace Irigaray del falomorfismo como una especie de isomorfismo no es tanto una lectura inadecuada como una visibilización de una de las metáforas dominantes del psicoanálisis postestructuralista” (Fuss, 1999 [1989], p. 90). Efectivamente, es Lacan quien erige al falo como un significante único y trascendental y también él, como se verá en el tercer capítulo, quien habla del goce de la mujer basándose ¡en una estatua de Santa Teresa hecha por Bernini ubicada en Roma! En este sentido, Irigaray recusará la lógica de lo visual, predominante en la historia del pensamiento occidental, en especial en el psicoanálisis, reactualizando la importancia del tacto como vector de conocimiento y autoafección. En ese contexto es que señala:

La mujer goza más con el tocar que con la mirada, y su entrada en una economía escópica dominante significa, de nuevo, una asignación a la pasividad: ella será el bello objeto de la mirada. [...]

Ese sexo que no se deja ver tampoco tiene forma propia. Y si la mujer goza precisamente de la incompletitud de su sexo, que hace que él se retoque indefinidamente, ese goce es negado por una civilización que privilegia el falomorfismo. [...] El *uno* de la forma, del individuo, del sexo, del nombre propio, del sentido propio... suplanta, separando y dividiendo ese tocar de *al menos dos* (labios) que mantiene a la mujer en contacto consigo misma, pero sin discriminación posible de lo que se toca. (Irigaray, 2009a [1974], p. 19)

Como dije, más adelante me ocuparé del problema del deseo y el goce en el contexto de la crítica a Lacan. Respecto del debate del esencialismo, sólo cabe añadir un par de cosas más. Sin negar que Irigaray ofrece momentos teóricos en los que da pie a interpretaciones en las que se puede inferir una fetichización del cuerpo, despertando las sospechas de esencialismo, creo que hay que hacer el esfuerzo intelectual de considerar sus apreciaciones en el marco más amplio de sus propuestas que incluyen, efectivamente, sus trabajos desde la década del sesenta en adelante. La asunción crítica del psicoanálisis que ella realiza no es un ámbito que nos podamos saltar, cuando se trata de leerla. También, para despejar el problema del esencialismo en su obra, considero fundamental preguntarnos cuáles son aquellos textos que provocan más abiertamente las críticas y qué lugar tienen en el contexto de sus otros escritos ¿Bastan tres o cuatro artículos publicados en revistas para hacernos una idea más abarcativa de su obra? ¿Son esos textos índices completos de sus propuestas?

Por otra parte, la aparente irritación que parecen producir aquellas remisiones a lo corporal debe evaluarse en función de qué concepción previa maneje la lectora o el lector

de la noción de cuerpo. Coincido con las palabras de Braidotti, en este sentido, quien sostiene que pensar la subjetividad en virtud de sus raíces corporales es un ejercicio que convierte al cuerpo

en una noción problemática, no prescriptiva o predefinida. El "cuerpo" en cuestión es el umbral de la subjetividad: como tal, no es ni la suma de sus órganos, una esencia biológica fija, ni el resultado del condicionamiento social, una entidad histórica. El "cuerpo" debe pensarse más bien como el punto de intersección, como la interfaz entre lo biológico y lo social, es decir, entre el campo sociopolítico de la microfísica del poder y la dimensión subjetiva. (Braidotti, 2002 [1989], p. 97)

En este sentido, cabe sostener que cuando la subjetividad se piensa desde “el cuerpo no cabe ser neutro” (González y Saez Tajafuerce 2016, p. 34), lo que para varias teóricas significa la más radical conclusión de que “el ser no puede ni debe ser pensado en neutro” (González y Saez Tajafuerce 2016, p. 34) o, lo que es lo mismo, que la diferencia sexual es una diferencia ontológica.

Por último, cito en extenso la opinión que Irigaray tiene sobre el concepto de naturaleza cuando este se encuentra liberado de la tradicional, pero sesgada, oposición naturaleza-cultura:

¿A qué naturaleza nos referimos? Muchos malentendidos actuales, incluso entre las mujeres, proceden de que se interpreta esta palabra según la definición ya dada por la cultura masculina o, más exactamente, falocrática. Ahora bien, este concepto o esta noción de «naturaleza» sirve para establecer o mantener una jerarquía. Habría una naturaleza buena -la construida u organizada de acuerdo con el orden de los dioses-hombres, y otra mala: caótica, temible, rebelde, inculta... Nosotras estaríamos del lado de la inculta, salvo cuando nos sometemos a los modelos que se nos imponen, a los papeles que se esperan de nosotras: virgen-madre reproductora de los hijos del padre, mascarada de feminidad que estimula el deseo del hombre a través de un juego de mimetismos, de velos y de apariencias. Aunque, en realidad, jamás seríamos cultivables del todo. Lo maternal siempre da miedo, siempre suscita ambivalencia. Y las mujeres más travestidas de feminidad, ¿no existe acaso el riesgo de que arrastren, especie de demonios, al hombre seducido adonde no quería ir?... Las palabras «mujer» o «femenino», según nuestra cultura, ya nombran por tanto una subordinación que debemos rechazar. Es preciso desgajarlas de un horizonte tradicional. Cuando yo hablo de naturaleza no utilizo este término en el sentido que en general suele tener en la cultura occidental: naturaleza humana, naturaleza del alma, naturaleza psíquica... Tenemos que reencontrar la naturaleza por encima o más allá de nuestra tradición sociocultural. Volver a los elementos cósmicos: el fuego, el aire, el agua, la tierra, a menudo olvidadas y al mismo tiempo sobreexplotadas en nuestro universo tecnocrático. Elementos materiales, físicos, indispensables para la vida, constitutivos del cuerpo y su entorno, la mayoría de las veces expulsados de los discursos que dictan la ley. ¿Igual que lo femenino? Lo femenino siempre maternal, incluso fuera de toda procreación, tal como esta suele entenderse de forma bien limitadora... Sin considerar para nada todo lo que traen al mundo las mujeres al margen de su maternidad tradicional (Irigaray, 1985e [1980], pp. 19-20)

## **b. Diferencia sexuada y diferencia sexual como horizonte utópico**

Lo primero que he de señalar sobre esta distinción, es que se mantiene en una tensión que no permite conclusiones tajantes ni posiciones excluyentes. De ahí que creo conveniente ubicarla en el contexto de la obra de Irigaray, es decir, como expresión de un pensamiento de la tensión. Gabriella Buzzatti (2002) propone pensar este carácter en al menos dos sentidos: en cuanto que la tensión es el tono al que su pensamiento induce, que requiere de una ‘energía y pasión cognitiva para ser leído’, y en cuanto a los lugares de investigación en los que se sitúa Irigaray. En efecto, estos

parecen situarse significativamente en una tensión continua entre la necesidad de abrir brechas, de desconcertar, de desestructurar una presunta identidad femenina y la tentación de un gesto de afirmación definitivo. Es precisamente esta *tensión entre*, que va más allá de la simple fundación de una verdad femenina como la posición de la diferencia sexual en sí, la que no ha sido acogida por aquellas teorías de las mujeres que, en la urgencia estratégica del presente, han transformado las preguntas de Luce Irigaray en un conjunto de reglas, de “preceptos”, de respuestas tranquilizadoras, ni por esas prácticas analíticas que, temerosas de un vuelco total de la escena analítica, han tomado por “feminismo demagógico” las cuestiones planteadas al psicoanálisis por la materialidad del cuerpo sexuado y por la historicidad de sus fantasmas. (Buzzatti 2002, pp. 335-336)

Así, la incomodidad de la lectora o el lector, o la imposibilidad de reaccionar neutralmente (Whitford, 1986) a este pensamiento de la tensión se debe a que, en cuanto tales, somos interlocutores/as de un diálogo siempre único y singular, pues “sólo en el intercambio surge el deseo reprimido en el lenguaje” (Whitford, 1986, p. 8). Esto implica, inevitablemente, la movilización de los afectos. Por eso el horizonte crítico y constructivo en Irigaray requiere del desplazamiento de las fronteras tradicionales entre filosofía, literatura y poesía. Como reconoce Whitford, “estamos familiarizadas con la idea de que nuestra reacción subjetiva es relevante para el análisis de una obra literaria, pero estamos menos acostumbradas a analizar nuestras reacciones a la teoría/filosofía en estos términos” (1986, p. 8). Esto quiere decir que la forma de hacer teoría de Irigaray supone generar en quienes la leen un efecto, una respuesta que no es ‘meramente’ subjetiva o emocional, sino que es parte del ejercicio teórico que supone comprender lo que está en juego allí. Esta transferencia implica siempre una renuncia a la neutralidad y la asunción de una perspectiva objetiva-implicada. De ahí que el entusiasmo o la resistencia merezcan ser explorados como parte del proceso.

Bajo esta clave de lectura, un primer rasgo a destacar es que ella descarta la cuestión de la diferencia sexual como respuesta a un *qué*; su reflexión está lejos de despejar la X de la tradicional ecuación metafísica que busca definir ‘aquello que es’. Por el contrario, “la

cuestión “¿qué es...?” es la cuestión -metafísica- a la que lo femenino no se deja someter.” (Irigaray, 2009a [1974], p. 91). Como ella aclara en diversas ocasiones, no intenta responder a la pregunta *qué es ser mujer*:

Para mí no se trata de hacer de la mujer *el sujeto* ni el *objeto de una* teoría, tampoco es posible subsumir lo femenino bajo un nombre *genérico*: la mujer. Lo femenino no puede significarse bajo ningún sentido propio, nombre propio, concepto, ni siquiera el de mujer. El cual, además, siempre empleo marcando la ambigüedad de su uso: *la/una* mujer marca a la vez la posición exterior de lo femenino respecto a las leyes de la discursividad, y el hecho de que, sin embargo, no se trata de remitirlo a alguna dimensión empírica opaca a todo lenguaje. (Irigaray, 2009a [1974], p. 116)

Respecto de *Speculum*, Irigaray ha señalado que se trata, desde el inicio, del esfuerzo de pensar una “diferencia sexuada”—*sexuate difference*—:

Lo que pretendía construir en *Speculum* es una cultura de y entre dos sujetos diferentes. Desde el principio, mi trabajo está dedicado a la diferencia sexuada. Intento promover una diferencia que no es la misma que está presente en la mayoría de los discursos de los pensadores occidentales y en la mayoría de nosotros. Por lo general, la diferencia se entiende como cuantitativa y no cualitativa. Por supuesto, la "cuantitatividad" puede asumir varios significados. La diferencia en la obra de Hegel y en la de Marx se refiere a una relación con la cantidad que no es la misma, aunque siga siendo cuantitativa, como ocurre generalmente en una cultura de un solo sujeto. [...] La diferencia que implemento en mi pensamiento no puede tener lugar entre lo uno y lo múltiple, como ocurre generalmente en el pensamiento occidental. Se refiere a una diferencia real y concreta entre dos subjetividades, un real que puede ser elaborado pero sin abolir los dos y la diferencia entre los dos. Al contrario de otros filósofos de la diferencia, yo parto de una diferencia real y concreta que es, como tal, un universal que no puede ser superado sin abolir el universal mismo. (Irigaray y Howie, 2008, p. 76)

Efectivamente, en algunas entrevistas de las últimas dos décadas, Irigaray reconoce hacer cada vez más la distinción entre *diferencia sexual* y *diferencia sexuada* (Jones, 2011) (Roberts, 2019). Por supuesto, ambas están relacionadas, tanto que es válido decir de ambas que se trata de una diferencia cualitativa y no solo cuantitativa. Como ella señala, si bien no se sitúan *entre* lo uno y lo múltiple —evitando remitir a unidades cuantitativas—, se ubican sin embargo en el umbral entre universal y particular -que, aunque remite a la cuestión de lo uno y lo múltiple, no se reduce a ella-. En este sentido, Irigaray también está resonando con el énfasis que otras autoras de la década del setenta están haciendo, como Carla Lonzi (2018 [1970]), quien plantea la necesidad de reconocer el carácter existencial de la diferencia en términos cualitativos, refiriéndose a la especificidad de la experiencia vivida. De hecho, la fuerza de transformación que los feminismos de los setenta buscan al enfatizar la categoría de diferencia queda claro cuando se comprende que, respecto de la noción de igualdad, se trata de una categoría cualitativa, y no sólo “cuantitativa”. Como dice Luce Irigaray, es “una diferencia de ser

y existir” (Howie y Irigaray, 2008, p. 284) que amplía y profundiza las demandas que se venían elaborando desde distintas posturas feministas, que terminaban neutralizándose cuando alcanzaban el umbral de lo jurídico.

En este sentido, la visión crítica sobre la disputa de un poder organizado masculinamente consideraba insuficiente los reclamos que no apuntaban a su radical puesta en crisis, es decir, a la necesidad de transformar toda una cultura. Por eso, el carácter cualitativo de la diferencia apunta a enfatizar aquello que no se tomaba en cuenta bajo las demandas de igualdad entre los sexos. Como señalaba Carla Lonzi:

la igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en todo ser humano al que se le haga justicia. La diferencia es un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades y aperturas, de su sentido de la existencia en una situación dada y en la situación que quiere darse. (Lonzi, 2018 [1970], p. 26)

Es así como, en relación a esta experiencia vivida, es útil distinguir la diferencia sexual y la diferencia sexuada destacando el punto de partida desde el cual Irigaray dice pensar esta última: la *real y concreta* diferencia entre dos subjetividades. Considero así que la diferencia sexuada se refiere a una diferencia actual y de facto, que expresa la posición sexuada de una subjetividad en un universo simbólico y material determinado, con el que se está constantemente negociando. Esto incluye pensar críticamente, por supuesto, las consecuencias que dicha posición supone para cada persona. A este respecto, Laura Roberts (2019), tras un intercambio personal con Luce Irigaray, considera que ella

utiliza el término sexuado para reconocer las diferencias de sexo, sin reducirlas a las restrictivas y opresivas nociones occidentales tradicionales de feminidad y masculinidad, y para demostrar que estas diferencias van más allá de la biología. El uso del término sexuado permite a Irigaray alejarse de las definiciones rígidas que funcionan en la lógica binaria falocéntrica, y evitar que su concepción de la diferencia sexual se reduzca a la diferencia biológica. (Roberts, 2019, p. 7)

De esta forma, mientras la diferencia sexuada describe la posición singular de cada subjetividad con relación a un universo simbólico determinado, que es lo que llamo *factum*, la diferencia sexual señalaría el horizonte utópico que, en virtud de la justicia y otros aspectos, debe ser pensado y proyectado en un eje temporal y espacial que escapa de sus formulaciones más clásicas. Como sostiene Fanny Söderbäck (2019), la crítica feminista ha hecho un trabajo importante en señalar las implicancias entre las categorías occidentales sobre el tiempo y el espacio y la condición en que los sexos pueden abrazar un proyecto existencial, preguntándose “¿y si, para ciertos sujetos, la posibilidad de apoderarse del presente, liberar el pasado y anticipar el futuro se impidiera o detuviera

desde el principio?" (Söderbäck, 2019, p. 7). Sin proponer explícitamente la distinción que estoy desarrollando aquí, ella atribuye a la noción de diferencia sexuada una perspectiva que integra la noción de fecundidad como creación, en un sentido biológico y cultural

la diferencia sexuada [*sexuate difference*] como lugar para la procreación biológica, por un lado, y su capacidad simultánea para regenerar o rejuvenecer la vida entendida de forma más amplia, por otro. En otros lugares, Irigaray ha señalado que "es una fuente de fecundidad, no sólo física, sino también cultural y espiritual", y subraya constantemente que el sexo está vinculado a una "creación imaginaria específica, así como a la regeneración, la procreación y, más en general, a la vida". (Söderbäck, 2019, p. 57)

En este sentido, creo que la utilidad de esta distinción conceptual es mostrar el umbral entre diferencia sexual y diferencia sexuada como un pasaje en el cual se van actualizando las potencialidades inscritas en una posición de sujeto particular, atravesada por la ficción de neutralidad y universalidad característica de nuestra cultura occidental, hacia una cultura en la que se actualice la diferencia como forma de relación primaria entre los sujetos.

Bajo esta idea de la diferencia sexual como horizonte utópico se expresa también la invitación a la apertura de otra consideración de la relacionalidad, de la universalidad, la immanencia y la trascendencia. La diferencia sexual abarcaría todas esas categorías que Irigaray intenta configurar de forma novedosa, para que sirvan de herramientas disponibles para la transformación de toda una cultura: universal-particular, trascendental sensible, *entre*, envoltura, dialéctica<sup>68</sup>, "ser-dos", negatividad, etc. (Fuster y Birulés, 2010). Se trata de un ejercicio de desactivación de las oposiciones tradicionales y de activación de los flujos conceptuales allí donde los sentidos parecen haberse anquilosado.

La clave utópica permite, por ejemplo, comprender lo neutro ya no en relación a la ficción de la universalidad del sujeto masculino, sino como el lugar de la espera de la diferencia, es decir,

la posibilidad de un encuentro, pero aplazándolo, dejándolo para más tarde, aunque se trate de un efecto posterior. Permaneciendo siempre en una distancia no sobrepasada. [...] Es cierto que lo neutro podría significar un lugar alquímico de la sublimación de la "genitalidad", la posibilidad de la generación, de la creación de y entre los géneros. Pero también debería acoger el advenimiento de la diferencia, pensarse como espera, en el más acá, y no como un más allá, especialmente ético. (Irigaray, 2010, p. 42)

---

<sup>68</sup> "Ya en *Speculum* -señala Irigaray- hablo de la necesidad de una doble, e incluso triple, dialéctica para que la cultura pueda tener en cuenta la existencia de dos sujetos diferentes." (Irigaray y Howie, 2008, p. 124).

En este movimiento en que se escinde la relación entre neutralidad y universalidad, no sólo se produce otra significación de la primera, sino que también se libera el alcance de la segunda, en el sentido en que lo propone, lúcidamente, François Collin: “la universalidad del pensamiento no tiene que ver con su neutralidad sino con su capacidad de producir sentido”, mostrando que “el pensar reabre constantemente las preguntas y que reanima con lo incierto la conquista de las certezas” (Birulés, 2016, p. 242).

Desde cierto punto de vista, puede parecer equivocado designar este pensamiento como utópico ya que, como sostiene la propia Irigaray en el prólogo de *J'aime toi* (1992a), se considera a sí misma como “una militante de lo imposible, lo cual no significa que sea una utopista. Más bien, quiero lo que todavía no es como la única posibilidad de un futuro” (Irigaray, 1994, p. 25). Este libro surge de un encuentro que tuvo lugar en Boloña, en 1989, “en el barrio más rojo de una ciudad ya muy roja, San Donato”, con Renzo Imbeni, integrante del P.C.I.<sup>69</sup> y alcalde de la ciudad, quien en ese momento era candidato para el Parlamento europeo. En el contexto de este debate, Irigaray se refiere a esta militancia de lo imposible. Ella señala que:

era importante mostrar a todas y todos que una revolución cultural aún es posible, que ésta puede realizarse sin violencia y que su intención más fecunda radica, en nuestra época, en las relaciones entre mujer(es) y hombres(s), entre la herencia del 68 y la tradición de un partido de izquierda honesto y cultivado. Si este desafío es casi mundialmente pertinente, lo era particularmente en Boloña, a causa de la sangre derramada en esa ciudad roja, por lo cual se responsabilizaba parcialmente al Partido Comunista italiano. (Irigaray, 1994, p. 25)

Irigaray sostiene que mientras el trabajo de Renzo, que admira, se juega en la administración de lo ya posible, ella sostiene la necesidad de lo imposible:

Según el resumen aparecido en la prensa respecto de nuestro encuentro en Boloña, él me habría reprochado pedir lo imposible. Pero, de hecho, ¿me está permitido hacer otra cosa? ¿Lo que se me propone no se encuentra ya en el interior de un horizonte que aniquila mi identidad y mi voluntad? (Irigaray, 1994, pp. 24-25)

Se puede considerar entonces que lo imposible tiene que ver con desajustar los enclaves de lo posible, y de saltar a aquello que todavía no es pero que, inscrito en lo real y actual, puede llegar a ser. Justamente, eso real y actual es lo que entendíamos en el capítulo anterior como *lugar de enunciación*. Para Irigaray, la militancia de lo imposible tiene que ver con saber negociar con esa condición irreductible que es el lugar de enunciación, pues

---

<sup>69</sup> “Partido Comunista italiano, convertido, para la mayor parte de sus adherentes, en el Partido Democrático de la Izquierda: PDS” (Irigaray, 1994, p. 18).

la praxis política se ejerce en ese lugar, que no es otra cosa que la encrucijada entre cuerpo, lenguaje, mundo y pensamiento.

Siguiendo esta línea, la distinción entre diferencia sexual y sexuada también toma forma en virtud de los momentos de investigación que va transitando Irigaray. Como sugiere Emma R. Jones, hay un giro progresivo del lugar de la “psicoanalista”, que interviene en el discurso filosófico occidental, hacia el discurso elaborado a partir de sí, es decir, desde su propio lugar de enunciación:

Me pregunto cómo es que Irigaray parece haber transitado, de lo que Whitford caracterizó inicialmente como la posición del analista, interviniendo en discursos (inconfesablemente) "masculinos" para revelar los mecanismos ocultos que hasta entonces aseguraban su dominación, a la posición de interlocutora, es decir, de la que habla desde su propio lugar y ofrece su voz como testigo de una verdad siempre situada y parcial. (Jones, 2011, p. 18)

Efectivamente, según esta tesis irigariana, no se puede reclamar el estatus de verdad tradicional, cuando se trata del lugar de enunciación. Sin embargo, la verdad es aquello que emerge de la relación con otra u otro, en un momento dado, y de la apertura que ambos polos tengan para escucharse mutuamente, en sus plenas diferencias y en el devenir de sus propias posiciones.

Desde mi punto de vista, considero que esta ‘militancia de lo imposible’ aún puede ser puesta en relación con un concepto de utopía, al menos, en los términos en que el filósofo Miguel Abensour (2009) comprende esta categoría, así que quisiera detenerme brevemente en su pensamiento. Para Abensour, la utopía está relacionada con aquella disposición que gracias a un ejercicio de la imaginación no teme, en una sociedad dada, trascender los límites y concebir lo que es diferente, lo totalmente otro social. Se trata, en cierto sentido, de una “desafección del presente que se prolonga y compromete inmediatamente con lo nuevo” (Navet, 2014, p. 42). Por esto, la utopía no se corresponde necesariamente con una temporalidad lineal, caracterizada por la preeminencia del futuro. La utopía en clave abensouriana evita su filiación a la necesidad de la historia, es decir, a la consumación de un *télos* histórico, pues “en nombre de la orientación hacia el futuro”, varias propuestas sobre la utopía terminan por “confundirse con aquello que no es ella, sea la previsión científica (A. Comte), sea la previsión simpática (los saint-simonianos), sea incluso la previsión morfológica (Marx).” (Abensour, 2009, p. 21).

Por el contrario, la propuesta de Abensour es leer la utopía bajo el signo de la alteridad, y esto significa considerarla como un relato sin contenido, en el que tiene lugar la tensión

entre lo mismo y lo otro, entre lo idéntico y lo no-idéntico, sin reposar en su resolución o síntesis. La pregunta que se hace Abensour es si acaso la dialéctica, como un rasgo generalmente afiliado a la utopía, preserva o no la radical novedad que le es constitutiva. Para él, la utopía bajo el signo de la alteridad radical no soporta su inmersión en el paradigma dialéctico, o al menos no el que entiende la dialéctica como el proceso en el cual ‘la negación de la negación produce una nueva afirmación’. Aceptando lo problemático que puede llegar a ser el concepto de la “negación de la negación”, en *Utopía: Futuro y/o alteridad* (Abensour, 2009), el filósofo aborda las reflexiones que Ernest Bloch, Marcuse, Levinas y Marc Richir —entre otros— hacen alrededor de este concepto. Además de ir deslizando su propia comprensión, en estos análisis muestra la complejidad de pensar la utopía bajo la idea de progreso, que concibe que el futuro está fundamentado dentro de lo existente. Esto, porque la novedad no queda del todo disponible. Del análisis crítico que hace Marcuse sobre el concepto de negación para intentar pensar el tránsito a un estadio histórico nuevo, Abensour dice haber adquirido conciencia

de una oposición esencial, irreductible, entre la utopía y la dialéctica. De ello resulta que la asignación de la utopía al futuro, lejos de ser un anticipo, puede, bajo ciertas condiciones, resultar en un retroceso, al punto de hacer degenerar la utopía en previsión o, peor, en prospectiva, a falta de haber sabido mantener la vista fija sobre la brújula de la alteridad. (Abensour, 2009, p. 24)

Sostener que la relación entre utopía y dialéctica resulta problemática no significa, en todo caso, recusar totalmente de los frutos que puede dar la negatividad. El trabajo de lo negativo es necesario para la elaboración de esas vías inéditas que son las que corresponden a la utopía. Abensour busca aquella otra cosa a la que daría lugar la negatividad, que no es el proceso dialéctico. De Levinas, por ejemplo, destaca el

modo en que hace emigrar la utopía de aquellos lugares en los cuáles se extravía —la ciencia, el saber— devolviéndola a su elemento primero, las relaciones inter-humanas o, mejor dicho, el lazo humano. [...] [Para Levinas] La utopía no pertenece ni al orden de la comprensión ni al del conocimiento —leyes de la sociedad o leyes de la historia destinadas a permitir la previsión del futuro en función de dichas leyes— sino al registro del Encuentro. De ello se sigue que la utopía sea una forma de pensamiento «de otro modo que saber», más del orden del sentimiento o del afecto, un pensamiento-afecto, nacido de la proximidad. (Abensour, 2009, p. 26)

La *comminación utópica*, que para Abensour sería también una forma de pensamiento “de otro modo que saber”, emerge de la urgencia de pensar los caminos de lo inédito sin pasar necesariamente por la dialéctica, ya que su “costo” ha demostrado ser demasiado alto:

El siglo XX ha conocido traumatismos históricos sin precedentes, catástrofes inauditas de las cuales es indecente pretender intentar tomar el relevo. Son, en efecto, los sufrimientos y las muertes los que resisten a la dialéctica y a ser insertados en un «todo significativo», lo que provoca la avería y la detención de la dialéctica. Dialectizar o pretender dialectizar Auschwitz es un escándalo desde un punto de vista ético. Negar el relevo de tales acontecimientos no significa consentirlos, ni mucho menos resignarse a ellos. La cesura es tan fuerte, tan intensa, tan irreversible, que no resta más que una salida, la de la utopía, pues estos acontecimientos contienen paradójicamente no la extinción de la utopía, sino una *cominación utópica* de un género nuevo. (Abensour, 2009, p. 24)

Este nuevo género, en términos abensourianos, tiene una relación intrínseca con el ejercicio filosófico. Resonando con las palabras de Marc Richir, considera que “uno de los múltiples signos de la persistencia de la utopía es su presencia en la filosofía contemporánea” (Abensour, 2009, p. 30). Dentro de las grandes obras filosóficas del presente, la dimensión utópica se encuentra explícita o implícitamente, “como si la filosofía confesara o redescubriera un lazo indestructible con la utopía” (Abensour, 2009, p. 30). La pregunta fundamental, en este sentido, es si acaso puede haber filosofía sin utopía.

Volviendo a la frecuencia de las reflexiones irigarianas, el pensamiento utópico se cifra en considerar que el “enfocarse en el presente sobre el futuro ciertamente no consiste en programarlo de antemano, sino en tratar de traerlo a la existencia” (Whitford, 1991, p. 14). En efecto, en casi todas las formulaciones de la teoría feminista hay una tensión entre la necesidad de poner en crisis un presente insatisfactorio y la urgencia política y psicológica de pensar, aún de forma incompleta, una forma nueva de futuro. Pero, a diferencia del utopismo clásico y de ciertas derivas del marxismo, la autora “no hace afirmaciones de totalización y rechaza explícitamente “fenómenos de jerarquización, afirmaciones de ortodoxia”” (Whitford, 1991, p. 21), reconociendo una multiplicidad de estrategias concernientes a trazar la posibilidad de lo nuevo en el presente.

De esta forma, la *cominación utópica* de su proyecto se expresa en la necesidad que ella tiene de resignificar en su pensamiento varios de los conceptos que constituyen el canon del pensamiento occidental. Como aclara en este conocido fragmento de la *Éthique de la Différence sexuelle* (1984):

La diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que debe pensarse en nuestra época<sup>70</sup>. Cada época -según Heidegger- debe pensar una cosa. Solamente una.

---

<sup>70</sup> El planteamiento de estas cuestiones dio lugar a unos meses de debates muy fructíferos junto a Teresa Hooegeveen y Alina Mierlus, en el marco del *Seminari d'investigació Diferència Sexual, una ontologia pràctica?* que organizamos entre octubre y diciembre del 2021, en la Facultat de Filosofia de la Universitat

Probablemente la diferencia sexual sea la que corresponde a nuestro tiempo. [...] La diferencia sexual podría constituir el horizonte de mundos de una fecundidad todavía no advenida. Al menos en Occidente, y sin reducir la fecundidad a la reproducción de los cuerpos y la carne. Fecundidad de nacimiento y regeneración para la pareja amorosa, pero también producción para una nueva época de pensamiento, de arte, de poesía, y de lenguaje... creación de una nueva *poiética*. (Irigaray, 2010, p. 35)

Aquí, Irigaray nos entrega una guía para comprender lo que se juega en la reflexión sobre la diferencia sexual en clave utópica. Se trata de poder desplegar un pensamiento al alero de un *horizonte*<sup>71</sup> de mundos de una fecundidad todavía no advenida. Por eso, creo que la distinción entre diferencia sexual y diferencia sexuada no resulta ser fructífera si se piensa como una comparación excluyente, en la que lo factual se diferencia de lo utópico. Por el contrario, se trata de pensar justamente que aquello que se da, la diferencia real, concreta y encarnada (*factum*), entraña la inscripción de un futuro actual en la capacidad de creación y transformación implícitas en las relaciones humanas. En este punto, sigo algunas de las reflexiones que presentan Whitford (1991) Red Jones (2011), Penelope Deutscher (2002), Fanny Söderbäck (2019), Laura Roberts (2019) y Elizabeth Grosz (2012). Emma R. Jones, por ejemplo, citando a Deutscher, sostiene que el trabajo filosófico de Irigaray

se construye adoptando estas dos posturas, cada una de las cuales puede argumentarse con igual vigor: “que no hay diferencia sexual; que podría haber una diferencia sexual en el futuro”. El mero hecho de que sean posibles dos lecturas tan opuestas de la obra de Irigaray, muestra que estas cuestiones evolucionan continuamente en su obra (Jones, 2011, p. 24)

La clave de lectura utópica nos permitiría sostener que, si hay algo así como una ontología implícita en el planteamiento de Irigaray, se trata de una ontología que es relativa al *potencial* de la diferencia sexual (Jones, 2011). Como señalaba más arriba, esta no sería una teorización de “lo que es” ni del “ser” en cuanto ser, como tampoco se trataría de una cuestión ontológica del tipo “¿existe realmente la diferencia sexual?”. Por el contrario, se trata de la configuración de la existencia en virtud de un irreductible que lo excede. La lectura presentada por Jones, en la que se entrecruza la propuesta de Irigaray con la de Heidegger y Lacan, ese irreductible tiene que ver con “una especie de acontecimiento mundano que entrega continuamente lo humano a sí mismo” (Jones, 2011, p. 25).

---

de Barcelona. Agradezco a mis compañeras la posibilidad de dialogar alrededor de estas y otras discusiones que tuvieron lugar en ese entonces, así como a todas las expositoras y asistentes que posibilitaron lo que fue una maravillosa experiencia de pensar en colectivo.

<sup>71</sup> Para el concepto de horizonte ver el próximo apartado “El proyecto de *Speculum: de l'autre femme*” y en particular *Divinee Flesh, embodied word*. (Claire y Mulder, 2006, p. 175 y ss)

En esta línea, otro aspecto a considerar es el hecho de que no hay un orden precedente al que pertenezcan los seres humanos donde “luego” son relacionales. Como señala Grosz (Grosz, 2012), la diferencia sexual no se trata de una relación comparativa o contrastante entre dos entidades autónomas, sino una relación que es constitutiva de los dos sexos, o que “no preexiste a su diferenciación”. En ese sentido, la diferencia sexual es inconmensurable e incalculable, ya que no hay “un tercer término, ningún objeto que proporcione una métrica para juzgar esta relación o sus componentes” (Grosz, 2012). Por el contrario, la relacionalidad es constitutiva del ser. Se trata entonces de una ontología relacional en tanto que

el ser mismo se da como relación. [...] En cuanto a la diferencia de sexos, significa que "mujeres" y "hombres" no son entidades cuyas definiciones preceden a la relación entre ellos, sino que el estatus de la relación de la diferencia sexuada produce estas "definiciones" provisionales en un momento dado. (Jones, 2011, pp. 25-26)

El hecho de que Irigaray se refiera a la diferencia sexual bajo la clave del “todavía no”, es decir, de que no ha “tenido su oportunidad ni empírica ni trascendental” (Irigaray, 2010) debe entenderse también, como precisa Grosz, en el sentido de que lo que conocemos hasta ahora no es la diferencia sexual en sus propios términos. La diferencia sexual no existe “en términos adecuados a su expresión conceptual y política [...] pues sólo ha existido como oposición, como complementariedad o como igualdad” (Grosz, 2012, p. 71). Estas tres formas impropias de la diferencia sexual caerían así en lo que más arriba considero como el *factum* de la diferencia sexuada. En efecto, la oposición reduce la diferencia sexual a una relación en la que el hombre y sus cualidades masculinizadas asociadas se consideran de forma positiva, y la mujer y sus cualidades feminizadas se consideran la negación de estos términos positivos. La complementariedad, por su parte, resume la posición femenina como lo que viene a complementar la masculina. La igualdad, a su vez, asume que las mujeres y lo femenino son versiones de los hombres y la masculinidad, o formalmente lo mismo. Para Grosz, Irigaray señala que la diferencia sexual “realmente existente” es solo una versión que, en el mejor de los casos, señala las restricciones sociales que el patriarcado ha impuesto a un sexo por los intereses del otro. Por eso, la diferencia sexual

es indeterminable, es lo que todavía no existe, lo que sin embargo tiene derecho a existir y elaborarse. [...] La diferencia sexual [...] es la diferencia entre dos seres que aún no existen, que están en proceso de convertirse. Es una diferencia que siempre está en proceso de diferenciarse. (Grosz, 2012, p. 72)

En este sentido, comparto la opinión de Fanny Söderbäck, en tanto que la diferencia sexual es un concepto que tematiza la cuestión del cambio y abre, como señalé antes, la necesidad de otra reflexión sobre el temporalidad:

La diferencia sexual, tal como la concibe Irigaray, es un factor crucial para cualquier forma de renovación y cambio, no sólo, ni siquiera principalmente, de cambio evolutivo o reproductivo. Y si es cierto que ha sido olvidada o encubierta en la cultura occidental, empezamos a ver lo que está en juego en volver a ella para salvar el presente y el futuro de la repetición del pasado. Si la diferencia de sexos es realmente una condición necesaria para la variación y el cambio, entonces debería estar claro por qué es inseparable de un debate sobre el tiempo y la experiencia temporal. (Söderbäck, 2019, p. 57)

El sentido del olvido, enfatizado también por Jones (2011) y Elizabeth Grosz (2012), entre otras, quiere mostrar cómo el concepto de diferencia sexual denuncia su olvido en el seno de la cultura occidental. Esto no significa, como podría pensarse, que hay algo así como un estado primigenio realmente existente, donde la diferencia sexual se hubiese dado en una forma ideal o esencial. En otras palabras, no es necesaria la adición del “pre” al intento de pensar una alternativa al monopolio del falogocentrismo, como sugiere el supuesto estadio “pre-edípico” o “pre-lingüístico” que algunas críticas achacan al pensamiento de Irigaray. De esto se trata, como se irá viendo, la reconceptualización de Irigaray respecto de la negatividad, es decir, el carácter de externalidad o marginalidad que cabe a lo femenino dentro de la totalidad que representa la cultura falocéntrica.

A la luz de estas precisiones, una primera y provisoria conclusión de la distinción entre diferencia sexual y diferencia sexuada bajo la rúbrica de la continuidad filosófica de los textos de Irigaray, hace alusión a su propuesta ética. En otras palabras, se trata de que la reflexión de la diferencia sexual como horizonte utópico incluye pensar el estatus de toda relacionalidad. Esta ética se configura alrededor de la pregunta por la acción, que tiene en vistas la creación de otra cultura:

Podría decir que, desde un principio, el objetivo de mi trabajo es tratar de favorecer las relaciones éticas entre los seres humanos. Cosa que resulta imposible en una cultura o tradición en la que el sujeto aparece como neutro o neutral”. Por tanto, deberíamos considerar la posibilidad de que, a lo largo de las tres etapas de la obra de Irigaray, las relaciones éticas resulten ser el hilo conductor. (Jones, 2011, p. 18)

La teorización de Irigaray sobre la posición femenina y la subjetividad que corresponde a las mujeres es, en este sentido, subsidiaria o efecto tanto de la crítica a la neutralidad y el monologocentrismo de la posición masculina, como del proyecto ético que concierne a sus reflexiones.

### II.3 El proyecto de *Speculum: de l'autre femme*.

Soy una mujer. Soy un ser sexuado femenino. Estoy sexuada en femenino [Je suis une femme. Je suis un être sexué féminin. Je suis sexuée féminin]. El motivo de mi trabajo reside en la imposibilidad de articular un enunciado como éste; en el hecho de que su producción es, en ciertos aspectos, insensata, inconveniente, indecente. Ya sea porque mujer nunca es atribución del ser, ni sexuado femenino cualidad del ser, ya sea porque yo estoy sexuada excluye el género femenino. Dicho de otra manera, la articulación de la realidad de mi sexo es imposible en el discurso y por una razón de estructura, eidética. Mi sexo es sustraído, en todo caso como propiedad de un sujeto, al funcionamiento de la predicación que asegura la coherencia discursiva. (Irigaray, 2009e [1977], p. 111)

En este fragmento de *Questions*<sup>72</sup> que Irigaray responde en *Ce sexe qui n'en est pas un* [1977], ella replica las respuestas a las preguntas que le fueron planteadas en la defensa de su tesis doctoral, respecto de los motivos que habían incitado su trabajo. Como dejan entrever sus palabras, *Speculum* es un proyecto que parte de una posición paradójica pues pone en tensión la experiencia vivida, los bordes discursivos que enuncian esta experiencia, y la necesidad irrenunciable de dar cuenta de ella. La clave de lectura que gira alrededor de la obra de Irigaray como un pensamiento de la tensión se manifiesta en la imposibilidad de articular discursivamente el enunciado “soy mujer”, “soy un ser sexuado en femenino” y “estoy sexuado en femenino”. Es un ejercicio que supone la entrada a un terreno *controversial*, es decir, que está dispuesto a “dar vueltas” [versus] en dirección *opuesta a o frente a* [contra]<sup>73</sup> el discurso dominante. Su proyecto va mostrando cómo el lugar donde acontece la sexuación marca un inconmensurable para la gramática que sostiene la lógica del *logos* occidental. Ya sea porque el lugar de lo ilógico ha sido tradicionalmente atribuido a la mujer, como por el exceso que representa para todo modelo de enunciación, la aporía del discurso en lo que atañe al sexo femenino es lo que anima el proyecto de *Speculum*. Y para ello, debe efectuar una torsión a la lógica que rige el pensamiento y la experiencia.

Esta lógica, como señala Milagros Torres, constituye a lo femenino como efecto de la especularización, lo que quiere decir que no hay una propuesta epistemológica de un sujeto femenino, “ya que lo femenino no tiene en la teoría estatuto de sujeto” (Torres, 2011, p. 1103). Se ha negado a lo femenino el estatus de sujeto cognoscente, por ser

---

<sup>72</sup> Transcripción de un seminario que tuvo lugar en Toulouse, en la U.E.R (Unité d'enseignement et de recherche), en 1975. (Irigaray, 2009e [1977], p. 89)

<sup>73</sup> Etimologías de Chile (s.f.).

efecto de la especularización de una única sexualidad —la masculina —, pero se le pide, sin embargo, que responda como sujeto.

Al respecto, es bastante ilustrativo el modo como plantea la cuestión la propia Irigaray. Nuevamente en *Questions*, se le pregunta *¿es usted una mujer?* Esta “cuestión tipo”, que sospecha la autora ha sido planteada por un hombre, es una cuestión masculina que habla más de quien pregunta que de la posible respuesta:

no creo que una mujer -a no ser que se asimile a los modelos masculinos, y más exactamente fálicos-me planteara esa cuestión.

Porque “yo” [je] no soy “yo”, yo no soy, no soy una. Y en cuanto a *mujer*, vaya usted a saber... En todo caso, bajo esa forma, la del concepto y la denominación, seguramente no.

Dicho de otra manera, a aquel que ha planteado la cuestión no puedo sino devolvérsela: es cuestión suya. [...]

¿Acaso cuando un hombre se dispone a hablar en un seminario se le plantea como primera cuestión “es usted un hombre? En cierto modo, se sobreentiende que así es. Eventual e indirectamente, cabe preguntarle, o más bien pensar para sus adentros: ¿es “viril” o no? Y preguntarle sin embargo: ¿es usted un hombre? No lo creo

Entonces, la cuestión “¿es usted una mujer?” tal vez quiera decir que hay “otra”. Pero probablemente esa cuestión sólo puede ser planteada “por parte del hombre” y, si todo el discurso es masculino, sólo puede plantearse en forma de una sospecha. No intentaría rebajar esa sospecha, puesto que puede abrir a un lugar distinto del funcionamiento actual del discurso. (Irigaray, 2009e [1977], p. 90-91)

### **a. El título y sus traducciones**

La torsión que quiere dar Irigaray se vislumbra bien en el título de esta obra. La tesis doctoral que Irigaray defiende en octubre de 1974 llevaba por título *Speculum. La fonction de la femme dans le discours philosophique*. Este primer título, bajo mi punto de vista, deja más en claro la preeminencia del lenguaje como matriz de cuestionamiento, y la interpelación que hace a la filosofía como discurso de los discursos. Sin embargo, el título de la edición publicada por Minuit (1974) *Speculum: de l'autre femme*, grafica mejor la tensión que atañe al discurso en cuanto a lo femenino. Sobre el título de *Speculum* y las dificultades que lo envuelven, la propia Irigaray se refiere en varias ocasiones. Al respecto, me baso especialmente en dos fuentes donde la misma Irigaray comenta las vicisitudes que atañen al título: *J'aime a toi* (1992a) (Amo a ti, 1994) y “*Je—Luce Irigaray*”: *A Meeting with Luce Irigaray* (Hirsh et. al 1995).

Un primer elemento es la dificultad de traducción. En 1996 se refiere así al problema:

Al parecer fui imprudente porque en *Speculum* juego con las palabras todo el tiempo. Debería haber puesto dos puntos después de *de l'autre, de l'autre: femme* [del otro: mujer], es decir, el otro como [*en tant que*] mujer. Luego, en italiano, el subtítulo se convirtió en *Speculum. L'altra donna* [La otra mujer]. Todo el mundo pensaba que se trataba de la imagen de la otra mujer, es decir, pensaban en una relación empírica entre dos mujeres, por ejemplo. Este no es en absoluto el proyecto de *Speculum*. En Estados Unidos se convirtió en el *Speculum of the Other Woman*. Eso es peor, porque debería haberse puesto, *Speculum on the Other Woman* o *On the Other: Woman*. Eso hubiera sido lo mejor. (Hirsh y Olson, 1995, p. 99)

Sobre este mismo punto, en *Amo a ti*, comenta lo siguiente:

Por cierto, asumí riesgos al escribir título y subtítulo tal y como son en francés. La grafía siguiente habría sido menos ambigua: *Speculum, De l'autre: femme* [Del otro: mujer]. A partir de entonces, este primer libro que trata acerca de la identidad femenina podía titularse en italiano, por ejemplo, *Speculum, A propósito de l'altro in quanto donna*, o *Speculum, De l'altro: donna*. La traducción: *L'altra donna*, no corresponde al sentido de mi pensamiento, y, en inglés, la traducción: *Speculum, Of the other woman*, está todavía más explícitamente alejada de mi intención; y la elección *Speculum, On the other: woman*, habría sido más adecuada. Lo mismo ocurre con la traducción del título al español. Las traductoras alemanas optaron por: *Speculum, Spiegel des andere Geschlecht*. Esta opción puede parecer mejor pues evita la insistencia posible en una relación entre dos mujeres, pero el acento sobre el espejo es todavía demasiado importante, y la alusión a una relación dialéctica entre una mujer y ella misma como otro ya no existe. (Irigaray, 1994, p. 92)

En estos dos fragmentos queda claro que Irigaray quiere evitar a toda costa que su proyecto sea entendido a partir de una relación empírica entre dos mujeres, o a una supuesta relación de sí misma [Irigaray] con “La otra mujer (l'altra donna, the other woman...)”, pues se pregunta, sarcástica, “¿quién sería la otra mujer, ya que el “genérico femenino no existe aún como representación o contenido de idealidad para la mujer?” (Irigaray, 1994, p. 93).

En el mismo sentido, hay que tomar en cuenta la dificultad de traducir la neutralidad de *l'autre* francés a un idioma como el castellano, por ejemplo:

El otro -*De l'autre femme*- debe ser entendido como un sustantivo, que supuestamente designa en francés, pero también en otras lenguas, tales como el italiano y el inglés, al hombre y la mujer. En el subtítulo de *Speculum* quise indicar que, de hecho, *l'autre* [el/la otro/a] no es neutro, ni gramatical ni semánticamente, y que ya no es posible utilizar de manera indistinta la misma palabra para el masculino y el femenino. Esta práctica, sin embargo, es corriente en filosofía. (Irigaray, 1994, p. 93)

Efectivamente, *l'autre* en francés no está marcada por el género, y como señala la misma Irigaray en un comentario a la versión en italiano, esto presenta ventajas e inconvenientes. Al menos, nos dice, plantea un desafío para el pensamiento: “la palabra *autre* posee un valor intuitivo casi trascendental antes que todo valor de pertenencia a un género” (Irigaray, 1994, p. 97). Ahí radicaría, en cierto sentido, su universalidad. Pero, a la vez,

Irigaray se esfuerza en mostrar que esta intuición respecto a la trascendencia del otro “sólo puede ser cumplida a partir de la categoría de género”, y se queja de que, en política, religión o filosofía, se hable del otro sin plantearse la cuestión “de quién o qué representa ese otro. Esta falta de definición de la alteridad del otro paralizó el pensamiento, inclusive el método dialéctico, en un sueño idealista adecuado a un solo sujeto (masculino), en el señuelo de un absoluto único” (Irigaray, 1994, p. 94). Para la autora, si el otro no es abordado en su realidad efectiva, el otro es simplemente “otro yo”, de forma que la otredad se mide como un *más o menos* que yo:

Así, puede representar la/mi grandeza o perfección absolutas, el Otro: Dios, Amo, logos; puede designar lo más pequeño o lo más desprovisto: el niño, el enfermo, el pobre, el extranjero; puede nombrar a quien yo creo mi igual. Realmente, aquí no hay otro sino lo mismo: más pequeño, más grande, igual a mí. (Irigaray, 1994, p. 94)

Por eso ella va a sugerir que toda tendencia relacional hacia el otro tendría que hacer eco de la pregunta “¿quién soy para proponer al otro que sea mi igual? Y también: ¿Según qué medida, qué orden, qué poder, qué Otro (?) serán reunidos y organizados socialmente todos esos supuestos iguales?” (p. 94). De ahí que el título de *Speculum* es una suerte de invitación a tomar el riesgo de pensar lo Otro inexistente sin objetivarlo, sin barajarlo en función de una voluntad de apropiación.

### **b. Espejo y *Speculum mundi***

En lo que concierne al concepto mismo de *Speculum*, Irigaray señala al menos dos sentidos en los que podría entenderse. Uno de ellos, como espejo-artefacto y espejo subjetivante. El otro, se refiere a las obras de la Europa medieval conocidas como *Speculum mundi*, que tienen el sentido de una representación discursiva de la realidad.

Casi todo el mundo entendió el término "Speculum" como el simple término "espejo". Pero el título evoca mucho más que eso: es una alusión a esas obras europeas (ya no sé exactamente de qué época) que hablan del "speculum mundi", es decir, del "espejo del mundo". No se trata simplemente de un espejo en el que uno se ve a sí mismo, sino de la forma en que es posible dar cuenta del mundo dentro de un discurso: un espejo del mundo. Cómo voy a intentar dar cuenta del mundo en mi discurso. Es en este sentido sobre todo que también jugaba con el espejo, pero no simplemente, porque el espejo en un sentido simple, en el que me veo a mí mismo, ha servido en su mayor parte para constituir un sujeto masculino. (Hirsh y Olson, 1995, p. 98)

El espejo como artefacto actúa devolviendo el reflejo de quien tiene en frente. En su función subjetivante, permite la incorporación del *infans* a un campo visual que deviene

semántico, al entregar la posibilidad de identificarse con un “yo”, precario y frágil<sup>74</sup>. Hasta el momento, diría la autora, solo conocemos esta subjetivación en su versión masculina, que ha vuelto esa precariedad una carencia a suplir y dominar, y un punto de medida donde se reduce toda diferencia a una zona de jerarquías y apropiación. Por eso que el juego con el concepto necesita tener siempre en cuenta este otro sentido, el de *Speculum mundi*, pues se trata de la imagen móvil del mundo en una matriz discursiva que refleja la realidad, no como una adecuación, sino como una frontera flexible entre lo que ha sido, lo que está siendo y lo que será:

Espejo del mundo [*Speculum mundi*], no tanto como reflejo del mundo gracias a un espejo, sino más bien como pensamiento de la realidad o de la objetividad del mundo a través de un discurso. Por desdicha, este segundo sentido, el más importante para mi propósito, es el menos conocido. Mi intención primera, pues, generalmente es mal entendida, cosa que se observa sobre todo en la interpretación y traducción del subtítulo: *Del otro mujer*. (Irigaray, 1994, p. 92)

El problema del Otro como mujer en la cultura occidental demanda que el pensamiento ensanche sus propios límites. Esto quiere decir —y en virtud de la diferencia sexual como un horizonte utópico— que Irigaray está tratando de pensar a la mujer en virtud de otra economía especular:

Por lo tanto, para mí no se trataba de sostener un espejo cualquiera para que reflejara otra o la otra mujer. La cuestión del espejo figura en *Speculum* más bien para interpretar y criticar el encierro en el *Mismo* del sujeto occidental, inclusive en las proposiciones referentes al uso necesario de un espejo diferente para la constitución de la identidad femenina. (Irigaray, 1994, p. 93)

Al igual que de Beauvoir, Irigaray rechaza para la mujer el lugar de “segunda”, pero, más allá de Beauvoir, ella quiere pensar radicalmente la otredad, transformando las barreras de lo posible y lo imposible, para que haya efectivamente “al menos” dos sujetos.

En este sentido, el rol que juega el concepto de *Speculum Mundi* es bastante primordial<sup>75</sup>, y es un desarrollo que no se agota en la obra de 1974. Sorprende, en un primer momento, el rendimiento constructivo de la noción de espejo, pues lo que más parece destacar es el aparato crítico que Irigaray construye alrededor del concepto. Sin embargo, como ella

---

<sup>74</sup> Esto se relaciona con el concepto de anticipación que señalé en el capítulo anterior: “Esta imagen presenta un objetivo que dirige el proceso de convertirse en mujer entre las mujeres, ya que (pre)figura una posibilidad de ser mujer. Se presenta ante ella como una imagen de lo que es o puede llegar a ser. Sin embargo, la cohesión o la identidad que proporciona esta imagen es una cohesión anticipada, porque también se ha encarnado en el devenir real de la mujer, en sus acciones y en su vida cotidiana”. (Claire-Mulder, 2006, p. 178).

<sup>75</sup> Sobre este punto, Anne Claire-Mulder (2006) presenta un detallado análisis en *Divine Flesh, embodied Word. Incarnation as a hermeneutical key to a feminist theologian's reading of Luce Irigaray's work*, del cual presento una breve semblanza aquí.

misma aclara, al igual que autoras como Anne Claire-Mulder, la función especular es fundamental en el proceso del devenir subjetivo, más allá del sentido lacaniano del término (desarrollado en el capítulo anterior). Según señala la teóloga, estas obras corresponderían a la Edad Media, donde se escribieron un gran número de *espéculos*. Dichas obras estaban pensadas como medios de conocimiento para ser presentados con fines instructivos o informativos, cuyo carácter era casi enciclopédico. Es así como poseen el sentido de *cosmologías*,

“porque representan la visión específica o el conjunto de imágenes relativas al universo que se mantienen en una religión o cultura”. En su caso, eran portadoras -como se pretendía que fueran informativas- de una interpretación cristiana de la relación entre "Dios", la humanidad y el mundo (natural). (Claire-Mulder, 2006, p. 175)

Las cosmologías comprenden los relatos científicos, mitológicos y religiosos sobre el universo, y sobre el origen de la humanidad (entrecruzándose con las cosmogonías), y suelen manifestar el orden social de un grupo humano, de una tradición, “y por lo general reflejan el modo de producción imperante” (Claire-Mulder, 2006, p. 175). Además, se trata de una visión no solamente descriptiva, sino también performativa, ya que representa los vínculos de uno mismo con los demás, el mundo y “Dios” o la divinidad. Es en ese sentido en que Whitford (1991, p. 173) señala que el contrato simbólico y el contrato social van de la mano, y que para Irigaray las transformaciones de las condiciones sociales y económicas de las mujeres conlleva, necesariamente, un cambio en el orden simbólico.

Como sostiene Mulder (2006), la noción de *Speculum mundi*, y de cosmología ligada a ella, nos remite al concepto de horizonte (que ya se venía anunciando en el anterior apartado). Quisiera mostrar la pertinencia e importancia de esta noción al vincularse con el *Speculum*, pues hace referencia a la necesidad que tienen las mujeres de un “horizonte de realización”. Por horizonte, comúnmente se puede entender “el "límite circular de la vista para un observador que se encuentra en el centro de la misma”<sup>76</sup>. Según Anne Claire-Mulder, esta definición ha dado lugar a un significado figurativo de la palabra, “a saber: 'dominio abierto a los pensamientos o acciones de alguien' (Claire-Mulder, 2006, p. 162). De esta forma, el horizonte remite a la delimitación de un espacio infinito, de lo que resulta un universo específico, en sentido literal y figurado. Efectivamente, quien está al centro de este espacio puede percibir y tener una experiencia física y mental en base a los límites o bordes que operan en su perspectiva. De ahí que se trata también de la tensión

---

<sup>76</sup> Dico en ligne Le Robert (s.f.)

entre un “yo” y un “no-yo”, lo que va a conformar, en sentido figurado, un universo simbólico “formado por un conjunto de imágenes, símbolos, artefactos y reglas o leyes que le rodean. Esta colección encarna y expresa su visión del mundo, sus percepciones y experiencias del mundo” (Claire-Mulder, 2006, p. 162), al mismo tiempo que se contornea en un dominio en constante reconfiguración.

Otra característica de la noción de horizonte es que los límites que operan en la perspectiva o visión de mundo son compartidos y corresponden a una *colectividad* en formación. Para que las mujeres puedan desplegarse como sujetos en términos de otra economía especular, deben desarrollar una instancia en la cual se puedan “objetivar”, no como aquello que ha de ser apropiado, sino en términos de autoconciencia y comprensión de sí.

La intención de *Speculum* es construir una objetividad que permita una dialéctica propia al sujeto femenino, o sea, relaciones específicas entre su naturaleza y su cultura, su mismo y su otro, su singularidad y la comunidad, su interioridad y su exterioridad, etc. *Speculum* y mis otros trabajos insisten en la irreductibilidad -objetiva y subjetiva- mutua de los sexos, que exige instalar una dialéctica de la relación de la mujer consigo misma y del hombre consigo mismo, una doble dialéctica, pues, que permita una relación real, cultivada y ética entre ellos. Esta tarea es filosófica y política al mismo tiempo. No puede ser confundida con un relato autobiográfico, declaraciones teóricas que ignoran el trabajo del negativo frente a la subjetividad elemental, el afecto inmediato, la certidumbre de sí, la verdad intuitiva, mimética o recapitulativa, la narración histórica, etcétera. (Irigaray, 1994, pp. 95-96)

En esta línea, Mulder señala que el concepto de horizonte tiene una función importante en el “proceso de convertirse en un género. Genera un grupo de seres u objetos que presentan características comunes, al trazar un límite en el espacio infinito” (Claire-Mulder, 2006, p. 162). Género es, dentro de otras cosas, un determinado estilo de pensamiento y una concepción del mundo en constante configuración. Respecto de este concepto, vale la pena traer también su sentido en el francés y las dificultades de traducción al idioma castellano. Luce Irigaray dice lo siguiente:

En francés, el término “générique” se opone a “specificque” y significa “lo que pertenece a la comprensión lógica del género”. Este término se utiliza lingüísticamente para designar, no una significación vaga, sino un sentido englobante: el hombre para el hombre y la mujer, por ejemplo. La intención principal de este capítulo<sup>77</sup> es decir que, para superar las relaciones de dominio entre los géneros, es necesaria una categoría lógica (y lingüística) propia al femenino: un genérico femenino y un genérico masculino, pues, y no un genérico indiferenciado para ambos géneros. El término español genérico no parece tener este valor lógico preciso, y por eso se corre el riesgo de que mis palabras se tornen más empíricas y menos articuladas filosóficamente. (Irigaray, 1994, p. 97)

---

<sup>77</sup> Se refiere a “El otro: mujer”, en *Amo a ti* (1994).

Lo objetivo en *Speculum* está relacionado entonces con la proyección de un mundo para las mujeres en "sus dimensiones imaginaria, artística y cultural. También en sus dimensiones divinas" (Claire-Mulder, 2006, p. 166). En este punto, la interpretación de Luce Irigaray de la noción de "objetivo" como referencia a un "mundo para mujeres" dialoga con el sistema dialéctico de Hegel, cuyo concepto se refiere a las realidades externas generadas por la mente subjetiva<sup>78</sup>.

En conjunto con esto, es interesante el hecho de que en *Divine Women* [1984] (Irigaray, 1993) utiliza la palabra "objetivo" en combinación con el concepto de "Dios". En esos pasajes, presenta una interpretación de la palabra "objetivo" en la que señala que "Dios", tal como ella lo entiende, es una *función*, en el sentido de objetivo o meta, en tanto que ofrece al sujeto femenino una dirección para su devenir (Claire-Mulder, 2006), y como el tercero que abre un sitio entre lo finito y lo infinito, espacio necesario para dar lugar a la comunicación. La participación de lo divino en la configuración genérica tiene varias funciones, y aunque sólo las mencionemos aquí, vale la pena tener en cuenta esta red conceptual para considerar la profundidad que se juega en esta noción. Poder referirse a una divinidad no patriarcal ni falogocéntrica implica la posibilidad de salir de la relación de subordinación que caracteriza a las mujeres, en cuanto sujetos que se comunican entre sí y consigo mismas. Es una objetividad que tiene un rol referencial, es decir, como objeto transicional de la comunicación que se ejerce sobre "algo", el *sobre qué* de la comunicación, así como también representa aquella universalidad necesaria para que tenga lugar un proceso de auto-identificación que no interrumpa la alianza cuerpo, lenguaje y mundo, como lo hace la ley paterna del *theós* occidental.

Por cierto, la idea de Dios como espejo, en el sentido de horizonte de realización, viene de la relectura que hace Irigaray del clásico escrito de Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (1841). Aquí, ella retoma el argumento según el cual se piensa a Dios como la esencia absoluta del hombre, en cuanto objetivación de su propia conciencia, y en la cual se puede ver reflejado: "La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el

---

<sup>78</sup> Este tema, en especial, en *Ética de la diferencia sexual* (2010). Según Mulder (2006), el concepto de objetivo en Irigaray difiere del de Hegel, ya que ella considera que el arte, la religión y la filosofía son parte de esta noción de objetivo, en cambio en el sistema hegeliano son parte del Espíritu Absoluto. Ella interpreta esta disolución de las distinciones entre lo absoluto y lo objetivo como una consecuencia de la comprensión de Luce Irigaray de las imágenes del arte, la religión y el pensamiento como externalizaciones de la mente subjetiva y no como encarnaciones de una entidad trascendente, lo que parece ser la implicación de la lógica del sistema dialéctico de Hegel.

conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa.” (Feuerbach, 2009, p. 65). Feuerbach llega a esta afirmación diciendo que el hombre es la única especie que es consciente de sí y que se relaciona con su propia esencia, es decir, que puede externalizar y convertir su propia esencia en un objeto externo. El filósofo describe este objeto como infinito e ilimitado, e independiente de las limitaciones de los seres humanos individuales. Su función es ayudar al hombre a tomar conciencia de sí mismo, de su propia esencia y de la meta o finalidad de su existencia, y es a eso a lo que llama "Dios". De ahí que su noción ponga en crisis la trascendencia que se le adjudicaba en el discurso religioso tradicional.

Por supuesto, el giro que Irigaray imprime a esta interpretación, como se deja ver, es prescindir del genérico hombre como representante de toda la humanidad, demandando al pensamiento articular otra subjetividad y otra lógica especular. En esta reinterpretación, y acorde al orden simbólico de las mujeres que quiere proyectar, también se juega el hecho de que la autora se niega a abandonar la necesidad de pensar en una divinidad. Siguiendo a Friedrich Nietzsche, sostiene dicha necesidad en tanto que "seguiremos creyendo en Dios mientras creamos en la gramática". Incluso después, o tal vez particularmente después de la caída de un cierto Dios, el discurso defiende su estatus de intocable” (Claire-Mulder, 2006, p. 162).

En el sentido de lo dicho, el concepto de trascendental sensible vuelve a resonar. Según Lorraine (1999), hay resonancias en *Speculum*, como en secciones de "Mystérique" y "Volume-Fluidity", que resuenan con un divino femenino o un horizonte para el género femenino. Lo trascendental en la cultura masculina se da preeminentemente como un ideal distanciado de la sensibilidad, en una especie de eternidad siempre actual. Lo que sugiere Irigaray como práctica de las mujeres es proyectar una objetualidad en carne, siempre excedida: "el trascendental sensible es el término de Irigaray para un divino femenino que siempre toca y, sin embargo, excede cualquier realidad sensible que el sujeto pueda estar experimentando” (Lorraine, 1999, p. 69)

### **c. Crítica al “discurso de los discursos”**

El rumbo que marca la investigación en torno al Otro que nunca ha existido en la cultura occidental, se ejecuta desde una aporía discursiva<sup>79</sup> entre el “límite de la racionalidad

---

<sup>79</sup> Sobre la noción de discurso y la implicación cuerpo, lenguaje, pensamiento, ver capítulo I.

misma” y la “impotencia de las mujeres para hablar de manera coherente”. Como señala en *Cuestiones VII*, es un vector de cuestionamiento que plantea una crisis en distintos “dominios regionales”, rebelando la necesidad de que sean evaluadas e interpretadas a la luz de la crítica de este discurso maestro, es decir, aquel que “prescribe, en última instancia, la organización del lenguaje, que dicta la ley a los demás y, además, al que se pronuncia sobre los demás: el discurso de los discursos, el discurso filosófico. [...]”. (Irigaray, 2009e [1977], p. 111). Como se mostró en el capítulo anterior, la concepción que tiene Irigaray de la filosofía no responde a una interpretación tradicional:

ese dominio filosófico -que constituye la puesta en juego de Espéculo- no se aborda simplemente de frente, ni simplemente en el interior de lo filosófico mismo. Así, pues, era preciso recurrir a otros lenguajes —sin olvidar lo que ya debían a lo filosófico—, y aceptar incluso la condición del silencio, de la afasia como síntoma —histórico-histórico, histórico-histórico—, para que algo de lo femenino como límite de lo filosófico pueda oírse por fin. (Irigaray, 2009d [1977], p. 111)

Pretendiendo desconcertar la voluntad arquitectónica que habría estado en el centro del pensamiento occidental, sugiere que es el discurso filosófico el que prescribe la ley a los demás discursos. Simultáneamente, se refiere a que el canon de la tradición filosófica occidental es un excelente índice de cómo funciona, paradigmáticamente, la ley de lo discursivo. El canon es la expresión de cómo opera esta ley, que “sancionando tanto la inclusión reiterada de ciertos nombres como la exclusión de otros” (Nájera, 2019, p. 17), determina qué temas y formas argumentativas son relevantes filosóficamente, y cuáles no. El canon descansa así sobre cierta normatividad historiográfica, que obedece a dinámicas internas disciplinares, pero también y sobre todo, a cuestiones que rebasan lo meramente especulativo obedeciendo a las dinámicas de dominación que configuran la legitimidad de las prácticas. La filosofía, así, “se descubre bajo esta perspectiva como una disciplina con sesgo de género” (Nájera, 2019).

En este sentido, Whitford señala que la intención de Irigaray es mostrar los fundamentos del patriarcado y cómo ellos funcionan en

lo que tradicionalmente se ha considerado el alto discurso de la universalidad y la razón: la filosofía. En el proceso, la concepción de lo que la filosofía consiste (o debería consistir) se ve profundamente sacudida. *Porque Irigaray investiga los fundamentos pasionales de la razón*. (Whitford, 1991, p. 10) (la cursiva es mía)

En este sentido, no le interesa tanto defender la opinión de que el falocentrismo es coextensivo a toda la cultura occidental, sino de investigar “cómo se ha erigido, por así decirlo, la hegemonía cultural del pensamiento falocéntrico”. (Fraser, 1989, p. 3). En esta misma línea, otra de las preguntas que impulsan su trabajo es cómo hace la racionalidad

occidental, y en especial la filosofía, para sostener la ilusión de constituir un discurso neutro y sin genealogía.

Sobre el argumento de que el discurso filosófico prescribe su ley a los demás discursos, es interesante la crítica que realiza Michèle Le Doeuff (1989). Atribuyendo a Irigaray la opinión de que su "enemigo principal es el logos filosófico debido a su estatus legislativo con respecto a otros" (Le Doeuff, 1989, p. 70), Le Doeuff argumenta que en realidad "la filosofía no es inmune a la influencia de otros discursos" (Whitford, 1991, p. 6), sosteniendo además que el flujo de los elementos discursivos no pasa necesariamente de la filosofía a otros campos del saber. Aun si se acepta este argumento, también se puede poner en duda la supuesta centralidad que tiene en la obra de Irigaray, y quizás Le Doeuff haya extrapolado como tesis principal una afirmación que convivía al a par que otras, como el hecho de que a la autora le incumbe esta tarea en la medida en que se dedica a la filosofía, se ha formado en virtud de cierto canon y le interesa, además, que en el psicoanálisis y sus prácticas terapéuticas no se refleje cierta lógica imperante en el discurso filosófico, decididamente neutra.

En ese sentido, estoy de acuerdo con Whitford cuando señala que "las interpretaciones específicas y textualmente detalladas de los textos filosóficos que ofrece Irigaray no dependen rigurosamente de la premisa de que el desmantelamiento del logos filosófico debería ser una prioridad feminista" (Whitford, 1991, p. 6). Este tipo de planteamientos resuena también con los de la filósofa François Collin, en el sentido en que nos recuerda que "el feminismo es un vector prodigiosamente productivo de lectura del mundo", pero no es el único (Birulés, 2016, p. 243).

En esta línea, es conveniente tener en cuenta que el orden filosófico es cuestionado y trastocado por Irigaray en virtud de su constitutiva in-diferencia sexual. Así, por ejemplo, "por no haber interpretado suficientemente la influencia del dominio de lo filosófico sobre todo el discurso, el psicoanálisis mismo ha comprometido su teoría y su práctica con el desconocimiento de la diferencia de los sexos" (Irigaray, 2009e [1977], p. 118). El hecho de que el psicoanálisis, teórica y prácticamente, ponga en tela de juicio la discursividad filosófica, no significa que, posteriormente, sus elementos no puedan ser reintegrados acriticamente, aunque sólo fuera respecto de la "cuestión" femenina. Ya sea porque "el psicoanálisis constituye aún un enclave posible de lo filosófico", ya sea porque como mujer —como dice ella—, no puede aceptar esa reincorporación y reapropiación (Irigaray, 2009e [1977], p. 119), la crítica y desmontaje del discurso filosófico es una

tarea que articula toda su obra, en virtud de su lugar de enunciación. En otras palabras, se trata de que, como psicoanalista y filósofa, ella quiere resguardar una práctica que tiene efectos concretos en la vida de las mujeres. Cuando ha tenido ocasión, defiende este punto de vista con el tono contundente de varias entrevistas:

Antes de pasar a las preguntas quiero hacer un comentario útil para usted y, creo, para muchos lectores estadounidenses y especialmente para muchos lectores feministas, hombres y mujeres, de todo el mundo. Creo que en Estados Unidos mis libros se leen sobre todo en los departamentos de literatura. Pero son libros filosóficos y creo que hay muchos malentendidos sobre ellos porque el núcleo de mi argumento es filosófico, y los estudiosos de la literatura no siempre están preparados para entender este núcleo filosófico. En este sentido, quiero decir que las preguntas que plantea están ligadas a su formación literaria. ¿Son preguntas que sólo se refieren a ciertos aspectos de mi obra? Quizás no sea agradable que diga esto, pero al mismo tiempo creo que es útil. Para que una obra sea rigurosa, es necesario ponerse de acuerdo sobre lo que está en juego en la obra y, más aún, ponerse de acuerdo en que hablo como mujer y en que lo que más se niega a una mujer es hacer filosofía. Siempre se ha admitido que las mujeres son capaces de crear literatura al menos un poco, [...] pero la filosofía, mediante la cual se definen los valores, eso estaba estrictamente reservado a los hombres. (Hirsh y Olson, 1995, p. 97)

## **II. 4 Mímesis como apuesta metodológica. Derrocamiento y risa.**

¿Cómo es posible acometer la doble tarea irigariana, de desmontar la arquitectónica que sustenta el orden falocéntrico mientras se busca configurar una realidad distinta, inexistente, en que lo femenino se despliegue en sus propios términos? ¿qué herramientas despliega para llevar a cabo este cometido? ¿Cómo introducirse en una sistematicidad tan coherente? ¿Qué riesgos asume y hasta dónde lleva el imaginario? Irigaray despliega algunos recursos metodológicos para explorar estas preguntas, que implican íntegramente un esfuerzo teórico y existencial. Siguiendo sus propias palabras, uno de los métodos que está especialmente presente en *Speculum* es el derrocamiento:

A quien me pregunta cuál es mi método para instalar un pensamiento de la diferencia sexual podría responder que tengo varios o que busco el método más adecuado, pero existe uno que utilicé para escribir *Speculum* y que sigo utilizando todos los días: el derrocamiento (Irigaray, 1994, p. 98).

Ella sostiene que este es el método utilizado por los últimos filósofos: Marx derroca a Hegel, Nietzsche y las filosofías del retorno derrocan el platonismo; el pensamiento de Heidegger es una problemática del derrocamiento; así pues, “se trata de derrocar algo exterior a uno y ya constituido como tal”, que dice tener relación con el freudiano “asesinato del padre”, es decir, “un derrocamiento del antepasado o de su obra por un hijo deseoso de crecer” (Irigaray, 1994, p. 98). Se trata de un procedimiento que pone en marcha la destrucción de los pilares de una cultura, sostenidos a partir de la constitución

misma de nuestra subjetividad. El aspecto más importante para ella es que supone una estrategia que tiene que ver sobre todo consigo misma:

yo me derroqué más bien a mí misma. Yo era el otro/de para el hombre, intenté definir la alteridad objetiva de mí para mí en cuanto perteneciente al género femenino. Operé un derrocamiento de la femineidad que me era impuesta para intentar definir lo femenino correspondiente a mi género: el en sí para-sí de mi naturaleza femenina. Esta operación es extremadamente difícil de realizar y explica la mayoría de los malentendidos acerca de mi trabajo y mi pensamiento. [...] Tampoco quise, como se pensó o escribió, operar el parricidio de uno de mis supuestos maestros. No. Quise comenzar a definir qué es la mujer, por lo tanto yo como mujer -y no solamente *una* mujer sino como quien pertenece libremente al género o “genérico” femenino- practicando una operación de limitación o de negativización parcial respecto de mi inmediatez natural, pero también respecto de la representación que se me daba de lo que yo era en cuanto mujer, o sea, el otro de/para el hombre (Irigaray, 1994, p. 98).

La operación de derroarse a sí misma supone poner en entredicho sus propias necesidades y deseos, en tanto configuradas por la masculinidad modélica del orden cultural occidental. Además, se trata de reclamar el lugar del que se han apoderado históricamente los hombres, al preguntar y responder ese qué de la mujer. Más bien, al preguntarse por lo femenino y el estatus filosófico de la mujer, Irigaray se esfuerza por plantear la pregunta sin caer en la búsqueda de aquello *que es* la mujer. Pero iniciar esa indagación, situándose en una relación de negatividad parcial con la experiencia vivida, requiere emprender un ejercicio existencial de envergadura, ya que implica poner en crisis el linaje patriarcal heredado para inscribir la propia historia en vistas de otra genealogía, ya que “de las mujeres no queda, pues, ni huella ni memoria simbólica propia” (Femenías, 2000, p. 24). Esto significa, también, que los intentos de teorizar una especificidad femenina son un corolario necesario de la deconstrucción de la lógica especular dominante de occidente, y un trayecto que quiere evitar, a toda costa, los derroteros del nihilismo. En otras palabras, se trata de la audaz y ambiciosa tarea de intervenir seriamente el orden simbólico y material desde el lugar en que cada una esté situada.

Por otra parte, una importante dimensión de esta cruzada teórica y experiencial lo otorga la fenomenología, según lo reconoce la propia Irigaray: “un cierto recurso o retorno a lo fenomenológico parece necesario para hacer entrar en el universo de nuestra racionalidad algunas realidades naturales, corpóreas, sensibles, que hasta ahora habían sido apartadas de él” (Irigaray y Pluhacek, 2008, p. 14). En efecto, creo que este recurso le permite a Irigaray ingresar a un campo de inmanencia y suspender las dinámicas espaciales y temporales que ha impuesto la racionalidad sujeto-objeto, intentando reactivar el sentido

de una materialidad sensible, un campo de lo afectivo y un saber de sí a través del cuerpo, quien delimita nuestra autonomía con el mundo y los demás.

Sin embargo, este ejercicio no debe pensarse como el cultivo de un polo subjetivo autónomo e independiente del mundo y la otredad. Ella dice que “la utilización de la fenomenología sin la dialéctica correría el riesgo, sin embargo, de reconstruir un mundo solipsista, incluso un mundo femenino despreocupado del mundo masculino o que acepte permanece paralelo a éste” (Irigaray y Pluhacek, 2008, p. 14). Irigaray enfatiza la importancia de abandonar el anhelo de trascendencia característico de nuestros sistemas culturales, que están más allá de nuestras capacidades humanas y nuestras responsabilidades con los demás. Por eso piensa que, en la relación de al menos dos sujetos, la dialéctica siempre es triple, es decir, de cada subjetividad con una objetividad que sea puesta en el mundo, y la que se realiza entre ambas subjetividades cuando se relacionan. Si tradicionalmente la mujer ha sido relegada a un lugar de pura inmediatez, el hombre se ha afirmado a sí mismo solamente por la objetualidad que es capaz de poner en el mundo:

Digamos que la mujer debe aprender a poner alguna objetividad susceptible de ser compartida entre el yo y el tú: esta relación no debe permanecer, para ella, en el nivel de la necesidad y de la inmediatez subjetiva, de lo contrario el tú corre el riesgo de desaparecer como tú. El hombre, en cambio, necesita redescubrir al otro como sujeto más allá de su universo de objetos. Lo que les falta a uno y a otro para realizar su relación es una dialéctica entre la subjetividad y la objetividad, a la vez propia de cada uno y común. (Irigaray y Pluhacek, 2008, p. 14).

Para que la realidad de la autoreflexión de la experiencia vivida sea compatible con el principio de relacionalidad constitutiva de la subjetividad, Irigaray busca vías posibles que le permitan entrar y salir, una y otra vez, del orden cultural y político de un solo sujeto, para que en dichos movimientos y por la insistencia de su repetición, aparezcan los puntos ciegos que dan cuenta de la indiferencia sexual que cruza la historia de occidente. Aquello que permite recrear este escenario no es otra cuestión que la *mímesis*:

Así, pues, para una mujer emplear la *mímesis* es intentar encontrar el lugar de su explotación mediante el discurso, sin dejarse reducir sin más al mismo. Es volver a someterse –en tanto que “cercana a lo sensible”, a la “materia” ... -a “ideas”, especialmente acerca de ella, elaboradas en/por una lógica masculina, pero suscitar la “aparición”, mediante un efecto de repetición lúdica, de lo que debía permanecer oculto: la recuperación de una posible operación de lo femenino en el lenguaje (Irigaray, 2009d [1977], p. 57).

La autora presenta la mimesis como una metodología. Replicando la pregunta que se le hiciera en la *soutenance* de *Speculum* por el método de investigación que había seguido, ella sostiene que

El método, la vía del conocimiento, ha sido también acaso lo que siempre ha desviado, descarriado, mediante fraude y artificio, del camino de la mujer, y ello hasta consagrar su olvido. Esa segunda interpretación del término método: vía desviada, fraude y artificio, es además su segunda traducción posible. Para que se reabra el camino de la mujer, particularmente en y por el lenguaje, era preciso, por lo tanto, señalar cómo el método nunca ha sido tan sencillo como él mismo declara, cómo el proyecto teleológico, teleológicamente constructor del que se dota es siempre un proyecto, consciente o no, de desvío, de descarrío y de reducción, en el artificio de lo mismo, del otro. Esto es, en la mayor de sus generalidades en lo que atañe a los métodos filosóficos: de lo femenino. (Irigaray, 2009d [1977], p. 112)

Para terminar este capítulo, me gustaría presentar un posible itinerario del concepto de mimesis, en base a ciertos momentos de su pensamiento, así como las implicancias que tiene para algunas de sus propuestas. Esto quiere decir, tomar en cuenta, aunque sea como programa de investigación, sus aspectos genealógicos, éticos y políticos, y cómo ellos se entrelazan fuertemente con el semblante utópico del pensamiento de esta autora.

#### **a. Multivocidad del término**

En primer lugar, me parece importante comprender la multivocidad del concepto de mimesis en el pensamiento de Irigaray, tal como lo muestra Noemi Schor (Schor, 1993).

Habría que tener en cuenta, al menos, estas tres capas:

En el contexto específico del feminismo, la antigua mimesis, a veces denominada mascarada, nombra los supuestos talentos de las mujeres para repetir como loros [*parroting*] el discurso del amo, incluido el discurso de la misoginia. En un segundo nivel, esta repetición se convierte en parodia, y la mimesis no significa una mascarada engañosa, sino un mimetismo astuto. Y, por último, en la tercera acepción de la mimesis que intento extraer de los escritos de Irigaray, la mimesis viene a significar diferencia como positividad, una reapropiación gozosa de los atributos del otro, que no debe confundirse en absoluto con una mera inversión de la distribución falocéntrica del poder existente (Schor, 1994, p. 67).

Por otra parte, la misma Irigaray hace referencia a esta variedad de sentidos, apuntando a Platón:

Hay mimesis como producción, que estaría más del lado de la música, y mimesis que estaría ya atrapada en un proceso de imitación, de especularización, de adecuación, de reproducción. Es el segundo que se privilegiará en toda la historia de la filosofía. [...] La primera parece haber sido siempre reprimida. [...] Ahora bien, es sin duda de esta primera mimesis que puede surgir la posibilidad de una escritura (Irigaray, 2009d [1977], p. 111)

Para el trayecto que pretendo seguir, hará falta retener hasta el final tanto el fragmento de Schor como el de Irigaray, ya que ambos sugieren algunos de los caminos que considero importante recorrer.

Una primera aproximación a la cuestión de la mimesis nos conduce a la multivocidad de sentidos que, desde la Antigüedad, recorre al concepto. En la traducción del griego al latín, μίμησις es traducida como *imitatio*, movimiento que ya portaba, “al menos, tres significados, el platónico (imitación de la Idea), el aristotélico (representación de la Naturaleza) y el alejandrino (imitación de los modelos)” (Garrido y Gallardo, 2015). El *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* atribuye la ambigüedad del término al pensamiento filosófico antiguo, por lo que hay que tener en cuenta

la doble orientación dada a la problemática de la mimesis por Platón y Aristóteles, es decir, a la oposición entre un concepto elaborado con referencia a un modelo pictórico, dando a la mimesis el significado de “ semejanza”, y un concepto elaborado con referencia a un modelo teatral, dando a mimesis el sentido de “representación”. (Cassin et al, 2014, p. 659)

Como se deja ver, el sentido pictórico —donde se imita una realidad exterior para representarla en una imagen— y el sentido performativo —discurso que se da a oír y ver en su presencia a través de la música, la danza o el teatro— se distinguen desde temprano. Mientras que el sentido teatral, que al parecer es anterior al pictórico (Cassin y otros, 2014), plantea el problema de la identidad del sujeto, como por ejemplo la relación entre autor y actor, el sentido imitativo lo plantea entorno a la identidad del objeto, “es decir, la relación de la identidad de la imagen [εἰδωλον] con su modelo” (p. 659). Lo relevante es que, según diversas fuentes, Platón es quien

da a *mimesthai* un valor más preciso y, en cierto sentido, técnico, al mismo tiempo que ensancha su campo de aplicación, haciendo del “imitar” el rasgo común y característico de todas las actividades figurativas y representativas (Rep. 373 b 4-8, Fedro 248 e, Soph. 299 d 3-5, Timeo 19 d 5-6). (Vernant, 1975, p. 3)

Así, la preeminencia que Platón da al sentido de imitación condiciona las preguntas a las que da lugar. La problemática de la semejanza, de la naturaleza del semejar, toma fuerza y guía gran parte de la ontología platónica. Aquí, el universo sensible es *eikón*, copia o símil del modelo inteligible.

Estas realidades que no existen de un modo verdadero, sino imitativo, aproximado, por participación o semejanza, suscitan en el filósofo una apreciación condenatoria, así como

todo aquello que se le asocie. Es decir, Platón no sólo es responsable de extender y ampliar al concepto de mimesis a toda actividad figurativa y representativa, sino que, al restringir su sentido a la imitación, deja fuera una tradición más antigua en la que mimesis se relaciona con la producción de una trama, de una representación que inaugura un espacio de ficción, sustituyéndola por la problemática de la semejanza. Por eso en *La República*, por ejemplo, nos advierte de la potencial peligrosidad de las artes imitativas por su capacidad de engañar, pues implican siempre un grado de alteración y variación de la realidad (Söderbäck, 2019, p. 75). Dicho de otra forma, “el juego de lo Mismo y lo Otro”, en vez de dar lugar a la irrupción de la novedad radical, “viene a circunscribir, entre el ser y el no-ser, entre lo verdadero y lo falso, el espacio de lo ficticio y lo ilusorio” (Vernant, 1975, p. 9).

Si siguiéramos el itinerario del concepto de mimesis, nos encontraríamos con que Aristóteles, en la *Poética*, reivindica las connotaciones teatrales del término, es decir, la mimesis como representación y acción. Por lo mismo, el sentido de variación y creación también se actualiza. Aquí no se deja por fuera el objeto referencial, sino que la acción en sí misma es el objeto producido por la mimesis. En ese sentido, la cuestión de la semejanza adquiere distintas significaciones según el contexto de cada obra,<sup>80</sup> pero, en general, es sacada del recinto estrecho de la mimesis como imitación. En el capítulo IV de la *Poética* se puede ver cómo el filósofo suspende el carácter condenatorio de Platón, argumentando que la cuestión de la semejanza tendría una función cognoscitiva fundamental, ya que procura el placer del reconocimiento (Cassin y otros, 2014, p. 661). La ambivalencia de la noción de mimesis es una característica que acompaña la posterior recepción del término en las teorías estéticas del Renacimiento, específicamente en la teoría de la imitación que se desarrolló en dicho periodo y que influenciaría la teoría del arte durante varios siglos.<sup>81</sup> Lo que deja en claro esta breve genealogía es que su riqueza semántica ha contribuido a generar cierta confusión entre los distintos sentidos de “mimesis”, y aun cuando lo común es asociarla al campo de la estética, las reflexiones en

---

<sup>80</sup> Ver Suñol, Viviana (2008).

<sup>81</sup> “Los teóricos italianos reinterpretaron la mimesis a partir de la idea de *imitatio*, transmitida por el latín que siguieron utilizando. Y fue a partir de la teoría de la *imitatio* que desarrollaron una teoría de la *imitazione*. Fue posteriormente sobre la base de la idea de *imitazione*, y en oposición a ella, que los franceses se apropiaron a su vez de la teoría aristotélica de la mimesis. Y la crítica de la mimesis que se desarrolló en Alemania a finales del siglo XVIII fue, de hecho, un cuestionamiento de la doctrina francesa de la imitación, que había dominado el pensamiento europeo desde el siglo XVII. Todos estos desplazamientos, adaptaciones y ‘traducciones’ de una lengua a otra no hicieron más que desarrollar uno de los aspectos del concepto de mimesis y explotar su prodigiosa riqueza semántica” (Cassin y otros, 2014, p. 659).

torno a ella deberían tomar en cuenta su uso y contexto filosófico e histórico, así como “los problemas ético-políticos, gnoseológicos, ontológicos y metafísicos indisolublemente ligados a ella” (Suñol, 2008, p. 3).

Con relación a estas cuestiones y el tema de lo femenino, nos podemos preguntar: o bien la mimesis se refiere a la imitación o copia de una suerte de “original”, de la que cabe decir también que es cierta ‘falsificación’, o bien se trata de la recomposición y redescipción de un acto creativo en sí mismo, o a la interacción de estos dos aspectos. Estas y otras preguntas son las que resuenan en el temprano trabajo de Joan Rivière y su concepto de mascarada.

### **b. La mascarada**

En *La feminidad como mascarada*, de 1927, Rivière analiza una posición “intermedia” de mujer, es decir, aquella que cumpliendo de manera ‘exitosa’ con las características atribuidas culturalmente a la mujer, tiende sin embargo a desplegar aspectos que se acercan a lo que comúnmente se espera de un hombre. Su experiencia clínica mostraba que hay un tipo de feminidad que se ejerce como un simulacro: “La feminidad, por tanto, podía ser asumida y llevada como una máscara para ocultar la posesión de la masculinidad y para evitar las represalias que se esperaban si se descubría que la poseía, del mismo modo que un ladrón que saca los bolsillos y pide que le registren para demostrar que no tiene los bienes robados” (Rivière, 1991, p. 95).

Así, las mujeres que se desenvuelven en el mundo bajo rasgos que son considerados masculinos, adoptan una máscara de feminidad para evitar la ansiedad que produce la idea de que los hombres se sientan amenazados y tomen la revancha. La mascarada permitiría asumir teatralmente aquello que está inscrito dentro de la norma, manifestando que son de antemano ‘castradas’, o que han renunciado a ‘tener el falo’. Este conflicto sin resolución, marcado por la angustia de las mujeres que no cumplen las expectativas sociales y temen el castigo de los varones que podrían ver disputados sus lugares de poder, es mediado por esta estrategia mimética. La propuesta de la autora es radical, en el sentido en que Rivière renuncia a mostrar un límite entre la ‘verdadera’ feminidad y la máscara. Para ella, la feminidad se ha desanclado de cualquier base esencial, pues la feminidad es ella misma una mascarada: “el lector puede preguntar ahora cómo defino la feminidad o dónde trazo la línea entre la auténtica feminidad y la “mascarada”. Mi sugerencia no es,

sin embargo, que haya tal diferencia; ya sean radicales o superficiales, son la misma cosa” (Rivière, 1991, p. 94).

Como vemos, su análisis pone en tensión la estructura copia-original del simulacro que comporta la feminidad, y creo que dicha tensión permanece a lo largo de la historia de esta problemática, de manera que es difícil que las autoras que trabajan en torno a ella asuman de partida que hay algo así como un “origen”, puro y esencial, de la feminidad. En lo que concierne a Irigaray, en *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977) menciona la mascarada como parte del problema de las mujeres para experimentar su “autoafección” sin la mediación de un mundo escrito en masculino. Vale la pena traer aquí el fragmento en extenso:

Lo que explica, además, por qué las mujeres no tendrían deseo [*désir*], por qué ellas no saben lo que quieren: están tan irremediabilmente separadas de esa “autoafección” que, de entrada, y especialmente por el complejo de Edipo, están exiliadas de sí mismas, y sin continuidad-contigüidad posible con sus primeros deseos-placeres, importadas en otra economía, en la que ellas no se reconocen en absoluto.

Ellas se reconocen, proverbialmente, en la mascarada. Los psicoanalistas dicen que la mascarada corresponde al deseo [*désir*] de la mujer. Eso no me parece justo. Pienso que hay que entenderlo como lo que las mujeres hacen para recuperar algo del deseo, para participar del deseo del hombre, pero a costa de renunciar al suyo. En la mascarada, ellas se someten a la economía dominante del deseo, para intentar permanecer pese a todo en el “mercado”. Pero en el campo de aquello de lo que se [*on*] goza y no quien [*qui*] se goza. (Irigaray, 2009, pp. 99-100)

Así, la mascarada puede ser interpretada como una mimesis en el sentido de imitación, bajo el primer tipo de referencialidad que mencionaba más arriba: en sí misma, no interviene en el universo simbólico porque describe, imitando, un estado de cosas. Y este estado es el de la mujer en la posición de objeto, de manera que esta acepción de la mimesis hace alusión una *imitatio* que es todavía una versión del sometimiento. Discutiendo a un determinado psicoanálisis, Irigaray sostiene que, en virtud de la noción de feminidad inscrita en el marco del complejo de castración, no se puede hablar de deseo femenino propiamente tal. Continuando el mismo fragmento, ella dice

¿Qué entiendo por mascarada? Particularmente lo que Freud llama “feminidad”. Creer, por ejemplo, que es preciso devenir una mujer, “normal” por añadidura, mientras que el hombre sería desde el principio hombre. No tendría más que realizar su ser-hombre, mientras que la mujer tendría que devenir una mujer normal, es decir, entrar en la mascarada de la feminidad. El complejo de Edipo femenino es, finalmente, la entrada de la mujer en un sistema de valores que no es el suyo y en el que ella sólo puede “aparecer” y circular disfrazada con las necesidades deseos-fantasmas de los otros (hombres). Dicho esto, no es sencillo ni fácil decir lo que sería una sintaxis de lo femenino, porque en esa “sintaxis” ya no habría ni sujeto ni objeto, el “uno” ya no sería privilegiado, ya no

habría sentido propio, nombre propio, atributos “propios” ... Antes bien, esa “sintaxis” pondría en juego lo cercano, pero algo tan cercano que haría imposible toda discriminación de identidad, toda constitución de pertenencia y, por ende, toda forma de apropiación (Irigaray, 2009, p. 100).

¿Cómo entender entonces la tensión entre feminidad como mascarada y una sintaxis femenina genuina, si no hay límite trazado entre el original y la copia? En otras palabras, ¿cuándo estamos fuera y cuándo estamos dentro?

### **c. Risa y terapia**

Para la autora, la risa, la gestualidad corporal y el lenguaje adoptado por las mujeres en el psicoanálisis son algunos de las instancias que dan noticia de aquello que no se agota en la mascarada y que sólo puede escucharse “si no se tapan los oídos de sentido” [*cette syntaxe peut s'entendre aussi, si l'on ne se bouche pas les oreilles de sens, dans le langage tenu par les femmes en psychanalyse* (Irigaray, 1977, p. 132)]. Simultáneamente, Irigaray siempre nos advierte que no es su objetivo instalar un “ginecocentrismo reflexivo” o un “lugar de monopolización de lo simbólico” en beneficio de una o varias mujeres (Irigaray, 2009e [1977], p. 120), ya que no puede articularse ningún lugar de lo femenino sin pasar por una puesta en crisis de lo simbólico mismo. Es decir, no nos podemos ahorrar una interpretación rigurosa del fallogocentrismo, ni saltar simplemente fuera de él, por el hecho de ‘ser mujer’. La risa, no obstante, es un poderoso trampolín:

Si en *Espéculo* he intentado una nueva travesía del imaginario “masculino”, es decir, nuestro imaginario cultural, lo he llevado a cabo porque era algo obligado, para indicar su “afuera” posible y para situarme en relación a aquel en tanto que mujer: estando a la vez implicada en el mismo y al mismo tiempo excedente/excesiva. Pero de ese exceso, por supuesto, hago la posibilidad de la relación sexual, y no de una inversión del poder fálico. Y por ese exceso, “en primer lugar” río. ¿Primera liberación de una opresión secular? ¿No es acaso lo fálico la seriedad del sentido? La mujer, y la relación sexual, ¿lo exceden tal vez, “en primer lugar” con la risa? (Irigaray, 2009, p. 121)

Tapar los oídos con el sentido de lo instaurado es la seriedad del filósofo que espera ser neutral, a la escucha del ser. En cambio, la estrategia de la risa es la interrupción abrupta de esa ortodoxia patriarcal:

Por otra parte, entre ellas las mujeres empiezan riendo. Escapar de la inversión lisa y llana de la posición masculina es, en todo caso, no olvidarse de reír. No olvidar que la dimensión del deseo, del placer, es intraducible, irrepresentable, ilocalizable, en la “seriedad”- la adecuación, la univocidad, la verdad...- de un discurso que pretende decir su sentido. Con independencia de que sea pronunciado por hombres o mujeres (Irigaray, 2009, p. 121).

Esto queda bien ejemplificado con la categoría de frigidez que, al menos desde la conferencia *La Feminidad* de Freud (1932), podía entenderse como cierta represión de las aspiraciones sexuales de la mujer en lo que sería una asunción defectuosa de su feminidad. Se trata de la imposibilidad de experimentar el goce, pero en el marco exclusivo de una mecánica del deseo pensada en términos masculinos. En el contexto de la sociedad victoriana, la frigidez y la abundante sintomatología de dolores corporales eran mecanismos que hacían resistencia al disciplinamiento sexual, y eran “formas efectivas de rechazo que se podían enmascarar como una extensión de la habitual defensa de la castidad” (Federici, 2022, p. 148). Como señala Grosz (1989), la frigidez no se trata de un rechazo *a priori* del goce sexual. Es más bien el rechazo a una sexualidad específicamente genital y orgásmica, orientada por una teleología dirigida a un “objetivo orgásmico”. La respuesta irigarayana ante esta categoría es sencilla: la risa.

Muchas mujeres creen que son "frías", y a menudo se les dice que es así. Cuando una mujer me dice que es 'fría', me río y le digo que no sé lo que significa. Ella también se ríe, lo que le produce una liberación y, sobre todo, la pérdida de la culpa por la "frigidez" de la que se siente responsable y que significa, en primer lugar que ha sido moldeada según los modelos de las "técnicas" sexuales masculinas que no se corresponden en absoluto con su sexualidad. El modelo teleológico es, lo repito, posible para un hombre - aunque pierda así el placer- pero no para una mujer... (Irigaray, 1977, p. 66, como se citó en Grosz, 1989, p.133)

#### **d. Repetición lúdica y apuesta política**

Según sostiene Irigaray, la metodología mimética es casi ineludible como ‘primer momento’, ya que difícilmente se podría evadir esta histórica asignación a lo femenino. Evitar este rol como lo que ha sido históricamente, es decir, una posición preexistente de lo femenino en el orden simbólico sería algo similar a lo que dice Simone de Beauvoir y Sartre respecto de actuar de *mala fe*, es decir, elaborar una mentira para sí mismo, enmascarando una verdad desagradable o presentando como verdad un error agradable, evadiendo la responsabilidad que concierne al propio lugar de enunciación. Por eso, sugiere la autora,

se trata de adoptar, deliberadamente, ese rol. Lo que de entrada supone devolver como afirmación una subordinación y, gracias a ello, comenzar a desbaratarla. Mientras que la recusación de esa condición equivale, para lo femenino, a la reivindicación de hablar como “sujeto” (masculino), o a postular una relación con lo inteligible que mantiene la indiferencia sexual (Irigaray, 2009b [1975], p. 56).

La adopción deliberada de la mimesis como imitación tendría por objetivo entonces ensayar esa posición de sujeto que ha sido negada y esbozar otro camino de inteligibilidad de lo real.

Insistiendo en que la asunción provisoria y lúdica de la mascarada no equivale a propugnar la existencia de un estado ideal pre-lingüístico o pre-fálico que se busque reivindicar, Irigaray señala que las mujeres imitan tan bien pues han sido culturalmente dispuestas a ello. En este sentido, lo que ‘resta’ de dicha operación no es ninguna entidad categorialmente pura, sino una ‘insistencia de otra materia’ y de ‘otro goce’ que no puede ser elaborado en la lógica discursiva de la neutralidad falocéntrica. Esto, porque en la economía especular propia del falogocentrismo, la ‘materia’ que sirve de soporte de reflexión, ella misma, no puede ser reflejada. Opaca y al margen de los circuitos de enunciación, resiste e insiste en acceder a la significación de otra forma: “cuando [Irigaray] se mimetiza con este lenguaje metafísico, no se adhiere a las demarcaciones y categorías con las que opera. En lugar de ello, intenta escuchar ese "otro" significado que ha sido silenciado, o que ha escapado al espejo” (Mortensen, 1995, p. 21).

De forma persistente, el logos occidental ha ido desplegando viejos y nuevos métodos para borrar la genealogía de las mujeres, es decir, la historicidad de una subjetividad especular de lo masculino y sus avatares, tanto de sus formas opresivas como de su praxis o ‘saber hacer’ en la subordinación. El exceso de lo sensible/material se explica en cuanto que el principio de representación especular no permite su reflejo. En este sentido, la excentricidad se conforma a partir de lo irrepresentable, a partir de aquello que no entra en el orden simbólico. Por eso, eso que reside ‘en otra parte’, ofrecería las herramientas para romper la integridad discursiva, ya que se inaugura una nueva relación con la materia y con el goce, ese “*black out* del sentido”. No se trata, por tanto, de situarse

sencillamente ni en un proceso de reflexión o de mimetismo, ni en su anterioridad - empírica y opaca a todo lenguaje-, ni en su más allá -el infinito autosuficiente del Dios de los hombres, sino remitiendo todas esas categorías y cortes a las necesidades de la autorrepresentación del deseo fálico en el discurso. Una nueva travesía lúdica y desconcertante, que permitiría a la mujer encontrar el lugar de su “autoafección” (Irigaray, 2009b [1975], p. 57).

Al respecto, Naomi Schor señala que “el mimetismo es el término que Irigaray toma prestado de la filosofía para describir su estrategia: transformar la mascarada de la mujer, su supuesta feminidad, en un medio de reapropiación de lo femenino” (Schor, 1993, p. 21). En su faceta imitativa, la mimesis es fundamental pues no se trata de un dispositivo

para reflejar lo femenino, sino para poner en jaque la comprensión normalizada de la diferencia sexual. En este sentido, el mimetismo como estrategia va más allá de la reapropiación de lo femenino, pues también es un medio de inteligibilidad particular que puede otorgar un nuevo sentido a lo real. Como señala Braidotti, la mimesis es un medio para alcanzar una posición objetiva de la propia subjetividad, sin que dicho proceso conlleve el desimplicarse de la propia situación. Para ella, la mimesis irigariana es un medio para poner en crisis la identificación de las mujeres en el seno de una cultura patriarcal, una “estrategia que consiste en revisar, reaprender y reposar la posición del sujeto mujer [*female*] por una mujer [*woman*] que ha tomado la distancia de la Mujer del punto de partida falogocéntrico” (Braidotti, 2015e [1998], p. 196).

El cine constituye una pieza muy interesante para comprender la estrategia mimética que nos presenta Irigaray. Como señala Mary Ann Doane (1987), la presencia de la mimesis en las películas que exponen problemáticamente el rol de la feminidad da cuenta de que se trata de una estrategia política textual que se despliega sobre una visión estandarizada de la diferencia sexual. Sobre este fondo, a través de la mimesis, se opera un distanciamiento que hace que el espectador femenino comprenda que todo proceso de reconocimiento se da en virtud del desconocimiento, es decir, que hay una significación que insiste, desde otro lugar, a ser elaborada en una representación no-especular. El recurso de la mimesis en el cine no pretende devolver el reflejo viviente de lo que es la feminidad en adecuación con lo real, sino, por el contrario, “la de permitir una diferenciación activa entre gesto y «esencia», un juego con los signos previamente anclados por una noción fija de diferencia sexual” (Doane, 1987, p. 182). La fantasía abierta por el juego mimético es, en definitiva, “un espacio de trabajo sobre y contra los tropos familiares de la feminidad” (Doane, 1987, p. 183).

La estrategia político textual de la mimesis también es iluminada por el análisis que presenta Laura Roberts (Roberts, 2019) a partir de su propia experiencia, narrada en *Irigaray and Politics: a Critical Introduction*. En su adolescencia en Sudáfrica, ella vivió la transición del régimen del apartheid en sus años de secundaria y las transformaciones que tenían lugar dentro de los planes de estudio, tendientes a dismantelar el racismo institucionalizado. Los esfuerzos de muchos profesores, intrépidos y audaces, se veían reflejados en buscar plataformas como el teatro y la literatura que posibilitaran la comprensión de las formas en que la raza, la clase y el género se enredan y generan las condiciones de opresión que habían provocado los horrores del apartheid. Siendo parte

de la primera generación que ingresa a la universidad después de este régimen, la autora comenta que le llevó años entender lo que significaba realmente el colonialismo. Se trataba de un contexto en el que se avizoraba un cambio profundo en el orden simbólico y material, incitando la reflexión sobre la identidad y el lugar en el mundo en el que se encontraba cada cual. A su vez, era un contexto en el que se evidenciaban y encarnaban tremendas contradicciones, y la situación en la que se hallaban las personas conformaba un crisol imposible de homogeneizar. Inmersa en estas condiciones, Laura señala que nunca había imaginado o teorizado que la “raza” fuera algo separado del género, operando en su perspectiva, de antemano, una mirada interseccional. En este escenario se encuentra con la obra de Irigaray por primera vez, e intuye que hay mucho más allá en su filosofía de lo que las críticas sugerían:

En mi primera lectura de su obra, reconocí que Irigaray empleaba tácticas como el mimetismo, de manera similar a las que se utilizaban en el teatro y la literatura que había encontrado durante mis estudios en Sudáfrica. Utilizando estereotipos patriarcales, imágenes y los llamados "hechos científicos" sobre las mujeres, Irigaray asume conscientemente una posición femenina en sus escritos para poner de manifiesto la locura y las contradicciones que el patriarcado occidental supone y con las que define a las mujeres. En Sudáfrica utilizamos esta táctica repetidamente, mostrando a través de la actuación los estereotipos raciales y de género explícitos en los que se basaba el estado patriarcal del apartheid. Asumir lo femenino deliberadamente, para Irigaray, pone de relieve la imposibilidad de que todas las mujeres puedan hablar como sujetos autónomos definidos dentro de la cultura patriarcal occidental. Sin embargo, asumir lo femenino de forma deliberada e intencionada también permite la posibilidad de cambio. En lugar de defender la neutralidad de género o el que debamos ir más allá de la cultura y la naturaleza, más allá de nuestros cuerpos simbólicos y de género, Irigaray trata de demostrar cómo la naturaleza y la cultura, el cuerpo y el espíritu, están intrínsecamente conectados, que no podemos escapar de ninguno de los dos (Roberts, 2019, pp. 163-164).

La creación de historias y mitos a través de la mimesis es una estrategia que, según señala ella, utilizaban varios narradores sudafricanos para desafiar y poner en crisis los estereotipos en los que se basaba el apartheid. En esta línea podrían ir las palabras de Roland Barthes (1972), cuando señala que “la mejor arma contra el mito es, quizás, mitificarlo a su vez, y producir un mito artificial” (Doane, 1987, p. 181). La importancia estratégica de este dispositivo performático es reconocida tempranamente en los textos de Irigaray, y al igual que ella, los narradores sudafricanos utilizaban muchas veces el humor como parte fundamental de la puesta en escena de la mimesis (Roberts, 2019). El mimetismo es un medio para sacar a la luz las historias silenciadas, las voces no escuchadas, permitiendo “que las contradicciones de la experiencia vivida se presenten, que se escuchen, que se legitimen. Autoriza nuevas comprensiones de la verdad y nuevas historias que contar” (Roberts, 2019, p. 164). Esto no significa, por supuesto, que el gesto

irigariano pretenda encarnar la voz de las que no tuvieron voz, sino más sencillamente de exponer, por la reiteración lúdica de la escena paradigmática, la composición narrativa en la que se aloja su sentido. En ello residiría su fuerza epistémica.

En esta línea, se puede considerar que la inteligibilidad narrativa que brinda la mimesis otorga lucidez ahí donde hay perplejidad. Por supuesto, no lo hace neutralizando las contradicciones, sino transitándolas en el filo del equilibrio. Al encarnarlas en otros contextos de enunciación, la mimesis permite fragmentar el sentido esclerosado de las narraciones dominantes, permitiendo su recomposición bajo otros parámetros. Por ello su función política y ética es fundamental.

#### **e. Mimesis y acción**

A la luz de lo desarrollado, podemos considerar que el aspecto imitativo de la mimesis metodológica de Irigaray se complementa con los rasgos creativos y productivos del término. Inmediatamente después del fragmento de Schor (1993) citado más arriba, donde sugería al menos tres capas de la noción de mimesis en la obra de Irigaray, la autora nos advierte que dicha polisemia es trabajada por Paul Ricoeur en *Mimesis y Representación*, texto publicado en 1982, aunque no aclara que en él se haga referencia a Irigaray. Sin embargo, me parece interesante explorar esta referencia, en vías de comprender el carácter creativo de la mimesis.

La potencia de la mimesis es reconocida por el filósofo al preguntarse “¿qué recursos, qué polisemia, qué movilidad tiene la mimesis para hacernos emigrar del cerco de la representación?” (Ricoeur, 1982, p. 51). El sufijo “sis”, nos recuerda, da cuenta de su significado como acción, vinculado con el sentido de *poiesis* aristotélico: “lejos de producir una imagen debilitada de las cosas preexistentes, [la mimesis] opera en el campo de la acción, que es por privilegio propio, un aumento de sentido” (Ricoeur, 1982, p. 52). Según señala el filósofo, Aristóteles es uno de los primeros en reconocer la polisemia de esta noción, lo que significa provocar, respecto de Platón, un resquebrajamiento de la lógica especular de la *imitación*. Dicho con otras palabras, la mimesis es sacada “del recinto encantado de la presencia representada”, puesto que el relato aristotélico la presenta como una *imitación creadora*, que conjuga de alguna forma el sentido de parodia y de ‘apropiación gozosa’ que Schor lee en Irigaray.

La mimesis en cuanto imitación-creadora permite re-crear una cierta escena, lo que pasa a ser un rasgo primordial del trabajo que el imaginario debería emprender en torno a lo

específico de lo femenino. Siguiendo a Ricoeur, en esta escena “la imaginación se difunde hacia todas las direcciones, reanima experiencias anteriores, despierta recuerdos dormidos, irriga campos sensoriales adyacentes” (Ricoeur, 2008, p. 106) de forma que la imagen-escena no derivaría únicamente de la percepción, sino de las amplias posibilidades que otorga el lenguaje<sup>82</sup>. Como en Irigaray, la mimesis sería necesaria en cuanto puja a la imaginación a ser una mediación para un nuevo significado. En este sentido, es articuladora de una trama, lo que nos recuerda, según el filósofo, el sentido aristotélico de *mythos*: composición de la acción en una trama. La mimesis da lugar a la ficción, a un ‘como si’ en las entrañas de lo nuevo. La mimesis es “*fingere, fingir y figurar*, o mejor configurar, si tenemos en cuenta la operación de composición —de *sustasis*— del discurso poético.” (Ricoeur, 1982, p. 53)

De esta forma, la mimesis es una posibilidad de re-escritura que implica entonces un entrelazamiento entre teoría, praxis y metodología. La vertiente creativa y productiva de la mimesis resuena con el inmenso cometido irigariano de pensar las condiciones para transformar toda una cultura. Al alero de la noción de mimesis, se palpa cómo el horizonte utópico de su proyecto, que exige fronteras plásticas y estrategias abiertas, se trenza con el aparato crítico de una de las propuestas de pensamiento más interesantes de las últimas décadas del siglo XX. Basándose en ello, la misma Braidotti ha propuesto

Redefinir mimesis como la política del «como si», es decir, como un cuidadoso uso de las repeticiones que confirmen a las mujeres en una relación paradójica con la femineidad, pero que también intensifiquen el valor subversivo de la distancia paradójica que las mujeres (feministas) tienen con esa femineidad. La estrategia política es clara y para mí la apuesta es alta: la teoría de la diferencia sexual se mueve entre las complejidades y las paradojas de la subjetividad feminista femenina, sin apelar a contra-afirmaciones ligeras. En mi opinión, lo nuevo se crea revisando y quemando lo viejo. La búsqueda de representaciones alternativas de subjetividad femenina requiere la reabsorción de las representaciones establecidas para, por y en nombres de las mujeres pos-Mujer. No puede abandonarse el significante mujer de modo meramente volitivo: debe ser consumido, y reapropiado colectivamente desde dentro; más aún, se deben negociar las formas de implementación social de las nuevas posiciones de sujeto. (Braidotti, 2015e [1998], p. 197)

---

<sup>82</sup> “La imaginación es aquello que todos entendemos por ella: un libre juego con las posibilidades, en un estado de no compromiso con respecto al mundo de la percepción o de la acción. En este estado de no compromiso probamos ideas nuevas, valores nuevos, formas nuevas de estar en el mundo. Pero este “sentido común” ligado a la noción de imaginación no queda totalmente reconocido mientras no se relaciona la fecundidad de la imaginación con la del lenguaje, tal como la ejemplifica el proceso metafórico (Ricoeur, 2008, p. 106).

### III. Pliegues del canon. Crítica de ese viejo sueño de simetría

#### III.1. Matrices fotológicas. La crítica a Platón

La lectura que emprende Irigaray en la sección final de *Speculum* sobre el mito de la Caverna de Platón es probablemente el corazón intelectual de esta obra de 1974 (Miller, 2016, p. 53), que en más de 150 páginas recrea un escenario de pensamiento donde entra y sale del célebre texto del filósofo. En *La ύστερα de Platón*, con un ritmo lento y rumiante, la autora va a ir diseñando una especie de apuesta teatral filosófica, de un talante novedoso y disruptivo, en la que pone en juego las estrategias que veníamos considerando. Además de los pasajes de la *República*, Irigaray va a ir intercalando de manera lúdica fragmentos de otros diálogos, como el *Timeo*, *Las Leyes*, *El Fedón*, *El Fedro*, *El Político*, *El Banquete*, *Alcibíades* y el *Parménides*. Como dice Withford (1991), es una lectura que depende de los juegos de palabras (a menudo no reproducibles en otros idiomas), de las asociaciones libres que realiza una autora instruida en los clásicos, y por supuesto, del prisma que otorga el psicoanálisis para interpretarlos, especialmente el tratamiento de parte de Freud —y de la cultura en general— de lo femenino como un ‘continente oscuro’.

Así, la lectura irigarayana está guiada por un vector de preguntas que apuntan a dilucidar los orígenes de la tradición filosófica occidental y el canon que lo sostiene. Lo que interesa a la autora, en este sentido, es explorar el gesto que excluye doblemente a las mujeres, tanto de la filosofía como de la *polis*, ya que, desde el punto de vista de lo imaginario, son uno y lo mismo (Withford, 1991). Esto quiere decir que el estatus de las mujeres es el mismo, tanto en el orden del pensamiento como en el de la sociedad occidental. El mito de la caverna es relevante porque es el momento de constitución simbólica en el que se asienta el diseño de la metafísica, donde se juega “lo que hay entre el hombre y la mujer, entre el sujeto y el objeto, entre la forma y la materia y, por tanto, entre la cosa y su representación” (Miller, 2016, p. 57). En este diseño, la verdad se instaure bajo una metáfora de lo diáfano y lo claro, que habla en nombre de lo universal. El análisis crítico de Irigaray pretende romper esta metáfora y, con un sentido arqueológico, mostrar la contradicción que encierra configurar un universal sin tomar en cuenta la diferencia sexual.

Así, podemos mencionar al menos dos argumentos que para Irigaray son decisivos al momento de elegir el mito de la Caverna como eje de su análisis crítico. En primer lugar,

el que acabo de señalar, es decir, el hecho de que considere este relato mítico como un momento paradigmático y modélico de cómo se instaura un cierto orden simbólico, donde se juega el diseño estructurante de la metafísica occidental. Esta tesis tiene un antecedente en “Doctrina de la verdad según Platón”, un artículo de Heidegger publicado en 1942, que fue elaborado en unas conferencias dadas diez años antes (Carreño Zúñiga, 2012) y bastante difundido para la época. En segundo lugar, Irigaray sostiene que las metáforas utilizadas en el relato fundacional de la caverna —también constitutivas y paradigmáticas de un cierto orden, guardan silencio sobre el cuerpo y la materialidad sensible en la que se apoyan para ‘erigirse’. Este cuerpo, según ella va argumentando, es el cuerpo femenino, que es dejado fuera del reino de lo ideal o inteligible, e incluso, fuera del regazo del Ser.

Con estos dos argumentos de fondo, propongo hacer un breve recorrido por la lectura que hace la autora del mito de la Caverna. Esa es la primera parte de este capítulo. En segundo lugar, exploraré algunos aspectos de la interpretación crítica que hace de Freud y Lacan en *Speculum* (1974) y *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977). Especialmente fructíferas son esas lecturas al relacionarse con el argumento de que la metafísica occidental está fundamentada en una clausura de la materia sensible y del universo simbólico de la madre. Siguiendo este hilo, la tercera parte de este capítulo abordará algunos planteamientos presentes en *Le corps-à-corps avec la mere*, artículo publicado en 1980, que dará cabida enfáticamente al aspecto constructivo del pensamiento de Irigaray y la necesidad de creación de un orden simbólico alternativo.

### **a. La ciudad enferma, los médicos y la *paideia* en la República**

El mito de la caverna es narrado en el libro VII de la *República*, entre el fragmento 514a y 521a del diálogo. Si lo situamos en el contexto más amplio de la *República*, es interesante atender, al menos, a dos aspectos: el contexto político en el que escribe Platón y el rol de la *paideia* y la filosofía en su propuesta<sup>83</sup>. Estos ámbitos están estrechamente

---

<sup>83</sup> Las interpretaciones en torno al mito de la caverna son múltiples y casi infinitas. Si atendemos al campo de las que brindan comentaristas, traductores e intérpretes del pensamiento antiguo y la filosofía platónica en específico, podemos encontrar una lectura “ontológica”, en la que cabe decir, por ejemplo, que la cueva simboliza la irrealidad del mundo sensible, una “gnoseológica”, en la que la caverna y el camino de ascenso es la metáfora de la génesis progresiva del conocimiento verdadero, y una lectura más bien ético-política, donde la caverna simbolizaría la ciudad y su crisis (Blondel, 2001). Según Blondel, es posible sostener que a partir de los años 20 hay una predominancia de esta última, y a su favor, por ejemplo, él se pregunta “¿Podemos pensar que el cuadro de la morada subterránea interesa en primer lugar al Ser o al Conocimiento? Si Sócrates fue asesinado, como se recuerda en 517a, no es aparentemente por haber

ligados, porque el tema principal que aborda, desde el libro VI [502 a] al VII [541b], es la educación superior de los filósofos gobernantes, es decir, de lo que él llama los perfectos guardianes, los que van a gobernar en el futuro la *polis* ideal proyectada en la *República*.

El contexto político de Atenas, ya en la juventud de Platón, mostraba rasgos de una crisis profunda. A menudo, se refiere a este escenario como si se tratara de una ciudad enferma, cuyos políticos, en vez de ser los médicos que solucionan los males de la ciudad, han sido sus cómplices y corresponsables de su enfermedad. En efecto, uno de los males que padecía la *polis* es la *stásis*, es decir, el quiebre interno que provoca la división de la ciudad a partir de la discordia y la disputa entre sus ciudadanos, donde empiezan a primar los intereses individuales por sobre el bien común de la *polis*. Como sostiene Vigezzi, la *stásis* venía a nombrar el quiebre con “el pacto social por el que se regían aquellas [las comunidades] y rompían el acuerdo en relación con las leyes de la *polis*” (Vigezzi, 2012, p. 102). Después de la Guerra del Peloponeso (431 a. C.-404 a. C.), la *stásis* fue un fenómeno que alcanzó intensidad en diversas *polis*, como atestiguan los relatos de Tucídides. Terminado el conflicto bélico, se supone que Atenas recobró la democracia como régimen político, pero diversas fuentes señalan que el germen de la *stásis* ya estaba implantado:

Detrás de este panorama subyace una característica inherente a la democracia ateniense, que Nicole Loraux ha sabido vincular al tema de la guerra civil: el voto escinde a los ciudadanos en dos posiciones opuestas y establece una fuerza (*krátos*) que inclina a una de ellas a vencer. El triunfo de una de estas posturas, logrado de modo pacífico en la Asamblea, inquieta y molesta como “si la *stásis* estuviera ya en germen en la temible división” (2008a: 100). A partir de esta correlación, es viable introducir un nexo entre los dos significados aparentemente incompatibles de *stásis*: la toma de posición promueve la dicotomía, que puede terminar en guerra civil. (Ramís, 2015, p. 49)<sup>84</sup>

---

denunciado el realismo del sentido común, o las ambigüedades de la percepción” (Blondel, 2001, p. 7). El asunto es que hay una inagotable riqueza del texto platónico, como se deja ver en la bibliografía platónica hecha por Luc Brissón que cubre el periodo 1990-1995 (París, 1995) en la que “enumera una docena de títulos de estudio relativos a la Caverna *stricto sensu* (514a-517a) y otra docena de otros relativos al conjunto o a varios pasajes del Libro VII” (Blondel, 2001, p. 9).

<sup>84</sup>Para tener una idea de lo complejo que era el problema de la *stásis* en Atenas, ver el artículo de J. P. Ramís (2015), “Observaciones sobre el alcance de la *stásis* en la praxis y la teoría política griega antigua”, en *De Rebus Antiquis*, 45-54: “Si nos detenemos en el momento posterior a la contienda del 404 es necesario considerar, en primer lugar, que la democracia restaurada dispuso una amnistía que, con excepción de los principales responsables, absolvía a quienes hubiesen colaborado con la tiranía de los treinta. Este indulto será elogiado por Platón (Carta VII 325 b) y por Aristóteles (*Constitución de los atenienses* 40, 3), severos críticos del régimen democrático” (Ramís, 2015, p. 50).

El otro mal que mantenía enferma a la ciudad es la *pleonexia*, que según Platón -citado por Vegetti (2012)- “es la pulsión primaria tendente a atropellar con violencia a todos los demás para conquistar la gloria, el poder, la riqueza (358e)” (Vegetti, 2012, p.107). En efecto, la política imperialista de Atenas había significado la prosperidad y paz interna a costa de la explotación de las comunidades oprimidas. La Guerra del Peloponeso había sido provocada, entre otras cosas, por el ansia de riqueza y poder de la oligarquía ateniense que, en virtud de la ubicación marítima de Atenas, venía adquiriendo beneficios y poderío. Es interesante lo que señala Nicole Leroux respecto del significado que este momento tiene en la historia política de Atenas:

después del golpe de Estado oligárquico de los Treinta “tiranos” y sus exacciones, se produce el retorno triunfante de los resistentes demócratas, que se vuelven a encontrar con sus conciudadanos, adversarios de ayer, para jurar con ellos olvidar el pasado de común acuerdo. Los historiadores modernos de Grecia dicen que es el primer momento, a la vez asombroso y familiar, de una amnistía (Loreaux, 2008 (1997), p. 15)

Como sostiene ella, sin embargo, merece la pena preguntarse qué lleva a los atenienses en el año 403 a. C. a prestar juramento de “no recordar los males del pasado”. En algún sentido, llama la atención sobre la presencia del olvido como estrategia política, lo que resonará con el olvido de los cuerpos sensibles y la diferencia sexual que venimos desentrañando en clave irigariana —y más específicamente, con el olvido del *pasadizo* que lleva a la caverna, que veremos luego—.

La coyuntura histórica de la democracia ateniense despierta así un fuerte espíritu crítico en Platón, pues para él había desembocado en un sistema demagógico. La crisis política “se debe, en el caso específico del régimen democrático, a la inevitable vocación demagógica de su *leadership*, que se ve en la obligación de complacer al público intelectualmente infantil de cuyo favor electoral depende su poder” (Vegetti, 2012, p. 105). En otras palabras, la adulación que ejerce el grupo dirigente hacia el pueblo, asintiendo los deseos que se desprenden de su poca educación, la primacía de la individualidad y la avaricia tenían a “la ciudad [...] hinchada y emponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo” (518e-519b). De esta manera, Platón habría hecho énfasis en la necesidad de una “purga terapéutica”, una guiada “catarsis del cuerpo social” (Vegetti 2012, p.118), que fuera gestionada por médicos reales, interesados en el bien de la *polis*, conocedores de la verdad y poseedores del saber verdadero.

La peculiar persistencia de la metáfora de la salud con relación al rol que juega la *paideia* en la organización política de la *ciudad* y la idea de justicia que presenta Platón es un aspecto que, según me parece, es importante considerar en vistas a la lectura irigarriana<sup>85</sup>. Los temas fundamentales del libro IV, que son la justicia en un Estado bien fundado y las partes que constituyen el alma, dan cuenta de la correlación que propone el filósofo, es decir, entre la salud del alma y la del cuerpo social. La justicia, según él, es el equilibrio de las partes que constituyen a la ciudad, cuya condición es la adecuada distribución de las diferentes funciones sociales:

la realización de la propia labor (*oikeiopragia*) por parte de la clase de los negociantes, de los auxiliares y de los guardianes, de modo tal que cada uno haga lo suyo en el Estado, es la justicia, que convierte en justo al Estado (IV, 434c).

El alma, por su parte, sería concebida por Platón como una entidad dividida en dos instancias, entre las que se juega una constante confrontación: la racional, estratégica y censora de los deseos, y la apetitiva, fuente de los deseos y necesidades sensibles, “amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general” [VI 439d]. El alma humana es cuna de un conflicto permanente entre estas dos dimensiones, y aunque es parte de su naturaleza este elemento concupiscible que parece predeterminar el carácter humano, también lo es su naturaleza mutable y maleable. El alma puede —y debe— ser educada en vistas de la armonía individual y colectiva.

En este sentido, la teoría platónica argumenta que la salud de la ciudad pasa por el equilibrio en la distribución jerárquica de los roles en la sociedad, como la salud del hombre pasa por la regulación de su parte apetitiva por la racional<sup>86</sup>. El ejercicio de un poder justo es, en otras palabras, lo que garantizaría una ciudad justa, libre de *stásis* y *pleonexia*. La condición para que se produzca este equilibrio se encuentra en la virtud

---

<sup>85</sup> Como señala Jorge Cano, la medicina ha servido en Platón “como un corpus analógico, metafórico, epistemológico y crítico. Además, en buena parte de su producción filosófica, mantiene un interesante diálogo con las principales tendencias médicas de su tiempo”. En términos políticos, como también queda demostrado en la Carta VII, “se podría hablar de la actividad del hombre político como una labor terapéutica” (Cano Cuenca, 2014, pp.188-189).

<sup>86</sup> La premisa del isomorfismo entre el alma y la ciudad se refleja en la estructura política que Platón proyecta en la República: «el cuerpo social de la “ciudad justa” había de articularse en un grupo de gobierno “filosófico”, en un grupo combativo sometido a sus órdenes, y en un estamento de productores cuya finalidad era asegurar las condiciones materiales de subsistencia de la comunidad en su conjunto. Especialmente (aunque, como veremos, no sin problemas), el alma era igualmente concebida como dividida en tres “partes”, la racional (*logistikpn*), la irascible (*thymoeides*) y la apetitiva (*epithymetikpn*)» (Vegetti, 2012, p. 154). Por supuesto, el estatus de la tripartición del alma y la ciudad eran distintas, ya que Platón se refiere al alma en términos de una descripción de la dimensión psíquica (escindida por una multiplicidad de exigencias y pulsiones), en cambio, respecto de la ciudad, se trata de una descripción de carácter prescriptivo: la *polis* ideal.

cívica cardinal, la *sophrosyne*, la moderación sabia, sensatez o templanza<sup>87</sup>. Para Platón, se asemeja a una especie de “armonía” que se produce cuando la mejor parte gobierna a la peor (IV, 432a - 433), y es una de las virtudes capitales que se desprenden de quien es “dueño de sí”, de alguien que se ocupa de lo suyo. Así,

Producir la salud equivale a instaurar el predominio de algunas partes del cuerpo sobre otras que son sometidas, conforme a la naturaleza; en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es contrario a la naturaleza (IV, 444d)

En medio de la crisis política, Platón ve la necesidad de que los médicos de la ciudad sean a la vez quienes, en conformidad con su naturaleza, tengan el rol de gobernar. A nivel político, la *sophrosyne* se daría en el consentimiento de la parte peor para ser gobernada por la parte mejor. En el libro IV explica que la constitución de un buen Estado debe tener en cuenta las cuatro virtudes cardinales: valentía (*ανδρεία*), prudencia (*φρόνησις*), templanza (*σωφροσύνη*) y justicia (*δικαιοσύνη*) [433b]. Sin embargo, como se argumenta, aquella virtud que permite a las otras tres surgir y conservarse, es la justicia [433c]. De esta forma, quienes están dotados por naturaleza con las condiciones que hacen excelente a un gobernante, deben dirigir el Estado, porque la justicia se da cuando se cumple la jerarquía de las funciones. Los filósofos-gobernantes son quienes encarnan estas condiciones excepcionales, ya que son capaces de conocer lo verdadero y lo bello, es decir, el Bien. Se dedican, a través de la dialéctica, a acercarse lo más posible a las ideas absolutas e inmutables:

puesto que son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada, ¿quiénes de ellos deben ser jefes de Estado? [VI 484 a]

Interpelando a Glaucón, Platón espera en este fragmento una respuesta que ya conoce de antemano. Lo que se acerca más a lo que es siempre semejante es mejor que aquello que está más cerca de lo que siempre deviene. Por eso, argumenta, es de los filósofos de quienes puede emanar la ley justa que haría que los miembros de la comunidad se convirtieran en hombres justos. Aquí se muestra cómo opera el principio de maleabilidad

---

<sup>87</sup> Es interesante el hecho de que en la *República* lo contrario de la *sophrosyne*, la insensatez, es relacionada con la locura: “La *República* nos presenta un contraste entre la *sophrosyne* y la locura en 585b y define en 427e la *sophrosyne* en tanto virtud capital como el ocuparse de lo suyo” (Carreño, 2019, p. 4): “No forman la insensatez y la locura como un vacío en los hábitos del alma” [585b].

del alma: “Es verdad que la naturaleza humana, librada a sí misma, tiene inclinación por la *pleonexia*—, pero según Platón semejante naturaleza es moldeable, puede ser rectificadora” (Vegetti, 2012, pp. 108-109), mostrando la continuidad con las enseñanzas socráticas que consideran que, en cuanto seres racionales, los seres humanos desean el Bien real (Rowe, 2007), a pesar de sus inclinaciones irracionales.

Es preciso considerar que la labor de los filósofos en la educación es defendida por Platón en un contexto en el que no gozaban del beneplácito de la comunidad. El comienzo del libro VI muestra esta preocupación, ya que en él se ocupa de hacer una demarcación entre la verdadera naturaleza filosófica y los filósofos de su época. Los verdaderos filósofos son aquellos capaces de conocer el Bien y llegar a él mediante vías racionales. Su disputa con los poetas y sofistas proviene del hecho de que, hasta la época en que él escribe, eran ellos los encargados de la educación de los jóvenes. Sin embargo, se trataba de un adiestramiento intelectual que instruía para la vida práctica y pública dejando intactos los fundamentos de la política común.

Sin duda, la relevancia de la *paideia* en el proyecto platónico es uno de sus aspectos más emblemáticos. La clásica interpretación de Jaeger la ubica “como el fondo filosófico indispensable sobre el que debe proyectarse la obra platónica” (Jaeger, 2006, p. 465), pues a través de ella se llega a un conocimiento que busca estructurar y conservar la vida en comunidad. La contemplación de las Ideas es un camino para “crear el bien”, y es un deber moral de quien alcanza el estado de justicia introducirse en la caverna para iluminar a quienes siguen en las penumbras y obligar a los mejores a acercarse al conocimiento. Desde un punto de vista foucaultiano, sin embargo, el diseño desplegado en el modelo de educación platónico podría considerarse como un antecedente biopolítico, en la medida en que se trata de un proyecto formativo y disciplinario de los cuerpos. En otras palabras, también sería válido decir que el ‘Estado educador’, inspirado en las formas políticas espartanas (González, 2012), despliega mecanismos de control para que el pueblo consienta racionalmente ser gobernado por los mejores.

#### **b. Tentativas metafóricas.**

El mito de la caverna como momento de constitución simbólica de la cultura, y la problemática de la metáfora y la borradura del cuerpo sensible, son los dos argumentos que señalaba más arriba, que justifican el trabajo de Irigaray. Se trata de analizar una escena que tiene que ver con “quien retrata a qué o quién, y por cuáles medios” (Withford,

1991, p. 104), y también con la manifestación de una economía de la verdad, es decir, la explicitación de las condiciones que legitiman el saber verdadero y determinan el falso. Las razones de porqué Irigaray se dedica a hacer un análisis tan minucioso de este momento de la *República* son diversas. La pregunta más general sería qué sentido tiene para una filósofa, psicoanalista y lingüista belga, residente en París en plena segunda mitad del siglo XX, volver a los griegos. Por supuesto, las respuestas son diversas y potencialmente infinitas, pero me parece relevante traer el planteamiento de Claudia Mársico al respecto:

nuestra vuelta usual a los griegos tiene que ver con la misma razón que hace que la medicina y la psicología se pregunten por la etiología y los primeros síntomas: ante un malestar o un conflicto, conviene determinar su naturaleza y para eso el estudio de su comienzo suele ser iluminador. (Mársico, 2011, p. 15)

Según su argumento, la vigencia de los estudios sobre el pensamiento griego está dada por “la situación de problema que bosquejan” (Mársico, 2011, p. 15) de la cual no hemos salido. Sus vestigios pueden encontrarse a lo largo del orbe que habitamos, pero no por que hablen de una característica universal y esencial de lo humano, “una naturaleza humana que vivencie en todos los casos el mismo conflicto”, sino por el “poder de expansión de este núcleo cultural de problemas” (Mársico, 2011, p.15). En otras palabras, se trata de cómo el problema de la verdad se encuentra en el pensamiento griego de una forma específica, irrigándose a todos los sistemas explicativos<sup>88</sup> que componen su entorno cultural:

la noción de verdad acuñada en terreno griego es por definición frágil e inestable y ambos rasgos constituyen una impronta férrea para la tradición posterior, que se plasma en la tendencia a desencadenar la disolución de todos los parámetros ordenadores del imaginario. (Mársico, 2011, p. 15)

A diferencia de otras tradiciones culturales donde existen sistemas explicativos ligados a cosmovisiones religiosas dotadas de un dogma<sup>89</sup>, el pensamiento griego nos lega una “abigarrada gama de sagas contradictorias creadas por los poetas. No hay, definitivamente, sacerdotes que resguarden verdades garantizadas” (Mársico, 2011,

---

<sup>88</sup> “Podemos adoptar esta última categoría, la de sistema, en el ámbito conceptual, en tanto conjunto de elementos relacionados entre sí funcionalmente de modo coherente, que sirven como instrumento explicativo y, por lo tanto, dador de sentido. La historia de la filosofía se revela, entonces, como una trama de sistemas más o menos complejos en permanente conflicto” (Mársico, 2011, p. 16).

<sup>89</sup> La autora señala el caso del contexto hindú y los himnos védicos, “grupos de textos que poseen rasgos de verdad garantizada, por lo cual están reunidos y recortados en un corpus específico” (Mársico, 2011, p.17).

p.16). La verdad tiene estatus de problema, ya que los enunciados pueden ser tanto verdaderos como falsos. En dicho contexto, para proyectar sentidos se requiere de explicaciones cuyo carácter narrativo está en manos de los poetas, que pueden ser recreadas y debatidas por una comunidad. La propia historia de la filosofía es, de alguna forma, un continuo trabajo de crítica con ánimo de superación de los sistemas explicativos anteriores.

Ahora bien, más concretamente, podemos preguntarnos ¿qué rol cumple el mito en el discurso platónico, cuando es enunciado como medio de explicación? En primer lugar, la existencia del mito como medio de comunicación es uno de los sentidos más antiguos que se le pueden adjudicar: “en Grecia antigua, *mythos* significaba en primer lugar «pensamiento que se expresa, opinión»” (Brisson, [1982] 2005, p. 7). Luc Brisson sostiene que hubo una evolución del sentido de *mythos* en la Grecia antigua, que decanta justamente en Platón, debido a que su época está atravesada por dos innovaciones tecnológicas importantes: la invención y utilización del alfabeto, y la transición de la oralidad a la escritura. Respecto a la primera, Eric Havelock señala:

Todas las civilizaciones humanas se apoyan en una especie de “libro” cultural; esto es: su capacidad para almacenar información susceptible de volver a ser utilizada. En los tiempos anteriores a Homero, el “libro” cultural griego se almacenaba en la memoria oral. [...] Entre Homero y Platón empezó a cambiar el método de almacenamiento, porque la información se fue alfabetizando y, paralelamente, el ojo fue sustituyendo al oído en el papel de órgano principal utilizado a tal propósito. Los resultados de la alfabetización no se manifestaron plenamente en Grecia hasta el advenimiento del periodo helenístico, cuando -por así decirlo- adquirió fluidez el pensamiento conceptual y su vocabulario alcanzó cierto grado de normalización. Platón, que vivió en pleno centro de esta revolución, fue su heredero y se trocó su profeta” (Havelock, 2021 [1963], p. 9).

En la misma línea, Brisson sostiene que:

aunque la necesidad de recurrir a la escritura para conservar cierto número de documentos se manifestaba desde hace mucho tiempo en Grecia antigua -en el siglo VI a. C. se pusieron por escrito la *Iliada* y la *Odisea*-, estamos de acuerdo en decir que el paso definitivo de la oralidad a la escritura tuvo lugar en la época de Platón. (Brisson, [1982] 2005, p. 9)

Así, el problema de la verdad está ligada al hecho de que “los relatos que conforman el concierto de los mitos están sujetos a variación y sus distintas versiones convivirán con explicaciones argumentativas de los más diversos ámbitos de la experiencia humana” (Mársico, 2011, p.18).

Lo que postulan varios autores es que Platón tiene una postura ambivalente ante el mito, de manera tal que se puede identificar una operación descriptiva y otra crítica. La primera

se refiere al mito como el “discurso por el cual se comunica lo que una colectividad dada conserva en la memoria de su pasado y lo transmite oralmente de generación en generación” (Brisson, [1982] 2005, pp.16-17), ya sea si ha sido elaborado por un poeta, como por un técnico de la comunicación, como si no. La operación crítica, en cambio, viene dada por el discurso que elabora Platón como filósofo, que tendría un estatuto mayor que el mito, ya que se estima que este último carecería de verificación y de una estructura argumentativa clara.

En efecto, hacia el siglo VI a. C, el mito empieza a adquirir el carácter de fábula o ficción, “en sentido de no verdadero” (Molpeceres Arnáiz, 2013, p. 24). De aquella existencia como realidad cultural y social, que ocupaba el lugar de un *tertium quid* “ni verdadero ni falso” (Veyne, 1983, p. 40) (Molpeceres Arnáiz, 2013), y que se aceptaba por su autoridad o porque la cuestión de la ‘verdad’ no tenía el rol que va a tomar luego, se va a pasar a su significado fabulatorio.

Lo cierto es que en Platón existe el sentido de ficción y el de discurso comunicativo, que a veces se tensiona en una misma narración. En este sentido, es conocida la crítica a los poetas que dominaban el ámbito de transmisión del saber tradicional (representado por Homero) y la sofística como modelo educativo. Para el filósofo, el discurso poético carece de valor cognoscitivo porque no distingue entre aquello que es realmente verdadero, más allá de los seres humanos, y lo que es verdadero en un determinado contexto social e histórico. La verdad puede y debe ser alcanzada por un proceso de abstracción de carácter filosófico, argumentativo. A su vez, Platón se sirve de varios mitos que él crea para dar cuenta de ideas que difícilmente puede expresar de otra forma y que, incluso, se refieren a la naturaleza misma de la verdad, como es el caso del mito de la caverna.

Esta ambivalencia en el uso del mito en Platón ha de ser tomada en cuenta para la leer la interpretación que presenta Irigaray. Lejos de haber una oposición radical entre mito y logos, se trata más bien de un comercio particular que va dejando huellas y que pueden ser leídas en clave psicoanalítica. Algo interesante de vislumbrar sería comprender por qué, aun considerando al mito como copia de copia (pues copia al mundo sensible) y, por lo tanto, engaño y ficción, le sea a la vez inevitable acudir a narraciones míticas cuando lo necesita: “aunque se muestre muy crítico con los mitos, Platón debe reconocer que los filósofos no pueden prescindir de él” (Molpeceres Arnáiz, 2013, p. 28).

Probablemente, una de las razones sea la capacidad que tiene el mito de interpelar afectivamente a sus interlocutores, cumpliendo un rol educativo preeminente. Por supuesto, esto sería posible bajo algunas condicionantes. Por ejemplo, para Platón no se

trata de cualquier mito, sino sólo de aquellos que conciernen a cuestiones relativas al comportamiento humano, tendientes a mejorarlo. De ahí que los poetas no tendrían ningún control sobre el mito a recrear, sino que sea asunto de los gobernantes-filósofos dicha elección. (Molpeceres Arnáiz, 2013). También se puede sostener su labor pedagógica en cuanto que “el niño que aprende no está preparado para asimilar la forma más perfecta de verdad, y estos mitos pueden ayudar a que, cuando crezca, realice el salto al *lógos*. (Molpeceres Arnáiz, 2013, pp. 29-30). Incluso, al poder interpelar a la parte más voluble del alma humana por medio de una imagen conceptual, puede encauzar hacia lo supremo “a la mayoría ignorante” (Molpeceres Arnáiz, 2013, p. 30). A este poder afectivo-persuasivo Brison le llama ‘fusión emotiva’:

Platón presenta esta fusión emotiva como el efecto de un hechizo, de un encantamiento o, sencillamente, de una persuasión que suscita el placer proporcionado por la comunicación del mito a la parte más baja del alma humana. Así, Platón reconoce una eficacia al mito, y denuncia enérgicamente sus efectos nocivos, sin prohibir no obstante recurrir a ella como alternativa a la violencia en los dominios de la ética y la política. (Brison, [1982] 2005, p. 25)

Si Brison considera que la recurrencia al mito es una forma de evitar la violencia en los ámbitos éticos y políticos, la aguda visión de María Zambrano propone algo distinto. En efecto, ella sostiene que el momento en que se acude al mito es cuando la razón y sus métodos se encuentran con su propio límite, como parte de las insuficiencias de una todavía temprana articulación del *logos*. Como se nos dice tradicionalmente, la filosofía nació de la admiración (*zaumasein*), donación de la “generosa existencia de la vida en torno nuestro”. Esta raíz, sin embargo, no implica necesariamente el paso del asombro a una forma de pensamiento sistemática, pues “ella es infinita, insaciable, y no quiere decretar su propia muerte” (Zambrano, 1993 [1939], p. 17). De forma similar a Irigaray, Zambrano dice que en el mito de la caverna encontramos otra de las fuentes de las que emerge la filosofía, “un texto venerable —más venerable por su triple aureola de la filosofía, la poesía y...la “Revelación—, otra raíz de donde nace la filosofía” (Zambrano, 1993 [1939], p. 17), sosteniendo que “la fuerza que origina la filosofía allí es la violencia” (Zambrano M. , 1993 [1939], p. 17). En efecto, violencia y admiración no se excluyen mutuamente, sino que nombran los aspectos del “conflicto originario de la filosofía: el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse en seguida para liberarse de ellas” (Zambrano, 1993 [1939], p. 17).

Esta idea de que la filosofía “es un éxtasis fracasado por un desgarramiento”, de que el pensamiento debe esforzarse por salir de la inmediatez del asombro a través de un afanoso

camino, queda muy bien representada en el mito de la caverna, como veremos, y es también enfatizada en la lectura irigariana. Lo que nos quiere enseñar Platón es que el acceso a la verdad es un esfuerzo metódico que opera en la raíz de la filosofía, imponiéndose su búsqueda como una tarea a desplegar. Sin embargo, los caminos de la razón encuentran su límite en varios de sus diálogos, y la *República* no es la excepción. Como dice Zambrano,

también es ostensible que, en los pasajes más decisivos, cuando parece ya agotado el camino de la dialéctica y como un más allá de las razones, irrumpe el mito poético. [...] El que dice que “la filosofía es una preparación para la muerte”, abandona a la filosofía al llegar a sus umbrales y pisándolos ya casi, hace poesía y burla. ¿Es que la verdad era otra? ¿Tocaba ya alguna verdad más allá de la filosofía, una verdad que sólo puede ser revelada por la belleza poética; una verdad que no puede ser demostrada, sino sólo sugerida por ese *más* que expande el misterio de la belleza sobre las razones?” (Zambrano, 1993 [1939], p. 20)

Por otra parte, me parece relevante marcar la importancia de leer el mito con relación a su impronta cívica, como sostiene Nicole Leroux, porque la ciudad parece hablar allí donde menos se espera. Los mitos ofrecen una historia que va de la mano con la historia “política, social, ideológica, de la colectividad. [...] sobre todo porque ofrece un discurso dirigido a la ciudad, para la ciudad, porque es una de las voces interiores del imaginario político” (Leroux, 2017, p. 43). En este sentido, el mito puede decir algo del imaginario que está en juego en el gesto que excluye doblemente a las mujeres de la filosofía y de la *polis* (Withford, 1991), tesis que, como vimos, atraviesa el proyecto de Irigaray.

En lo que concierne a la lectura irigariana del mito de la caverna, el momento de constitución simbólica de la cultura occidental es examinado en virtud de la pregunta por la diferencia sexual. Los argumentos descriptivos también se trenzan en la autora con los aspectos críticos de su lectura, denunciando, por ejemplo, la imposición de un régimen de diferencia sexual en el orden del naciente logos. Miller (2016) dice en clave heideggeriana que para Irigaray “la alegoría de la caverna es un momento privilegiado en la institución de la diferencia sexual en el plano óptico y en su ocultación en el ontológico” (Miller, 2016, p. 57). Esto quiere decir que, en el plano del mundo sensible y los asuntos humanos, la diferencia sexual se instaure bajo una modalidad reducida e insuficiente, pretendidamente universal, a la vez que sus condiciones de posibilidad quedan ocultas bajo un manto de inteligibilidad que sólo puede desentrañar el sujeto masculino universal. La intención de Irigaray es, en este sentido, identificar aquellas argucias filosóficas (como el mito) que al mismo tiempo que dan cuenta de la realidad, instauran simultáneamente un orden hegemónico que se reproduce a sí mismo. Así, el examen del mito de la caverna

y sus tentativas metafóricas pone de manifiesto cómo la diferencia sexual aparece en el plano óptico como *diferencia de lo mismo*, dejándonos “atrapados en una sala de espejos donde las mismas imágenes se reflejan y se reflejan de nuevo, sin diferencias ni diferenciaciones a la vista” (Söderbäck, 2019, p. 74). Al mismo tiempo, muestra qué es lo que queda oculto en el plano ontológico: la diferencia sexual como fuente de diferenciación infinita.

Tomando en cuenta todos estos aspectos, podemos situar la pregunta que hace Irigaray ¿Qué medios se despliegan para elaborar este momento de constitución simbólica de la tradición de pensamiento occidental? Como ya he mencionado, la metáfora es uno de los recursos que sostiene la arquitectura del mito, en virtud de una estrategia bastante particular. Miller sostiene que “la lectura minuciosa que hace Irigaray del *eikōn* o “similitud” de Platón (Rep. 515 a4) pretende crear un momento de “aclaración” o un nuevo lugar de verdad desde el que se pueda reconstruir la naturaleza del pensamiento mismo” (Miller, 2016, p. 57). Como veremos en el siguiente apartado, lo que descubre Irigaray es la preeminencia del principio de semejanza en el corazón del ejercicio metafórico que articula el mito de la caverna. Antes de desarrollar este aspecto, sin embargo, es preciso atender a la fenomenología psicoanalítica que despliega la autora en su interpretación y las notas fundamentales del imaginario que allí se juega. Su trabajo, como otros de la época, es elaborado desde una fractura experimental de la sintaxis que quiere hacer emerger aquello que está entre líneas, buscando el hilo sintomático de uno de los relatos nucleares de la cultura occidental.

### **c. Fenomenología psicoanalítica de la caverna**

El apartado dedicado exclusivamente al análisis de la caverna comienza así:

Desde el mito de la caverna cabe, por ejemplo o ejemplarmente, reanudar el camino. Para leerlo, esta vez como “metáfora [...] del antro, o matriz, o ὑστέρρα, a veces tierra. Tentativa de metaforización, proceso de desvío, que prescribe, silenciosamente, la metafísica occidental. (Irigaray, 2007, p. 221)

Como vemos, el primer movimiento que nos sugiere hacer la lectura de Irigaray es leer esta vivienda subterránea en forma de caverna en una cuasi-equivalencia con la ὑστέρρα: “Sócrates cuenta que unos hombres -οἱ ἄνθρωποι, de sexo no especificado- residen *bajo*

tierra, en una *morada*<sup>90</sup> en forma de *caverna*. Tierra, morada, caverna, y además y distintamente forma, son legibles como casi-equivalencias de la *ύστέρα*” (Irigaray, 2007, p. 221). La palabra griega del texto de la *República* para referirse a caverna es τὸ σπήλαιον [raíz *σπεος*, *specus* en latín], lo que sugiere que no habría indicios de una familiaridad etimológica entre τὸ σπήλαιον y *ύστέρα*. Sin embargo, esta primera asociación, que en Irigaray se relaciona con el punto de vista psicoanalítico, se encuentra en otras autoras que no necesariamente están vinculadas a esta clave interpretativa. Es el caso de lo que encontramos en *La realidad irreal: Platón, Virgilio, Calderón*, donde María José Echarte Cossío (2016) señala que

La caverna reproduce, esférica, profunda, oscura e íntima, al útero de fecundación femenino. Es también la forma de las cestas místicas ‘κίστη μυστική’ que portaban las sacerdotisas con los objetos ἀρρητων (indecibles) en su interior, en la procesión previa a la celebración de los *Mysteria de Eleusis*: la forma en fin de Terra, el principio femenino de la vida. Es la caverna lugar idóneo para los rituales místicos: la iniciación requiere un primer paso de muerte en la oscuridad, la muerte iniciática, para el acceso al luminoso renacimiento místico (cf. Guénon 1962: 211-212); es símbolo de la gestación, del tránsito de un estado a otro (Echarte Cossío, 2016, p. 413)

Esta misma autora señala la interesante relación que hay entre la caverna platónica y la “*Spelunca*, la caverna del Hades en Virgilio, [que] es también lugar iniciático” (Echarte Cossío, 2016, p. 413). Me parece importante tener en cuenta este sentido ritualístico en vistas de la lectura irigarayana, ya que, en definitiva, se trata de una antigua metáfora que hace alusión a los orígenes, al inicio de un camino, al paso de la muerte a la vida, aludiendo a las preguntas que en los albores de la filosofía dan lugar-como veremos- a alumbramientos conceptuales que configuran toda una tradición.

Es posible también adjudicar al concepto de caverna el de región terrena: “la vida de los habitantes de la caverna puede ser comparada con los primitivos moradores de la tierra, según la describe Esquilo *Prom. 447-58*” (Pabón y Fernández Galiano, 1981, p. 2), o también como “la triste región de los muertos” (Pabón y Fernández Galiano, 1981, p. 5), ya que en otro fragmento de la *República* [516d], Sócrates citaría parcialmente unas palabras de la *Odisea* [Od. XI 489-90] pronunciadas por el espíritu de Aquiles en el

---

<sup>90</sup> Es conveniente tener en cuenta también el sentido de habitación/vivienda que tiene la caverna: “Sócrates le pide a Glaucón que vea –en la imaginación, se entiende– a seres humanos como si estuvieran en una vivienda subterránea en forma de caverna (καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει) (514a). En otras alusiones, Sócrates se refiere siempre a este lugar subterráneo en términos de vivienda, de casa, de habitación común (516c: οἰκήσεως; 517b: οἰκήσει; 520c: συνοίκησιν), mientras que el prisionero liberado va arriba, al amplio mundo natural” (Flórez, 2012, p. 153).

Hades, al igual que en 521c, donde se compara el ascenso del protofilósofo desde la caverna a la superficie con la ascensión de “algunos desde el Hades hasta los dioses”.

Me parece importante también tener en cuenta el sentido de *oikos* que se puede asociar a la caverna, “morada”, residencia o habitación subterránea. Además de la transición tecnológica de la oralidad a la escritura, Atenas en particular estaba pasando por una transformación en su sistema económico. En *Moneda y esencia. Una reflexión sobre economía y metafísica en la República de Platón*, Alfonso Flórez (2012) muestra cómo el paso del siglo V al IV se caracteriza, dentro de otras cosas, por un aumento de la producción y las ganancias que circulan por la ciudad. La escala de intercambios comerciales se había extendido de tal forma que se produjo una transformación de relaciones sociales, de manera tal que “en la alegoría de la caverna se recoge el singular momento de la economía ateniense cuando el *oikos*, la casa familiar, ha dejado de ser centro autosuficiente, productor de sus propios bienes de consumo” (Flórez, 2012, p. 153).

Para este autor, es importante “que el nombre establecido de la alegoría de la caverna no desoriente acerca de su naturaleza doméstica, que podrá recibir como ciudad el gobierno adecuado solo una vez que el prisionero liberado regrese de la región de arriba como filósofo gobernante” (Flórez, 2012, p. 153). Esta economía habría requerido también una disociación entre el régimen de lo visible y de lo invisible, ya que el valor y la moneda que le representa necesitan detentar las cualidades de universalidad, intercambiabilidad general y abstracción que demandan las -nuevas- necesidades de las nuevas riquezas generadas. La interesante hipótesis de Flórez es que para él no es casualidad que estas cualidades sean correlativas a las descripciones metafísicas de la *ousía*:

El ámbito de lo manifiesto a la vista (ὄψεως φαινομένην) comienza a dejar paso al lugar inteligible (τὸν νοητὸν τόπον) (517b), sin que ello signifique que cese la comunicación entre ambas regiones; por el contrario, ahora se busca que el régimen de lo visible sea el mejor posible gracias a los aportes que recibe del régimen de lo invisible. En este orden de ideas, la importancia de la alegoría radica no tanto en la postulación de dos órdenes, cuanto en la correlación precisa que establece entre ellos (Flórez, 2012, p. 153)

El paralelismo entre el orden de las Ideas y el orden del mundo sensible, como se verá, es también uno de los puntos más destacados de la lectura de Irigaray. Entrando más directamente al texto de *Speculum*, veremos que la geografía que sugiere el relato platónico es reordenada por la filósofa en un esquema de correlaciones conceptuales que quiere mostrar, justamente, qué es lo que queda por fuera de esas correspondencias y lo que

esto significa. Como sugiere Withford (1991), para Irigaray el reino de la Idea o de las Formas se identifica con el reino de Lo Mismo (de lo que es idéntico a sí mismo) o el “reino de la semblanza”. El Mundo, por su parte, sería “lo otro de lo mismo”, es decir, la alteridad, pero en una versión reducida, concebida únicamente como imitación de las Ideas. La caverna o antro, por lo tanto, vendría a ser “lo otro de lo otro de lo mismo”, o sea, aquello que no figura en absoluto, con su materialidad, en los otros dos reinos (Withford, 1991). Así, bajo una clave filosófica y psicoanalítica, Irigaray sostiene que hay una correlación entre lo femenino y el lugar que ocupa en el orden del discurso, y la caverna/ antro/ ὑστέρρα y su [no] lugar en la ontología platónica.

El examen de la pensadora hace explícitos los engranajes del artificio teatral puesto en juego en el mito de la caverna, que es nuestra entrada en el funcionamiento de la representación, especie de cinematógrafo subterráneo rectangular. Como dice Alejandra Castillo, es “simultáneamente, máquina de proyección y aparato generador de formas, luz y materia [...] un complejo juego de sustitución” (Castillo, 2019, p. 23). La pared de la caverna [τό καταντικρό] juega un rol importante, ya que sirve para reflejar las sombras que proyecta aquel aparato reflector que produce imágenes degeneradas de un mimodrama, además de que permite que se produzca el eco, de manera que las palabras pronunciadas por los titiriteros o porteadores parecieran venir de ella.<sup>91</sup> A la vez, y en virtud de la lógica especular, para que se produzca tal proyección, el soporte, la pared de la caverna, tiene que ser invisible, irrepresentable, como el lugar que cabe a la mujer en el orden falocentrista. En esta escena, una larga entrada [μακρὰν εἴσοδον], más larga que toda la caverna<sup>92</sup> y que permite entrar y salir de ella, es el “cordón, desfiladero, paso o transición”, metáfora de *la vagina olvidada*<sup>93</sup> (Irigaray, 2007, p. 224) y borrada de la escena. Este pasadizo es un “entre dos «mundos», modos, modalidades”, porque

si la caverna es a imagen del mundo, el mundo -como veremos- es a la imagen de la caverna. [...] Porque esa caverna es siempre de antemano tentativa de re-presentación de otra caverna, ὑστέρρα, molde que, silenciosamente, prescribe toda réplica, toda forma posible, toda relación posible de las formas, y entre las formas, de toda réplica (Irigaray, 2007, p. 224).

---

<sup>91</sup> “Un Platón de nuestro siglo hubiera supuesto un micrófono conectado con un altavoz” (Pabón y Fernández Galiano, 1981, p. 1).

<sup>92</sup> Longitud que se explica para que la luz penetre en ella y el fuego en su interior, al estar lejos de la larga entrada, pueda servir de aparato proyector.

<sup>93</sup> Es posible aquí hacer una correlación entre la vagina olvidada y el aprendizaje como *anamnesis*. Se podría decir, de otra manera, que la reminiscencia implicada en todo aprendizaje requiere del olvido de la vida en la caverna (el olvido de la estancia en la cueva y la vida a ella asociada). pero es un olvido más fundamental, porque se trata de olvidar este pasadizo que posibilita el “llegar a ser” .

Así, para ella la caverna es tierra, morada, residencia y escenografía fálica. Lo irrepresentable se relaciona con esa insistente anterioridad amorfa de la *ὑστέρα*,

que no aparecerá nunca, nunca tendrá rostro, no se verá, presentará, representará jamás en cuanto tal. Pero cuyo diseño, propósito de representación -imposible en su realización -sub-tiende, engloba, rodea, connota, sobredetermina, toda mirada, vista, rostro, rasgo, figura, forma, presentificación, presencia. (Irigaray, 2007, p. 223).

Siguiendo la pista irigariana, es posible identificar varios lugares donde el mismo Platón habilita la correlación entre caverna y útero<sup>94</sup>. En el orden del ser, la caverna y el útero no son representables. Están al borde del mundo sensible, pues lo descrito en la caverna es copia de la copia que es el mundo sensible. A dicho estatus ontológico sólo vale un conocimiento deficiente, la imaginación [*eikasia*], que no discrimina entre lo que es y lo que no es de verdad. Un buen ejemplo del escalafón ontológico que le corresponde a estas entidades lo encontramos en el *Timeo*, donde se explicita la correlación entre útero y tierra:

Los así llamados úteros y matrices en las mujeres —un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar— les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades, hasta que el deseo de uno y el amor de otro, como si recogieran un fruto de los árboles, los reúnen y, después de plantar en el útero como en tierra fértil animales invisibles por su pequeñez e informes y de separar a los amantes nuevamente, crían a aquéllos en el interior, y, tras hacerlos salir más tarde a la luz, cumplen la generación de los seres vivientes [91 c-d]

Por supuesto, aquí se señala algo más que esta correlación. Platón propone que el útero es un cuerpo dentro de otro cuerpo, lo que habla, según Zenia Yébenes, de la persistencia de un antiguo tópico, la teoría de la matriz como un ser aparte, que da carne a la autonomía e ingobernabilidad que se adjudica a la naturaleza y que tiene su propio lugar en el cuerpo femenino: “la mujer es ese ser vivo virtualmente desdoblado entre su propiedad subjetiva, y la naturaleza que se apodera de ella, y obra en ella desbordándola irremisiblemente, en aras de la reproducción de la especie” (Yébenes, 2011, p. 129). Platón presentaría así un temprano antecedente del discurso que produce y reproduce el lugar subordinado de lo femenino en la escala del ser, ya que señala este vínculo incuestionable con lo natural, que es además lo amenazante e incontrolable.

---

<sup>94</sup> “La palabra *hystera*, de hecho, nunca aparece en el griego de Platón, sino que Irigaray sostiene que está implícita por la cadena de significados más grande en la que se encuentra el mito” (Miller, 2016, p. 75).

Sabemos que útero en griego es *hystera*, y la evidente relación entre aquel y el nombre de la histeria en tanto patología del orden de lo femenino, está posibilitada especialmente por esta “economía general del cuerpo” (Yébenes, 2011) que lo habita y lo posee de una forma específica, escindida en dos órdenes, uno natural, predominante, excesivo, y otro más propiamente humano. En tanto se establece “la división entre un sí subjetivo y un sí –que se somete o bien al orden natural o bien al orden preternatural (o sobrenatural)” (Yébenes, 2011, p. 129), se habilita la condición de posibilidad para la moderna consideración de la histeria, una denominación general de la enfermedad de las mujeres, que no es concretamente algo en sí misma, sino aquella “que puede adquirir la forma de todas las otras enfermedades” (Yébenes, 2011, p. 129).

Sobre la etimología de la palabra *hystera*, Emanuela Bianchi señala varias cosas notables para tener en cuenta:

La asociación implícita de lo femenino con la privación o carencia (*stérēsis*) se consolida aún más cuando recordamos que en griego el *hýstera* (útero) está al menos homónimamente, y probablemente también etimológicamente, relacionado tanto con *hysterēsis* (“carencia”, “deseo” o “necesidad”) e *hýsteron* (el “último”, “inferior”, el “más débil”, lo que “viene después”). (Bianchi, 2022, p. 46)

De esta forma, también queda prefigurada en la etimología de la palabra el sentido de carencia, y cómo se descubre en este fragmento, ligado a la noción de deseo.

Si seguimos con la descripción de lo que ocurre en el símil de la caverna, el relato platónico nos lleva a través de una escena en la que hay unos hombres, sin determinación de sexo -como no demora en destacar Irigaray- que viven ahí desde su infancia. Prisioneros por cadenas que atan sus cuellos y muslos, están obligados a mirar de frente, con la cabeza y los sexos hacia adelante, sin poder volver la vista hacia atrás. La mirada recta obligada representa para la filósofa la perpetuación de la perspectiva rectilínea, del movimiento continuo en una sola dirección, pues se trata de “mantener la cabeza, el rostro, la figura y la mirada como condiciones que regulan, bien o mal, la escena de la representación” (Irigaray, 2007, p. 236). El único ángulo visual habilitado es hacia la pared del antro, ocurriendo una traslación de lo anterior a lo posterior, pues la entrada/salida no se ve. Efectivamente, la caverna no puede ser observada circularmente, en toda su amplitud. Así dispuestos, los prisioneros están imposibilitados para ver el fuego que se encuentra detrás y por encima de ellos, que con su luz y a una cierta distancia y posición respecto de ellos, regula de manera específica el juego de las sombras, a cuenta de mantener una rectitud fálica: “rostros, miradas, sexos, mantenidos en una dirección

recta, inclinados siempre hacia adelante, siguiendo una línea recta. Dirección fálica, línea fálica, tiempo fálico, dando la espalda al origen” (Irigaray, 2007, p. 223)

Por su parte, el fuego es un mimo topográfico del sol, con la peculiaridad de que el primero es un artificio humano, y el segundo es “hijo del Bien” [506e]. Entre el fuego y los prisioneros se ubica el camino o pasadizo que “va de la luz del día a la gruta subterránea y a su fuego” (Irigaray, 2007, p. 224). Como mencionaba más arriba, el conducto es un *entre* olvidado, obturado: el *entre* la verdad y la sombra, *entre* lo inteligible y lo sensible, *entre* el bien y el mal, *entre* lo Uno y lo múltiple, lo que remite al siempre presente tema de la metáfora: “porque la metáfora, transporte, desplazamiento, debido a la obliteración del pasadizo, del paso, de la transición, se reinscribe en una matriz de semejanza (de) parentesco.” (Irigaray, 2007, p. 225)

Por ese sendero, además, se encuentra un pequeño muro o tabique, poco elevado, que justamente no es como una muralla que rodea a una ciudad, sino que es un “muro de la morada íntima (τειχίον) [...] comparado por Platón con un *telón*, con un *velo*” o biombo<sup>95</sup> (Irigaray, 2007, p. 226). Este parafragma artificial es leído por Irigaray como representación “de un himen por lo demás hurtado furtivamente” (Irigaray, 2007, p. 226), que más adelante en el relato, ella caracterizará como un tejido muerto, como una membrana congelada<sup>96</sup>. A pesar de su poca altura, detrás de él se encuentran los verdaderos artífices de las sombras, “imperceptibles magos, sutiles nigromantes” que, escondidos de los ojos de quienes han de cautivar, manipulan objetos, cuerpos y sus mismos escorzos, para proyectar una ficción tan hábil que se multiplica y prolifera disolviendo la frontera entre el fingidor y lo fingido, enredando la distribución de los papeles. La caverna se transforma así en una representación de la repetición (Irigaray, 2007, p. 225), en un juego de simetrías que domina toda la escena.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> “Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos” [514a].

<sup>96</sup> “El παράφραγμα [parafragma] es además un párpado. De piedras. Un velo siempre corrido, que nunca se entornará. Membrana inorgánica, mineral. Tejido muerto, como todos los que circunscriben, o dividen, esa escena; que organizan artificioosamente esa representación. Membranas rígidas, paralizadas, *congeladas* por el “como” el como si, siempre acontecido de antemano, de la evocación, de la figuración. Que consiste en/por la inter-posición envuelta, naturalmente, en un cierto *espéculo*. Donde todo *ente* queda ya aquí, restañado” (Irigaray, 2007, p. 237).

<sup>97</sup> Sobre la proyección de las sombras, me parece interesante señalar aquí la relevancia que da Jacques Brunschwig, en el prefacio a *Les ombres de la caverne* de Joseph Blondel, a la cuestión de las sombras. Las sombras de la caverna son sombras de simulacros. A la vez, Platón mismo dice que los prisioneros ven sombras tanto de estos objetos, como la sombras de los otros, como las sombras ¡de sí mismos! “¿Crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente de ellos?” [515a]. Sobre este pasaje, Brunschwig

Desde luego, estos hombres que no pueden volverse a la apertura de la gruta y que están obligados a mirar de frente, no saben que son prisioneros y toman la vida cotidiana en la caverna como lo real. El eje de visión además asegura un transcurso controlable de los eventos, al que se acostumbran. Por supuesto, ni se enteran de que aquello que hace visible las sombras es el fuego y menos aún, que hay una fuente (Idea) última y primera que hace que las cosas sean visibles: “ni siquiera están en condiciones de darse cuenta de su demencia -αφροσύνη [afrosyne]<sup>98</sup>—, engañados mediante trucos de magia” (Irigaray, 2007, p. 241).

La narración prosigue cuando uno de esos prisioneros, guiado por un hombre que aparece en escena, se levanta y progresivamente, con muchos esfuerzos y dolor físico, sigue el recorrido para subir hacia el exterior. Sócrates le dice a Glaucón: “Examina, pues -dije-, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y *curados* de su *ignorancia*, y si, *conforme a su naturaleza*, les ocurriera lo siguiente...” [515c]<sup>99</sup>. Introduciendo el momento en el que el protofilósofo va a empezar a subir hacia el exterior, Platón está diciendo en este “lugar difícil” del texto — según comentan sus traductores— “que considera la estancia en la caverna como un estado antinatural del hombre, y su ascensión, como un retorno a su verdadera naturaleza” (Pabón y Fernández Galiano, 1981, p. 3). En este complejo camino de ascenso, ante “el estallido generalizado de los objetos de su mundo” (Mársico e Inverso, 2011, p. 200), el protofilósofo abandona dificultosamente el estadio de

---

dice que “demuestra obviamente que los prisioneros no solo ven, como se dice más a menudo, las sombras de las figuras que desfilan atrás de ellos; también ven sus propias sombras, y como es lo único que ven de sí mismos y de los demás, al parecer, que toman estas sombras como si fueran realmente ellos mismos y sus compañeros. [...] Esto quiere decir que, por ejemplo, el cono de luz no proyectado por el fuego no pasa por encima de las cabezas de los prisioneros, también los ilumina, y proyecta sus sombras en la pared del fondo, como en una sala de cine donde el proyector estaría mal ajustado. En cuanto a lo que simboliza esta extraña ilusión, es cierto que corresponde a un radical desconocimiento de sí mismo, a las antípodas del ideal delfico del *gnôthi seauton*: el *cogito* de los prisioneros es un *cogito* muy exactamente alienado. Antes de llegar a una interpretación correcta de este pasaje, ¡probablemente habría mucho que hacer!; También sería conveniente, no solo explicarlo, sino también explicar por qué Platón dejó esta breve notación sin ningún eco en las diversas exégesis, aunque tan detalladas en otros puntos, que él mismo da su alegoría. Me limito a indicar, por ahora, que en mi opinión este detalle fugaz no permitiría decidir entre los grandes tipos de interpretación de la alegoría de la Caverna; se podría sugerir, por ejemplo, en una vena «metafísica», que los prisioneros, que toman sus sombras por sí mismos, representan a los hombres comunes, que creen que son idénticos a sus cuerpos; pero también podríamos suponer que su error consiste en identificarse con la imagen engañosa que les dan” (Blondel, 2001, p. 9).

<sup>98</sup> Citado en el párrafo 515c.

<sup>99</sup> La cursiva es mía.

eikasía<sup>100</sup>, debiendo desarrollar la capacidad de sostenerse en la duda e incertidumbre<sup>101</sup>. Se trata de un vuelco corporal hacia otra realidad más real, y una adecuación lenta desde la oscuridad a la claridad y viceversa. Como bien nota Heidegger:

tal habituación exige, sin embargo, que, ante todo, se vuelva el alma entera hacia la dirección fundamental de su aspiración, a la manera que el ojo, no puede mirar rectamente y hacia cualquiera dirección si, primero, no ha comenzado el cuerpo en bloque a estar vuelto hacia el correspondiente lugar (Heidegger, 1953, p. 6).

Es decir, que en la visión hay un cálculo que se imprime en el alma para reorientarla progresivamente<sup>102</sup>. Los prisioneros están aletargados, entumecidos. El elegido debe someter su cuerpo poco a poco a los nuevos estímulos, obligado por este hombre a erigirse, a ponerse en posición vertical. Es así como el protofilósofo va subiendo por el camino, aprendiendo de nuevo el nombrar de las cosas, afásico, a tientas, somnoliento y adolorido en la transición de un sueño de sombras a un segundo sueño (aunque eso no se diga): *el viejo sueño de la simetría*. El sonambulismo mediante el cual va adaptando su alma se mantiene gracias al “*poder hipnotizador de un pedagogo*” (Irigaray, 2007, p. 243), quien interrumpe un artilugio para someterlo a otro.

---

<sup>100</sup> Hay un consenso más o menos generalizado en correlacionar la alegoría de la línea y el mito de la caverna, de manera tal que los modos de conocimiento de la realidad corresponderían a los niveles en los que están situados los prisioneros (que va desde el mundo de las sombras hasta el mundo exterior y el sol). En estos estadios de conocimiento relativos a los grados de realidad existentes, la *eikasía*, junto con las *pístis* u opinión, es el modo más bajo y el que corresponde a la imaginación, a la percepción de imágenes.

<sup>101</sup> “Esta situación retrata plásticamente la actividad del Sócrates de los diálogos, que en su famosa declaración de no saber constituye un ejemplo preclaro del prisionero que logra la liberación, descubre lo insostenible de las creencias heredadas sobre el mundo e intenta la restauración mediante la búsqueda de una certeza, mientras sus interlocutores ocasionales representan bien a los prisioneros que liberados de las cadenas por medio de la interpelación socrática atinan solamente a volver a su sitio y cerrar los ojos frente a los datos que amenazan sus constructos habituales. Son dos reacciones contrapuestas a la situación límite de la duda, de avance o retroceso. Donde uno cree que en su no saber está mejor que el resto, los otros ven una confusión risible en la que nadie con buen juicio quisiera estar. La apuesta platónica, evidentemente, consiste en que el pilar de certeza es asequible a los hombres y se puede fundar conocimiento -para seguir el paralelo, como hará más tarde Husserl al plantear la filosofía como ciencia estricta y el basamento en evidencias apodícticas-. Si el conocimiento de un principio cierto es posible, los terrores de los demás prisioneros no tienen sentido (Mársico e Inverso, 2011, p. 201).

<sup>102</sup> La cuestión de la reorientación de la mirada es un punto relevante: “En VII.518c-d se estipula que la *paidéia* nada tiene que ver con conferir vista a ojos ciegos, esto es infundir con criterios heterónomos ciertos saberes en otro, sino que se trata más bien de propiciar la reorientación de la *psykhé*. Así como el prisionero alcanza la capacidad de cinestesia para alcanzar la donación óptima del objeto, así la mente debe desarrollar la capacidad de mover su orientación hacia lo estable. De este modo, lo desconocido se conjura con lo invariable, sitio más acogedor que las cadenas del inicio (Mársico e Inverso, 2011, p. 202). Al respecto, también cabe señalar que “los sofistas pretenden inculcar *επιστήμη* en el alma, es decir, infundir vista al ojo [...]. Pero el prisionero de la caverna tiene ya la facultad de la vista (*ὄψις*) y el órgano (*ὄμμα*), sólo que no los emplea para mirar donde debe. Igualmente, el hombre posee ya *ταύτην τὴν δύναμιν* y ese elemento divino (*θεῖον*) que es el *νοῦς*, y cuando esta función y este órgano se vuelven hacia el ser real, no lo conocerán, sino que lo reconocerán por analogía con los modelos que hay en ellos. La aprehensión (*μάθησις*) no es, pues, otra cosa que reminiscencia (*ἀνάμνησις*). Cf. *Men.* 81 a y sigs. Y *Fed.* 72-6” (Pabón y Fernández Galiano, 1981, p. 8).

#### **d. Economía de la luz sin riesgo de combustión: fotología y semejanza.**

Tras la descripción fenomenológica y psicoanalítica del mito de la caverna que se encuentra en el análisis irigariano, cabe explorar ahora las conclusiones que ella va presentando. Por lo pronto, me interesa destacar dos aspectos que se juegan en esta escena paradigmática de la representación y que Irigaray va articulando a lo largo de su lectura. Primero, que se establece todo un sistema de filiaciones fotológicas en donde la metáfora de la luz y la oscuridad se presenta como una articulación fundamental de la historia del pensamiento en Occidente, que también se teje alrededor de lo femenino. En segundo lugar, que esta filiación es productiva y reproductiva de un orden simbólico y material configurado por la preeminencia del principio de semejanza, que adquiere absoluta relevancia a partir del pensamiento platónico. En vistas de su crítica general a los sistemas de pensamiento que consolidan la hegemonía de la lógica de lo mismo, el mito de la caverna es una ocasión fundamental para mostrar qué artilugios la sostienen y cómo se despliega en un universo discursivo que ha devenido y deviene mundo.

¿Cómo se explica, para Irigaray, la correlación entre la arquitectura de luz y sombras que sostiene este teatro de la representación y el sentido que adquiere lo femenino en el orden del discurso? Las fórmulas que se describen en la caverna recurrentemente responden a una lógica en la que se relacionan luz y vida, por una parte, y oscuridad y muerte, por otra. Además de que la caverna también puede ser asociada a la ‘triste región del Hades’ [516d; 521c], el ascenso a la superficie es descrito por Platón como “un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser, de la cual diremos que es la auténtica filosofía” [521c].

Por otro lado, las asociaciones entre lo femenino, la mujer, y la figura del enigma oscuro que se vincula a la nocturnidad de la razón también repletan la historia del pensamiento. Como sostiene Alejandra Castillo, “es Luce Irigaray quien ha vuelto visible este dispositivo de género en la narración filosófica. Un particular dispositivo de género que es a la vez una escenografía sexual, un pequeño teatro que pone en escena lo visible y sus sombras” (Castillo, 2019, p. 21).

Bajo estos términos, el mito de la caverna bien podría ser entendido como la puesta en juego de un determinado régimen lumínico u orden fotológico (Castillo, 2019; Vasseleu, 2002), estructurado por la lógica especular que le caracteriza, y que será transmitido a lo

largo de la tradición. De ahí que el recorrido que emprende Irigaray comienza dando cuenta de un aspecto que va a permanecer como un mantra a lo largo de toda su interpretación: “el umbral de entrada de la filosofía es encontrar una economía de la luz sin riesgo de combustión” (Irigaray, 2007, p. 133). En efecto, la naturaleza de la luz y la realidad del pensamiento se encuentran estrechamente vinculadas en la cultura occidental. Como sostiene Cathryn Vasseleu<sup>103</sup>, “en esta tradición es fundamental la imagen de la luz como medio invisible que abre un mundo conocible” (Vasseleu, 2002, p. 3). Así, la luz sería una mediación entre el pensamiento y la realidad, donde se asume que la visibilidad es un indicador privilegiado de ella. En definitiva, se trata de la hegemonía de una potente metáfora que viene a señalar que “ver la luz” es ver lo invisible en lo visible, o ver en las cosas sus formas inteligibles, mas no sensibles.

El texto de Platón es el abordaje de una compleja posición ante lo que es el Bien, en el que el mito comparece como recurso alegórico para explicar algo cuya naturaleza no se puede conocer ni enseñar directamente. En la ontología platónica, las ideas son una multitud, pero ninguna idea por sí sola, ni en su conjunto, agotan la realidad. Sin embargo, más allá de la realidad, hay algo que aglutina al todo, es decir, el conjunto orgánico de cosas inteligibles. Así, el Bien nos habla de la realidad no manifestada de lo Uno. Todas las ideas están vueltas hacia él, que además es la única realidad incluida en las otras realidades. A la vez, como está más allá de lo real, no se puede pensar propiamente. El Bien se encuentra parcializado en las Ideas, a la vez que es “generoso” o difusivo por naturaleza, aunque se mantiene y persiste en su identidad. De esta manera, la metafórica a la que da lugar este principio inefable se transmite a la tradición metafísica.

Jacques Derrida elabora tempranamente estas cuestiones, señalando que la metáfora de la sombra y de la luz (del mostrarse y del ocultarse) es la “metáfora fundadora de la filosofía occidental como metafísica. [...] toda la historia de nuestra filosofía es una fotología, nombre que se le da a la historia o al tratado de la luz” (Derrida, 1989, p. 42). El análisis más minucioso de este recurso metafórico basado en la luz muestra un movimiento inicial en el que el ser se subsume, a través de un desplazamiento analógico, a un ente, sin hacer aparecer la condición misma que lo permite. En este sentido, el léxico del *phainestai* [apareciendo], de la *alétheia* [lo que es evidente, que no está oculto], lo visible y lo invisible, etc., se inscriben en la estructura de un espacio que está comandada por la figura

---

<sup>103</sup> En la introducción de *Textures of Light*, la autora presenta un itinerario de esta temática que incluye a Platón, Descartes, Heidegger, Derrida, Blumenberg, entre otros.

del Sol. Como destaca Vasseleu (2002) esta interpretación será central en *La mitología blanca*<sup>104</sup> de Derrida, quien sostiene que la luz es la metáfora fundadora de la metafísica:

La metafísica –mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indo-europea, su logos, es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón. Lo cual no ocurre sin lucha. [...] Mitología blanca –la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto. (Derrida, 2000, p. 35)

Para Derrida, la luz se asocia a las aspiraciones imperialistas del hombre blanco, del hombre de la ilustración metafísica, quien asume que todo lo que cae fuera de la luz, está también fuera del logos. En el relato platónico, la indeterminada e ininteligible oscuridad debe ser superada y llevada, por el camino de la filosofía, hacia la luz-verdad del sol-Bien. En este recorrido, Vasseleu señala que, en todo caso, “Luce Irigaray da otra inflexión al significado de la luz en la historia de la filosofía en *Speculum of the Other Woman*” (Vasseleu, 2002, p. 7). Asumiendo, al igual que Derrida, que la luz es una metáfora fundacional de la metafísica occidental, pone el foco de atención en la complicidad entre el discurso metafísico y la indiferencia sexual constitutiva de nuestro orden cultural.

La tesis de que la filosofía busca una economía de la luz sin riesgo de combustión aparece en *Korê: joven virgen-pupila del ojo*, bastante antes de entrar al análisis pormenorizado del mito de la caverna hacia el final de *Speculum*, en *La ύστέρρα de Platón*. En ese apartado, ella nos sugiere una especie de guía para leer lo que trabajará en esta última parte. Esta economía es el equivalente del intento de apagar el fuego del deseo porque, recordemos, el alma necesita regular sus apetitos para asimilarse a la excelencia de las Formas. En ese sentido, es una tesis fuerte que busca desentrañar, como veíamos con Withford (1991), los fundamentos pasionales de la razón, qué mecanismos utiliza, cuál es su coste y cuáles son las consecuencias de esta búsqueda en el orden político-filosófico que sostiene.

Volviendo al relato platónico, vemos que uno de los primeros movimientos que realiza el filósofo es concebir el sol sensible como hijo del Bien<sup>105</sup> o del Sol ininteligible, “la fuente iluminadora oculta del logos” (Vasseleu, 2002, p. 7).<sup>106</sup> En otras palabras, se produce una transferencia analógica de lo sensible a lo ininteligible (Zambrano J. R., 2013) que queda

---

<sup>104</sup> Este texto es la expresión reelaborada de lo que Derrida plantea en *Théorie du discours philosophique. La métaphore*, seminario inédito que dicta entre 1969 y 1970 en la ENS (Rojas, 2023; Campos, 2022).

<sup>105</sup> Esto lo propone en la alegoría de la línea, en VI 506e.

<sup>106</sup> “La idea de que el sol es causa de todo la encontraban ya los antiguos en Homero ( *Teet.* 153 c-d)” (Pabón y Fernández Galiano, 1981, 4).

de herencia para todo desarrollo filosófico posterior. Al sol sensible no se puede mirar directamente. Al sol inteligible, tampoco se puede llegar rectamente por la vía de la *episteme*. Este es el fragmento donde Platón describe el momento en el que el prisionero está en la superficie, y que define el esquema de correlaciones que interesa tener en cuenta:

Hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión, y a luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible *ha engendrado* la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública [517 b- c]<sup>107</sup>

El Bien es causa de la fuente de la luz del mundo visible. En otros términos, engendra el sol y la luz que este produce. En el mundo inteligible, en cambio, el Bien mismo es la fuente de verdad y conocimiento y, al igual que el sol, no se le puede conocer/mirar directamente. Junto con este paralelismo, hay que considerar el supuesto platónico de que los mecanismos ópticos que despliega el ser humano para hacerse con la realidad pueden ser correlacionados con las disposiciones del alma. Por eso Irigaray dice:

Y si el sol, aun en sus eclipses, no debe ser observado sino de forma diferida mediante un espejo<sup>108</sup> so pena de perder la vista, entonces el alma será el dispositivo reflector suplementario que ayuda a la mirada en la contemplación del Bien (Irigaray, 2007, p. 133)

En este esquema, ¿qué representa el día? Este es el momento en que la visión, instrumento privilegiado para conocer la realidad, puede observar sin riesgo de ceguera. Por su fuerza epistémica, es correlacionada con la luz de la razón:

La visión recta es aquella que sin duda mira a la cara, pero por la mediación de dispositivos ópticos interpuestos que impiden todo *tocar de/a* la luz. La razón -que se seguirá llamando luz natural- resulta de montajes especulares que aseguran una constante luminosidad, desde luego, pero que esclarece *fríamente*, sin resplandores. La exactitud

---

<sup>107</sup> La cursiva es mía. Los traductores indican en una nota al pie “Verbo muy oportuno [engredrar], pues el sol es hijo del bien (VI 506e)” .

<sup>108</sup> Los reflejos de él en el agua o materia similar.

eterna de lo bien visto, de lo justamente percibido, ya no conoce la noche, pero tampoco los fuegos del mediodía<sup>109</sup> (Irigaray, 2007, p.134)

Para Irigaray, la temática de la luz es un relato-artificio acerca de un deslumbramiento que borra el cuerpo materno de la escena de representación. La ilusión que sostiene el heliocentrismo es la “reoriginación masculina, o la apariencia de darse a luz a sí mismo - captado autorreflexivamente a través de la mediación de la luz. De este modo, la filosofía genera una imagen de sí misma excluyendo cualquier sentido de su corporeidad” (Vasseleu, 2002, p. 8). La luz abstracta, sin materialidad, no puede engendrar más que espectros. Es ampliamente conocida la metáfora del parto en la mayéutica socrática, y en *La República*, además de la ya mencionada (el bien engendra al sol), encontramos otros buenos ejemplos, como en 490a:

¿Y no nos defenderemos razonablemente si decimos que el que ama realmente aprender es apto por [b] naturaleza para aspirar a acceder a lo que es, y no se queda en cada multiplicidad de cosas de las que se opina que son, sino que avanza sin desfallecer ni desistir de su amor antes de alcanzar la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola con la parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín la que corresponde), por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es y se funde con esto, *engendrando* inteligencia y verdad, y obtiene conocimiento, nutrición y verdadera vida, cesando entonces sus dolores de parto, no antes? [490 a]

Si seguimos esta línea argumentativa, las Ideas son el resultado de esta concepción sin cuerpo, la incandescencia congelada, la luz petrificada y estabilizada<sup>110</sup>. En efecto, “toda una jerarquía de lo visible [κατόπρον] hiela los ardores luminosos” (Irigaray, 2007, p.135) que reduce y sintetiza las percepciones sensibles que amenazan la estabilidad de las Formas, de tornarlas “desasidas de su persistencia eidética” (Irigaray, 2007, p. 135):

La ἐπιστήμη [saber, ciencia] comienza a acordelar, a medir, a calcular a partir de sombras proyectadas por/sobre superficies, pantallas y soportes. Y las formas (que se traducen casi siempre con el nombre de Ideas) no serían determinadas como tales -en su presencia, su esencia- sino por la luz que habrán captado, detenido, en sus perfiles (Irigaray, 2007, p. 134)

---

<sup>109</sup> El mediodía es un tópico interesante a lo largo del pensamiento. Es la hora en que se da la longitud mínima de la sombra, y aun cuando no es rastreable que en Grecia fuese un tópico tan fructífero como sí en la Edad Media, es una hora que se relaciona con la religiosidad. En efecto, es el momento en el que el sol está en el centro del cielo, por lo que asocia con la hora más calurosa. Según Caillois, la hora del mediodía tiene una connotación mitológica y religiosa excepcional (Caillois, 2020).

<sup>110</sup> A la lectura de la luz como una economía sin riesgo de combustión (se congela el fuego), Irigaray contrapone una luz como textura: que es encarnada históricamente, y que tiene una constitución táctil. La autora asume la idea -presente también en la Antigüedad- de que sin tacto no hay visión. Pero una concepción del conocimiento al alero de la metáfora del tacto no puede complacer los requisitos de lo incorpóreo de las ideas.

Ahora bien, en el esquema platónico, las Ideas son lo real, es decir, son presentadas sin el artificio especular que las sostiene. Como afirma y denuncia la autora “la organización del mundo es de cabo a rabo mimesis: la vero-similitud hace la ley [...] La *physis*<sup>111</sup> se apropia por (su) espejismo, no por su deslumbramiento” (Irigaray, 2007 [1974], p.135). Aquí es cuando ella hace evidente ya la preeminencia del principio de semejanza que adquiere absoluta relevancia en el sistema filosófico platónico en el que, como señalamos en el capítulo II, la mimesis es interpretada preferentemente como imitación.

Como veíamos en el segundo capítulo, el sentido pictórico de mimesis –donde se imita una realidad exterior para representarla en una imagen– se distingue tempranamente del sentido performativo –discurso que se da a oír y ver en su presencia a través de la música, la danza o el teatro–. Allí señalaba que, según señalan diversas fuentes, Platón da prioridad al sentido de imitación, extendiéndolo a todas las actividades figurativas y representativas (Vernant, 1975, p. 3).

Para comprender la crítica de Irigaray, es preciso recordar, aunque sea esquemáticamente, cuál es la pregunta directora que guía al filósofo. De todas las cosas que conocemos que postulan al título de ser, lo que quiere develar Platón es, primero, qué es eso que realmente

---

<sup>111</sup> El concepto de *physis* en Platón es mencionado en diversas ocasiones, contextos y sentidos. Su dilucidación excede las posibilidades de esta investigación, pero habría que tener en cuenta, al menos, un par de aspectos. En primer lugar, habría que asumir que “la multiplicidad y disparidad de significados y contextos hacen difícil definir qué es lo que Platón entendía por φύσις (García Peña, 2020, p. 398). En segundo lugar, se puede tener en cuenta la distinción entre naturaleza entendida en su sentido particular y en su sentido universal. Como propone Tomás Calvo (citado por García Peña) “se debe separar el sentido particular del general, es decir, la alusión a la naturaleza de algo (entendiendo por tal su modo de ser, carácter o incluso esencia) de la referencia a la naturaleza en general, que parece el sentido fundamental del título περὶ φύσεως atribuido a un buen número de obras de filósofos presocráticos” (García Peña, 2020, p. 398). También puede hablarse de la naturaleza de un individuo concreto, en donde no se remarca tanto lo que es, sino lo que no es, pues “la identidad y la diferencia resultan ser los requisitos fundamentales de cualquier definición. No obstante, el propio Aristóteles señalará la imposibilidad de denominar ciencia en sentido estricto al conocimiento de lo individual” (García Peña, 2020, p. 399). En tercer lugar, habría que atender a uno de sus sentidos más antiguos, relacionado con su inherente movimiento y dinamismo: “la raíz griega “*phy-*” se suele considerar en relación con las raíces indoeuropeas *bha*, *bhū* y *bheu*. La palabra *physis* resalta, en un doble sentido, el dinamismo, el hecho de que la *physis* esté en movimiento, o sea movimiento” (Garagalza, Marder, y Ortiz-Oses, 2019, p. 68). Así, podemos encontrar “el dinamismo en un doble sentido. Por un lado, significa brotar, crecer, empujar y contiene la idea de proceso y su producto, de despliegue o desarrollo, de ese movimiento universal del que resulta “lo que los sabios llaman cosmos”. Por otro lado, alude también a “la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan” (Garagalza, Marder, y Ortiz-Oses, 2019, p. 68). En cuarto lugar, es plausible sostener que este sentido se ve tensionado en el mismo Platón: “En el caso de Platón, aunque alude constantemente a la capacidad de actuar y padecer para esclarecer la naturaleza de algo, se hace necesario el recurso a lo común y permanente, que para él jamás podría ser algo corpóreo. De manera que la naturaleza de lo particular se define, en última instancia, por la de lo universal, y la de lo cambiante por la de lo inmutable” (García Peña, 2020, p. 399). Con respecto a la lectura irigariana, creo que, de alguna manera, estarían presentes todos estos sentidos. Tiendo a pensar, sin embargo, que su interpretación es especialmente crítica cuando el pensamiento de Platón obtura la connotación de dinamismo, generación y movimiento del concepto de naturaleza, por privilegiar el sentido de “fuente originaria” vinculado a lo permanente, es decir, por querer explicar lo cambiante a través de lo inmutable, y lo particular a través de lo universal.

es para, luego, determinar cómo se comporta todo lo demás en relación a aquello. Es decir, desea resolver cuáles de aquellas cosas realmente son. Así, su método dialéctico le permite descubrir que el ser, lo que realmente es, puede entenderse como ‘lo mismo con respecto a sí mismo’. Por lo tanto, aquello que deja de ser lo que es, no es, propiamente, ser. En tanto que la auto-identidad es el principio de la realidad, el ser aparece necesariamente como uno, homogéneo y simple. Lo realmente real está libre de alteridad, pues lo otro supone una fisura en el principio de auto-identidad (Gilson, 2005). O, como diría nuestra autora, la alteridad es sólo concebible como soporte de reflexión al servicio de lo mismo. Por eso, el ser, que es unidad, se oculta tras la heterogeneidad de las apariencias. En esta arquitectónica, la idea del Bien va a venir a coronar la escala del ser, como aquella fuente donadora, que da sin perder. El Bien está más allá de la esencia, más allá del ser.<sup>112</sup>

Por eso, Irigaray señala que la unidad del Bien es un *principio de capitalización de las apariencias* (Irigaray, [1974] 2007, p. 136), en cuanto que inaugura una cadena ontológica que se va degradando a medida que las copias se alejan de su origen, pero permanecen imantadas a ella. El deseo del filósofo es alcanzar, así, esa unidad, de la que participan todas las cosas que son. Algo que, con su característica lucidez, ya habría reconocido María Zambrano décadas antes que Irigaray:

Quien tiene la unidad pues lo tiene todo. Y quien ha alcanzado la unidad ha alcanzado también todas las cosas que son, pues en cuanto que son participan de ella o en cuanto que son, son unas. Quien tiene la unidad pues lo tiene todo. ¿Cómo no explicarse la urgencia del filósofo, la violencia terrible que le hace romper las cadenas que le amarran a la tierra y a sus compañeros; qué ruptura no estaría justificada por esta esperanza de poseerlo todo, todo? Si Platón nos resulta tan seductor en “El Mito de la Caverna” es, ni más ni menos, porque en él nos descubre la esperanza de la filosofía, la esperanza que es la justificación última, total. (Zambrano, 1987 [1939], p. 20).

En oposición a aquello que detenta el grado mayor de ser, se encuentra el universo sensible que es *eikón*, copia o símil del modelo inteligible. En Platón habría “grados de ser” o de realidad que son proporcionales al grado de mismidad y pureza que cada ente tiene en relación con la máxima Idea. De esta manera, entre el ser y el no-ser habría infinitos grados de realidad, además de que toda relación en términos de ser y no ser se entiende en función del par mismidad/alteridad. Esto determina un orden jerárquico de

---

<sup>112</sup> Para el medievalista Étienne Gilson, aquí Platón abre la puerta al misticismo, sin franquearla él mismo, pues en la esfera de lo ‘más allá del ser’, nos situamos en la esfera de lo ininteligible (Gilson, 2005).

formas de ser de los entes, así como un determinado discurso explicativo que le corresponde.

En efecto, como otro de los principios platónicos que operan aquí, el discurso que exhibe un conocimiento debe ser de la misma naturaleza que aquello de lo que habla: “el justo saber siempre va a ser aquel que se dirige al conocimiento de sí (como) mismo” (Irigaray, [1974] 2007: 288). Esto explica que, en el caso del mundo sensible, a una parte de él, le corresponde un discurso que no es ni exacto, ni verdadero, pero sí “vero-símil”: “toda explicación que se ensaye sobre la constitución del mundo y del hombre tiene que conformarse con ser un "relato verosímil", tanto debido al carácter de sus objetos cuanto a las posibilidades de la naturaleza humana” (Santa Cruz, 1986, p.181).

Estas realidades que no existen de un modo verdadero, sino imitativo, aproximado, por participación o semejanza, suscitan en el filósofo una apreciación condenatoria, así como todo aquello que se le asocie, pues “las apariencias se destruyen unas a otras, están en perpetua guerra, quien vive en ellas, perece. Es preciso “salvarse de las apariencias”, primero, y salvar después las apariencias mismas: resolverlas, volverlas coherentes con esa invisible unidad (Zambrano, 1987 [1939], p. 20).

En otras palabras, es atribuible a Platón no sólo el extender y ampliar al concepto de mimesis a toda actividad figurativa y representativa, sino que, al restringir su sentido al de imitación, deja fuera una tradición más antigua en la que mimesis se relaciona con la producción de una trama, de una representación que inaugura un espacio de ficción. Es el dominio de la problemática de la semejanza. Para Irigaray, el artilugio del espejo, su capacidad reflectora, es el mismo tanto en la mimesis-*imitatio* que mantiene a los prisioneros viendo sombras por realidades, como la que dispone las almas a la contemplación de las ideas. Su lectura quiere dar cuenta así que la misma lógica especular que da lugar a los fantasmas en la caverna, es la que sostiene todo el orden de lo real. Así “el juego de lo Mismo y lo Otro”, en vez de dar lugar a la irrupción de la novedad radical, “viene a circunscribir, entre el ser y el no-ser, entre lo verdadero y lo falso, el espacio de lo ficticio y lo ilusorio” (Vernant, 1975, p. 9).

Que el mundo sea de cabo a rabo mimesis y que la *physis* se apropie por su espejismo, y no por su deslumbramiento, como sostiene la autora, viene a significar que la lógica de la imitación y la copia que organiza y distribuye la realidad en dos mundos subsume la diferencia sexual a la reproducción de la semejanza, pues son estos *dispositivos de enfriamiento* los que permiten que el alma se disponga, sin los arreboles del deseo, hacia lo máximamente inteligible. El espejo reflector-reproductor de símiles-fantasmas

contiene en sí mismo una materia en suspensión: el azogue, el mercurio, que es lo que captura la luz y la devuelve fría, sin tiempo y sin espacio, confundiendo lo anterior y lo posterior: “Tiempo, espacio-tiempo, desviados por un proceso simétrico, que ordena la representación, y además, o correlativamente, seducidos, cautivados, captados por los lustres de la Idea, del Sol. *Brillantez del azogue en suspensión*” (Irigaray, 2007 [1974], p. 232).

Como señalaba más arriba, la particularidad de su postura no es la cuestión de proponer la luz como metáfora fundacional de la metafísica, sino el señalar la complicidad entre la fotología como lenguaje de la metafísica y la constitución y soberanía del cuerpo-concepto masculino, ese “cuerpo imaginario isomorfo que la filosofía construye para sí misma, mientras que relega lo materno-femenino al papel de asegurar las condiciones materiales de ese cuerpo” (Vasseleu, 2002, p. 9). La *physis* se apropia a través de los mecanismos especulares que se configuran en esta matriz de parentesco que se diseña en el mito de la caverna. Ahora cabe apreciar de qué se trata la capacidad apropiativa de este dispositivo, lo que nos lleva a la cuestión de la verdad y la preeminencia del fonocentrismo.

#### **e. Matrices de apropiación y regímenes de verdad**

La búsqueda de una economía de la luz sin riesgo de combustión como umbral de entrada en la filosofía ha desembocado, en definitiva, en el diseño de una sofisticada instrumentalidad cuyo reto, entre otras cosas, es otorgar continuidad a los medios desplegados y conquistados para abordar la realidad. En este sentido, la disciplina filosófica se sirve de sus propias matrices de apropiación. Para entenderlas, podemos plantearlo a forma de pregunta: ¿qué se necesita para que el resultado de la búsqueda de esta economía especular se sostenga en el tiempo y permita al pensamiento desarrollarse libremente, sin los obstáculos que hasta entonces empañaban su desempeño? ¿qué condición debe darse para que, los que están capacitados para pensar, gobiernen prósperamente “el reino de los asuntos humanos”?

Entenderé por *matriz de apropiación* la disponibilidad de los diversos recursos explicativos en un dispositivo de producción/reproducción que opera sobre una materia sacrificada, alumbrando conceptos sin cuerpo, es decir, sin mediación. En otras palabras, se trata de mostrar cómo a través de los dispositivos especulares que detecta Irigaray se despliega todo un operativo de constitución de un orden simbólico que prescinde de los

cuerpos, un régimen de valor cuya medida es la naturaleza inmutable y unitaria de las Ideas y el principio de auto-identidad que rige el discurso filosófico que la justifica.

Como hemos visto en los capítulos anteriores, las operaciones metafóricas son transportes, mediaciones, que en sí mismas no conllevan una determinación dicotómica de la realidad. Al servicio de una economía de lo mismo, sin embargo, operaciones como la analogía, la semejanza y la simetría, se convierten en regímenes de propiedad del discurso filosófico, desembocando en una organización del mundo que pretende “exorcizar la diferencia” (Irigaray, 2007 [1974] 259), y que responde también a un diseño previo de aquello que es la verdad, de cómo esta se presenta en el mundo. La complicidad entre la *aletheia* y el orden político-sexual se puede vislumbrar en que la eficacia de estas matrices se debe a su capacidad de apropiación del *entre* —indecible en lenguaje filosófico— y la instauración, en su lugar, de una genealogía meramente paterno-filial.

Dicho en otras palabras, la casa del lenguaje no deja entrar al imaginario del cuerpo que está en falta con relación a la completitud del ser. De esta manera, las matrices de apropiación en el discurso filosófico tienen por objetivo mantener a raya cualquier tipo de amenaza a la unidad, y esto es especialmente elocuente en el enigma de lo femenino, ya que ahí se reúne “la cuestión del cuerpo y de la especificidad de la identificación sexual femenina” con aquello que “no es “decible” ni “conocible” dentro del *Logos* [...] ese *enigma* que constituye el máximo peligro de descomposición de la unidad” (Buzzatti, 2002, p. 339).

En el análisis que la autora hace del mito, hay un momento fundamental que es cuando ella hace entrar la verdad en escena. Aquí muestra cómo la legitimidad del recién constituido cuerpo imaginario masculino debe afirmarse y consolidarse a través de la garantía que ofrece la voz, *φωνή*. Se refiere al fragmento 515 a-c de la *República*, donde Sócrates compara el estado formativo de los prisioneros con el de los habitantes de la *polis*.

Sócrates: Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas [515a] de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y *entre los que pasan unos hablan y otros callan*<sup>113</sup>.

Glaucón: Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

Sócrates: Pero son como nosotros. Pues, en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

Glaucón: Claro que no, si toda su vida están forzados a no [b] mover las cabezas.

—¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

---

<sup>113</sup> Esta y las cursivas de todo el párrafo citado son mías.

—Indudablemente.  
 —Pues entonces, *si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?*  
 —Necesariamente.  
 —Y si la prisión contara con un *eco* desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique *hablara*, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?  
 —¡Por Zeus que sí!  
 —¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra [c] cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?  
 —Es de toda necesidad.  
 —Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. *¿Qué piensas que respondería si se le dijese [d] que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?*

*Naturalmente, unos hablan, otros callan*, repite Irigaray (Irigaray, 2007 [1974], p. 232), resaltando el que lo verosímil se presente como lo “natural” y que el derecho a réplica esté reservado a unos pocos. Más bien, argumenta, se trataría de una escena prefabricada en la que el reflejo sonoro, el Eco, necesita que el silencio de varios opere de fondo para hacer posible “el recorte y la definición de las palabras de los unos, del uno” (p. 233)<sup>114</sup>. En la sintaxis quebrada que caracteriza su escritura, sigue remedando al filósofo para criticar su noción de lo necesario:

Por eso, si los prisioneros pudiesen conversar entre sí – διαλέγεσθαι [dialegesthai]- acerca de lo que ven, no piensas que, aquello que ven, lo llamarían -νομίζειν- aquello que es -τὰ ὄντα- «Ἄναγκη» [anagké]. Necesariamente. La afirmación perentoria de esa necesidad certifica otro, otro y mismo, círculo vicioso que apuntala y confirma que todo marcha redondo, toda vez que permite eludir sus (contra) señas y aporías. [...] de tal suerte se hace preciso re-marcar, redoblar, replicar, *la necesidad de la relación entre la posibilidad de conversar y el hecho de llamar antes a aquello que se ve.* (Irigaray, 2007 [1974] pp. 236-237)

El hecho de que la posibilidad de diálogo entre los prisioneros se abra en el relato sólo para ofrecerse como garantía de la presencia de la verdad, que además decide de antemano el cuadro dialógico y el ritmo de las intervenciones, es para Irigaray una constante de la obra del filósofo, señalando que

<sup>114</sup> Así también: “«un fuego», «una luz», «un sol». «Un fuego que sólo interviene como luz, encendido a la imagen del sol. Fuego y luz abusivamente reducidos a la unidad» (Irigaray, 2007 [1974], p. 235).

así sucede en los *Diálogos* de Platón, incluso en aquellos que imitan una conversación sobre la mimesis [...] [El] οἶον εἰκός traduce, traiciona, y oculta desde el principio la cuestión de una mimética sonora y relativa al lenguaje en la economía de los intercambios, principalmente verbales. Y será preciso esperar mucho tiempo para que la hipoteca de lo “natural” vero-símil comience a ser interrogado, y vuelva a plantearse el problema de las relaciones entre mimetismo, representación, comunicación. Pero la histórica -de ὑστέρρα, como cabía esperar- recordará, ¡so capa de fingimiento!, el dilema olvidado. (Irigaray, 2007 [1974] 233)

El cuadro platónico exhibe un concepto de verdad como *denominación*, dentro de un marco controlado, para que el discurso pueda ser practicado sin riesgos. Pero la “naturalidad” del discurso verosímil, su obviedad constitutiva, tiene un coste que la autora ubica en el sacrificio de la riqueza misma de los intercambios comunicativos. Así, la verdad hace su aparición furtivamente en la escena de representación para

ser nombrada como peón de un juego y de un tablero, en el que ella constituye la puesta en juego a la par que regula su campo, sus principios, su protocolo. La ἀλήθεια va a intervenir a la manera de la *denominación* mientras que, silenciosamente, determina todo el funcionamiento del lenguaje, su terminología, su sintaxis, su dramatización. Donde ese poder, exorbitante, se oculta en el hecho de que ella va a verse allí también figurada, llamada, recordada. No sin el auxilio de una (de)negación: ἀ-λήθεια [desocultación] (Irigaray, 2007, p. 237)

Prescribiendo el cuadro de diálogo, esta verdad relega el *entre* a una genealogía especular, es decir, a la línea paterna que alumbra conceptos sin cuerpo. Ahora, se comprende mejor por qué la *vagina olvidada* es la figura que propone la autora para dar cuenta de esa apropiación del *entre*, o de su conversión a “*entres* calculables y combinables como proporciones de una relación más o menos justa con lo mismo (de la Idea)” (Irigaray, 2007 [1974], p. 237) (la cursiva es mía). *Entres* o mediaciones ajustadas así al ideal de verdad que determina de antemano su pertinencia analógica y dialéctica. La educación del alma, que es una transición, un movimiento *hacia*, prescinde del camino, para reemplazarlo por un “proceso, progreso, metódicos de la formación de la mirada” (Irigaray, 2007 [1974], p. 258) y el régimen lumínico de la razón.

Ahora bien, si la voz garantiza la presencia ineluctable de la verdad, se necesita en cambio una materialidad muda, lisa, que refleje el sonido del logos. Es preciso que se dé la supuesta *virginidad y mudez del fondo de la matriz*, así como un manejo de la materia primordial que es el *aire*<sup>115</sup>, que es de antemano perturbada, ritmada, armonizada,

---

<sup>115</sup> En “Un aliento que toca en palabras”, en *Amo a ti* (1994) [ *J'aime toi*, (1992a)], Irigaray comienza hablando de la relación entre el respirar y la palabra: “El respirar y el hablar utilizan el aliento de manera casi inversa, en todo caso en nuestra tradición, en todo caso para la mayoría de nosotros(a)s. Nuestra lengua,

miméticamente alterada de antemano: “trans-formada en sonidos cuya elaboración como lenguaje, ya se trate de terminología o de sintaxis, será desde un principio sometida a la idea de lo vero-símil” (Irigaray, 2007 [1974] 239). Así, la verdad controlará a todos los entes, incluida la voz, mientras que privará de ella a los cuerpos que no pueden dar cuenta de sí, salvo a través de sus pulidas superficies reflectantes de lo mismo.

He mostrado con cierto detalle este momento de entrada de la verdad a la escena de la representación pues, a través de su descripción, Irigaray teatraliza la doble expulsión de las mujeres del discurso filosófico y de la *polis*. En efecto, la función de la verdad

consiste en sancionar, ordenar, regular, arbitrar, principalmente mediante teorización, relaciones entre hombres. Y en la πόλις, tanto como en la caverna. Ideal de verdad necesario además para subtender y legitimar las metáforas, las figuras que allí representarán la intervención de las mujeres, sin voz, sin presencia. Femenino, materno, paralizados de golpe por el “como”, el “como si” de la representación, masculina, dominada por la verdad, la luz, la semejanza, la identidad. *Por algún sueño de simetría jamás, a su vez, revelado*. Materno, femenino, que (sólo) sirve para mantener la reproducción de dobles, copias, de apariencias, de simulacros, donde todo recuerdo de sus elementos materiales y matriciales queda convertido en decorados que hacen practicable la demostración. Lo matricial, origen informe, “amorfo”, de toda morfología transmutada...” (Irigaray, 2007 [1974], p. 240)

#### **f. Lengua paterna, especulogamia y khôra.**

El principio mimético se expresa en las formas del conocer. El alma solo puede conocerse a sí misma si se refleja en otro, en una “lógica especular de reflexión, imitación y reproducción” (Miller, 2016, p. 70), característica de la tradición de pensamiento occidental. Volviendo al mito de la caverna, Platón nos cuenta que una vez en el exterior, el profilósofo, que está inmerso en pleno proceso de adaptación de la mirada, es decir, de control de la incandescencia, se expone a un mundo regido también por efectos de simetría. La lectura irigariana exhibe cómo la distribución del interior de la caverna es

---

nuestro lenguaje, nuestros diálogos e intercambios, las más de las veces paralizan el aliento más que cultivarlo. Nuestros mensajes, nuestras verdades, generalmente son ahogados, asfixiados y asfixiantes. [...] La palabra, en vez de llevar el aliento, ocupa su lugar, lo reemplaza, lo cual ahoga y pre-ocupa siempre el sitio del silencio. [...]

Así, pues, es importante meditar sobre el hecho de que un lenguaje, una espiritualidad o una religión basadas en la palabra, sin insistencia en el silencio y el aliento que la posibilitan, corren el riesgo de acarrear un irrespeto por la vida: por sí, por el otro, por los otros. Utilizar el aliento, el cuerpo, para definir o pronunciar palabras más o menos definitivas, para estructurar un culto o un orden simbólico socio-lógicos, se vuelve destructor en o por la falta de reconocimiento y regeneración de este aporte de vida. Prácticas culturales constituidas de esta manera son rápidamente autoritarias por inmovilización y parálisis del aliento. Se transforman en dogmas por olvido del don que proviene del mundo viviente -en particular, vegetal- y de los cuerpos humanos -sobre todo, femeninos-. (Irigaray, 1994 [1992], pp. 171-172).

trastocada, invertida y erigida verticalmente en el exterior. El símil reagrupa sombras por luces, retroversión por “frente a frente”, estatuas fetiches por proceso cósmico (lo que hacían los magos lo hace la astrología), el espacio del antro por el mundo y su bóveda celeste. En este proceso de adaptación, difícil, doloroso, su ironía no se deja esperar:

*Ver al padre de frente... esto es, morir.* Y el joven no ha llegado al punto de elegir ese género de vida. Sin duda se le va a encaminar a la misma subrepticamente. Pero es preciso tranquilizarle, ocultarle la verdad contándole historias, como a los niños. ¿Por qué no la del sol, que fascina a todo el mundo? ¿por qué no la de cómo esa pobre larva, cautiva de una oscura caverna, se transforma en príncipe de la Ciudad descubriendo su origen solar? ¿Por qué no? (Irigaray, 2007 [1974], p. 269)

Retomando el argumento de Irigaray sobre el rol de la *hystera* en el mito de la caverna, se va comprendiendo ahora cómo es el signo que resume el sacrificio de la materia en aras del concepto filosófico. La escenografía sexual de la caverna, que borra la diferencia sexual y funda una genealogía espeleológica, no puede tener lugar en el universo simbólico de la realidad del mundo sensible. El cuerpo —femenino— que está en falta respecto de la completitud del ser no circula en el registro de lo simbólico, sino sólo en el del imaginario. El mundo de las imágenes [*eikon*], inferior en la jerarquía de los seres, debe ser tratado, filtrado y pulido, si el camino formativo quiere tender a las Ideas. De esta manera, las analogías que establece el relato son puestas al servicio de esta purificación progresiva. La totalidad y autosuficiencia del mundo inteligible ha expulsado la contaminación del mundo sensible por medio del recurso analógico<sup>116</sup> que hacen que los mundos dejen de “tocarse”, pues el contacto amenaza su identidad y su unidad. A partir de allí, el ascenso hacia el ser consiste en un gradual abandono de los sentidos. Estas estrategias de apropiación son una manera eficaz de impedir que cualquier cosa se oculte, se entierre, se disfrace o se reserve. Se trata de reducir la incumbencia de las

---

<sup>116</sup> Vale tener en cuenta el punto de vista de Luc Brisson, que se refiere al uso de la analogía en Platón y cómo se hereda a Plotino: “En Platón es difícil dissociar el mito y la filosofía, pero es que en Plotino y en los neoplatónicos sucede lo mismo. Estos pensadores integran el mito en su filosofía a través de lo que nosotros llamaríamos alegoría. Y lo cierto es que la alegoría es, simplemente, la utilización de un mito tradicional para justificar una posición filosófica. Pondré un ejemplo muy sencillo; para Plotino existen tres niveles de realidad: el Uno, el Intelecto y el Alma. Y Plotino intenta mostrar que estos tres niveles de realidad se corresponden con los tres primeros dioses de la Teogonía de Hesíodo. Es decir, Urano se corresponde con el Uno, Crono se corresponde con el Intelecto y Zeus con el Alma. Y cuando se repasa la argumentación de Plotino se aprecia que es perfecta, es una propuesta verdaderamente inteligente. En definitiva, en los neoplatónicos hay una utilización muy importante de los mitos” (Brisson, [1982] 2005, p. 15).

sombras y ascender hacia la claridad de la *episteme*. Porque en el exterior, todo está a la luz del día, lo que se relaciona con la función del padre:

*Él siempre habrá visto de antemano la luz que nunca ha estado en la madre.* El Padre se compromete a obliterar el olvido del encarcelamiento en la sombra, y el agua, de su antro, o vientre, inmemorial residencia, esa ceguera sepulcral de la memoria, reacia a toda reminiscencia, nube imborrable en el ojo (del alma), deslumbrándoles con un día sin fin (Irigaray, 2007 [1974], p. 266)

La iluminación solar, a la que se va adaptando poco a poco el ex-prisionero, es desafiada por la parte de noche que parece dar cuenta de lo especular, de aquel palpito silencioso. Pero el camino de formación, el proceso de inscripción de las formas en el alma, busca justamente los medios para que el momento cavernario sea enterrado completamente y el hombre sea remitido a su ‘origen originario’. En efecto, “*el olvido del olvido* requiere una iniciación larga y metódica” (Irigaray, 2007 [1974], p. 266). Si la vida en la caverna es un olvido de las Ideas, el retorno al *origen de lo Mismo* se produce cuando el prisionero olvida este olvido. Así, dice Irigaray,

la contigüidad genealógica es cercenada. El niño -al menos así se presenta el propósito de la *παιδεία*, de la *formación*- será cortado de toda relación todavía empírica con lo matricial. De todo cuanto podría recordarle, conducirlo a volver(se) hacia, devolverle *su* comienzo, un “origen” aún inscrito en, y que inscribe una historia singular, “propia”. (Irigaray, 2007 [1974], p. 264)

Se trata de un segundo nacimiento que corta con la historia singular del niño/a/e, para hacerlo entrar al mundo imperecedero de la claridad. Sin memoria del pasado, salvo por el trabajo de la reminiscencia, el recuerdo “más anterior, más realizado, más perfecto [...] devuelto a la evidencia de lo que, antes de su re-caída en un cuerpo, era: el Ser” (Irigaray, 2007 [1974], p. 281). Recordando las palabras de María Zambrano (1993 [1939]), la violencia del filósofo se puede leer aquí en la radicalidad de este corte que se ejerce en la forma del olvido.

La sacralidad de este momento, sin embargo, siempre se ve amenazada por la seducción de los fétiches, de los simulacros. La reconducción del hijo, “seducido, sin saberlo, por un profesor de filosofía, que a veces abusa un poco de su poder” (Irigaray, 2007 [1974], p. 282), lo lleva fuera de sí para que, en ese lugar vacante que queda, entre a regir el padre. El Ser, padre, Dios, las distintas denominaciones con las que juega Irigaray, hacen alusión al *αρχή* y al *τέλος* del pensamiento griego reunidos en un solo principio incausado: “Dios, desde siempre, conoce y contiene la posterioridad de todo enunciado, siendo además su fuente. *Τέλος* [fin] y/o *αρχή* [comienzo, fundamento, mando] que hace de cada hablante

«en realidad» un «sujeto» de su logos” (Irigaray, 2007 [1974], p. 302). La palabra del padre se apodera del pasado y del futuro, cuyo rostro nunca se manifiesta para el hijo, pues la excelencia de su Bien no es demostrable.

Entre tanto, la madre es reducida a matriz de reproducciones de imágenes del padre, rol que Irigaray va a relacionar con la *khôra*, concepto que encuentra en el *Timeo*. Ciertamente, de manera habitual “este diálogo es leído e interpretado olvidando esta pequeña escenografía sexual que pone en evidencia Luce Irigaray” (Castillo, 2019, p. 28). En su lectura, la filósofa hará un paralelismo entre aquel receptáculo en el que se imprimen las formas suprasensibles y el estatus en el que queda lo materno-matricial después de constituido el cuerpo imaginario del padre. A través del discurso, Platón se refiere a esta especie de tercer género que participa en los comienzos de la creación del Universo. Los tres géneros son “lo que deviene, aquello en lo que deviene, y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre” [*Timeo*, 50d]. Además, de esa naturaleza que recibe todos los cuerpos, prosigue el filósofo

Debemos decir que es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir [*Timeo*, 50 c].

Para Irigaray, este tercer género, dúctil espaciamiento para que tenga lugar la mimesis creadora del mundo de los humanos, lleva casi inevitablemente la marca de su inferioridad ontológica, pues su consistencia es “inestable, inconsistente, versátil, infiel [...] ella misma sin figura, sin rostro, sin forma propia, so pena de “ofender con su propio aspecto” a algunos seres que entran en ella, “reproduciéndolos mal” (Platón, *Timeo* 50e)” (Irigaray, 2007 [1974], p. 276). No puede decirse que ella imita, dice la autora, porque eso implicaría un mínimo de conciencia, de proyecto. Es puro mimetismo, lo que siempre está del lado de la de-generación del Ser. Así, “se arrebató a la tierra, a la madre, su función como espacio-tiempo de la (re)producción” (Irigaray, 2007 [1974], p. 319), para transformarla en un infinito dar lugar *a*.

Al quedar invisible, en cierto sentido, comparte con el padre esta especie de “más allá”, pues “el origen de lo visible se sustrae a la representación” (Irigaray, 2007 [1974], p. 277). Sin embargo, hay que evitar confusiones, como hace notar en *Speculum*, puesto que el más allá de la matriz no es el mismo que el del padre. Mientras que el de él es

trascendencia y autoridad, el de ella es un exceso amorfo que no resiste los análisis. Porque, como dice el mismo filósofo, es una especie “difícil y vaga” [49d] de abordar a través del discurso filosófico: “si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos” [51b].

De esta forma, *la imposibilidad de que el cuerpo materno circule por el orden simbólico* se expresa en el hecho de que ella no es representable en lo absoluto. En otras palabras, no hay analogía posible, ya que, en tanto que es “un «ente» todavía material, que ocupa algún lugar, que vive en una *χώρα* [lugar, emplazamiento]” (Irigaray, 2007 [1974], p. 298), se resiste a la lógica del padre. Queda por fuera de la mimesis, para ser su condición de posibilidad, disolviéndose en la infinita luminosidad del día: “al no poder volverse/regresar hacia la madre, se va a hacer “cómo si” fuera posible dar la vuelta a la escena uterina, o al menos *su representación*. Como se daría la vuelta a un saco, un bolsillo, una redecilla, o un monedero” (Irigaray, 2007 [1974], p. 257).

El congelamiento de la morada, la clausura de los fantasmas que siempre pueden retornar a través de lo sensible, el salto que imponen las analogías para que los mundos no se toquen, hace que la realidad pierda su contigüidad y se vuelva colonizable a través de las representaciones que la encierran. Las matrices de apropiación diseñadas por el filósofo deben estar siempre a la mano para evitar que ese ente, todavía material, fantasmático a la vez, amenace con su inconstancia, con su naturaleza, o con su deseo de ponerse a imaginar o hablar. La *episteme*, técnica filosófica que sabe acordelar y filtrar la materia, debe estar al servicio de la erección del sujeto y de su capacidad de estar siempre preparado para “reconquistar nuevos límites para su campo de implantación, a reasegurar —de otra manera, en otro lugar— su dominación” (Irigaray, 2007 [1974], p. 121). Porque la *khôra*, aun cuando es problemáticamente un poco materia después de tantos artificios, presenta el beneficio de la potencia a conquistar: “alteridad, pues, indefinida/infinita, multiplicidad de los todavía-no-seres, de los que extraerá aquello con que nutrir la erección de su forma sublime” (Irigaray, 2007 [1974], p. 301).

Por eso, una vez expulsada del orden simbólico paterno-filial, se niega cualquier lugar en el lenguaje para que la madre circule simbólicamente. La matriz generadora no es más que

La opacidad ciega y silenciosa de la materia ¿Cómo, entonces, volver a descender a la misma? Se la querría conducir a una estatuto conveniente, a una situación más justa, incluso en la Ciudad, ¿cómo hacerlo? ¿Cómo aferrarla? Ningún camino abierto y

transitable subsiste para ser recordado en la perfección de la reminiscencia. *Olvido del olvido* corroborado por la mañana de la metafóricidad fotológica de Occidente (Irigaray, 2007 [1974]: 309).

Lo materno es así el lugar “que no tiene un lugar en la cadena causal que define el mundo fenoménico constituido, sino que es el lugar donde tiene lugar la cadena causal, cumpliendo esta función tanto en la física de Aristóteles como en el Timeo de Platón” (Miller, 2016, p. 78). De ahí que, sin generación reconocible, quede el camino allanado para que “la subjetividad denegada a la mujer [...] [sea], sin duda, la hipoteca garante de toda constitución irreductible de objeto: de representación, de discurso, de deseo” (Irigaray, 2007 [1974], p. 119). La infigurable mujer queda entonces como el *continente* oscuro de la tradición, y así será retomada por el psicoanálisis freudiano.

Por último, quisiera detenerme un poco en la cuestión *khôra* en tanto foco problemático de interpretación, pues ciertas lecturas ubican aquí un argumento para considerar a Irigaray como una autora esencialista, o deudora de un pensamiento del resto<sup>117</sup>. El Timeo es un diálogo tardío que trata sobre la generación del mundo, del hombre y del cosmos, y es uno de los diálogos platónicos que tuvo mayor recepción en la tradición filosófica posterior. Irigaray, Nicole Loraux y otras autoras, no dejan de llamar la atención sobre el lugar que las mujeres ocupan en el relato. En primer lugar, como hace notar Valeria Sonna (2022), se da una particular explicación sobre su origen, pues se sostiene que nacen como reencarnación de los varones que llevaron una vida injusta (90e). Además, si bien se mencionan en 18e, 70a y 76e,

las mujeres son realmente introducidas en la narración muy tardíamente, tan solo unos pasajes antes del final de la obra. Notablemente, aparecen cuando se vuelve necesario tocar el tema de la procreación y el apetito sexual. Para entonces, el surgimiento del cosmos ya ha sido discutido y analizado; se ha explicado la aparición y constitución del alma humana; pero el único tema que no se ha tocado es el de la procreación, como si esta no tuviera nada que ver con el origen de la humanidad (Sonna, 2022, p. 20).

---

<sup>117</sup> Algunas de estas cuestiones las trabajé en una exposición en el X Seminario crítico-político transnacional. *La (deuda) del desencuentro. En torno a la obra de Denise Ferrerira da Silva*. 21-22 de junio del 2023. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Presenté algunas ideas en torno al título *Valor y materia. Perspectivas desde el cuerpo sexual femenino en Irigaray y Ferrerira da Silva*. Agradezco la invitación a Valeria Campos Salvaterra y Erin Graff Zivin, porque obtuve una valiosa oportunidad de diálogo, especialmente alrededor del concepto de *khôra*, *hystera* y la noción de resto, que tiende a provocar miradas esencialistas sobre Irigaray. Me dio mucho material para pensar sobre este punto, y comprender también lo amplio y complejo que puede ser el tema. También expreso mi gratitud por las punzantes preguntas de Jacques Lezra y Valeria, que fueron muy productivas para luego seguir pensando estas cuestiones.

De lo dicho, se infiere que las mujeres nacen en mundo donde previamente existen los hombres (pues son su reencarnación). Además, paradójicamente, “a la vez que se les niega su rol en el relato del origen de la especie, se insiste en el carácter necesario de su rol procreativo” (Sonna, 2022, p. 20). Ciertamente, Irigaray está al tanto de estas cuestiones, es decir, que el *Timeo* es un diálogo dedicado a explicar la generación del mundo, del cosmos y de los hombres, y lo sintomático que es el lugar que se le da a la mujer. En segundo lugar, se puede decir que es Platón el que sugiere la correlación entre el rol de la *khôra* y el de la madre. Irigaray tomaría esa correlación y, como dice Bianchi, se interesa en ella en la medida en que ilustra

un cierto destino de «lo femenino» en la historia de la filosofía occidental: la reducción como una especie de congelamiento en la que lo femenino es inmovilizado como lo «otro de lo mismo». Interpretar tales reducciones como sintomáticas, en lugar de descartarlas como simplemente erróneas, permite una exposición de los propios mecanismos por los que las ambiciones sistemáticas inherentes al proyecto metafísico efectúan sus exclusiones y establecen sus jerarquías. (Bianchi, 2014, p. 119).

Ahora bien, creo que esto no significa que Irigaray tome el modelo de *khôra* para apropiárselo como un rasgo en positivo de lo femenino, ni que lo reivindique como tal. Ella está poniendo el foco, repito, en lo sintomático de esta correlación, describiéndola, interrogándola. Además, no sería extraño que ella tenga en mente también el significado y uso del término *khôra* anterior a Platón. *Khôra* designaba un territorio que componía a la polis, por lo general, la parte de campo que no se oponía a la ciudad, sino que se le concebía como complementaria. Podía ser objeto de colonizaciones, o ser obsequio para un rey (Amouretti y Ruzé, 2003). La clave de lectura en juego a lo largo de esta investigación no me permite estar de acuerdo, entonces, con una interpretación como la que realiza Laura Llevadot (2022), por ejemplo, en la que salta rápidamente de la lectura que hace Irigaray de la *khôra* a una supuesta intención de la autora de rescatar un “femenino primigenio”:

A partir de una reinterpretación de la *khôra*, ese receptáculo original de la materia, que aparece en el *Timeo* de Platón, Irigaray va a dar consistencia a este femenino primigenio que tuvo que ser expulsado de la polis y de la historia del pensamiento occidental cuando era en verdad su origen y su posibilidad. El tercio excluido adquiere en ella las cualidades de lo maternal, de la capacidad de concebir la diferencia, de hacer del uno dos. Interesa poco esta identificación con lo materno, el engendramiento y el cuidado. De hecho, la crítica de Butler al planteamiento de Irigaray es que lo excluido de la ciudad no fue solo la mujer-madre, que la mujer no tiene en ningún caso el privilegio de la exclusión, que el orden social para constituirse y preservar su funcionamiento dejó fuera, aunque incluyéndolo como incapaz y monstruoso, a los locos, los niños, los animales, los abyectos. Además, hay que preverlo, de esa identificación con lo materno se seguirán las

peores políticas que privilegian la figura de la madre para hacer pasar el control y el adiestramiento como si se tratase de cuidados y afectos. La matría no es mejor que la patria, desengañémonos. No habrá hecho falta esperar al psicoanálisis para saber que las madres cumplen con su función integradora mucho mejor que los padres, pero por medios más sutiles y afectuosos, en realidad más eficaces que la autoridad y la ley (Llevadot, 2022, p. 72).

Demás está decir que, en cualquiera de sus casos, la exclusión nunca es un privilegio para quien la padece. Más plausible me parece, en cambio, la crítica que desliza Alejandra Castillo, en el sentido que Irigaray parece alegar que la sustitución que opera bajo la metáfora de la *khôra* pareciera ocultar un *origen* (es decir, que lo que reclama Irigaray es, finalmente, la madre como origen):

Las sustituciones mantienen el origen, se apropian del origen. La palabra del padre vuelta Idea se presenta como real en el lugar del origen. ¿Qué había antes de las sustituciones, en el principio? La respuesta de Irigaray no se demora: “ella”. *En el principio era ella* (Castillo, 2019, p. 26).

Sin embargo, a lo largo de este trabajo, y en lo que queda de él, he tratado de poner en duda la interpretación de Irigaray como una autora de lo materno en términos tradicionales, o como alguien que reivindique el origen y la instancia pre-simbólica que se atribuye a lo femenino como un sustrato incontaminado o como fundamento al que ha de retornarse.

### **III. 2 Femenidad, deseo y goce: contiendas con el psicoanálisis**

El tratamiento de Platón y Freud en *Speculum* ha sido diseñado por Irigaray trastocando la cronología, de manera tal que no habría un orden tradicional en *Speculum*:

*¿Por qué comienza usted su libro con una crítica de Freud?*

Estrictamente hablando, en *Espéculo* no hay un principio y un final. La arquitectónica del texto, de los textos, desconcierta esa linealidad de un proyecto, esa teleología del discurso, en las cuales no hay ningún lugar posible para lo “femenino”, salvo aquel, tradicional, de lo reprimido, de lo censurado.

Además, «comenzar» por Freud y «terminar» por Platón es ya abordar la historia «al revés». Inversión en cuyo «interior» no puede articularse aún la cuestión de la mujer, y a la que, por lo tanto, no puede limitarse sin más. De ahí ese dispositivo que hace que, en los textos de la «mitad» -*Espéculo*, de nuevo-, aparentemente la inversión ya no tenga lugar. Donde lo que importa es desconcertar el montaje de la representación que responde a parámetros *exclusivamente* «masculinos». Esto es, con arreglo a un orden falocrático, que no se trata de intervenir -lo que al final vendría a ser lo mismo- sino de perturbar,

alterar, a partir de un «afuera» sustraído, en cierta medida, a su ley. (Irigaray, 2009 [1975], p. 51)

Asumiendo las palabras de Irigaray y la posibilidad de interrumpir el mismo montaje de *Speculum*, comencé por el análisis de Platón de tal forma que, lo que toca ahora, es exhibir la lectura que hace de Freud para mostrar cómo, según ella, el padre del psicoanálisis es deudor de la lógica especular de reflexión, imitación y reproducción que constituye nuestra tradición de pensamiento asentada en el platonismo. Aun cuando ella considera que Freud es un investigador y científico sincero, le reprochará el hecho de que este espíritu genuino encuentre su mayor obstáculo en la cuestión de la feminidad. En ese sentido, me parece que vale la pena tener siempre en cuenta porqué el psicoanálisis es importante para Irigaray. Como dice Emanuela Bianchi,

Evidentemente, el sujeto masculino es paradigmático para el psicoanálisis, e Irigaray es más que consciente de que el psicoanálisis participa en una genealogía filosófica de reducciones esquemáticas de la diferencia sexual. Pero su enfoque también ofrece la posibilidad de una crítica inmanente, en el sentido de que cuando se despliega críticamente y con fines feministas, el psicoanálisis no sólo pone en primer plano la cuestión del sexo y el género en la filosofía, sino que también permite revelar las topologías precisas de las reducciones en juego y los síntomas producidos por esas reducciones” (Bianchi, 2014, p. 115)

### **a. La trama freudiana**

Ya hemos visto la importancia de la teoría y práctica psicoanalítica como recurso para el ejercicio de lectura crítica que hace Irigaray del mito de la caverna de Platón, identificando sus puntos ciegos, excedencias y silencios. En efecto, esta lectura también podría considerarse un sutil y minucioso ejercicio de escucha que la lleva a concluir, entre otras cosas, que lo irrepresentable de la mujer en el discurso metafísico opera de tal forma que la ubica en un lugar “que escapa para siempre de la sublimación en el ideal” (Miller, 2016, p. 82). Con herramientas tomadas del propio psicoanálisis freudiano, Irigaray perturba la escena fundadora de la metafísica, descubriendo que el sofisticado diseño teórico que se empieza a configurar allí, así como el marco que impone la *aletheia*, va a determinar el funcionamiento mismo del lenguaje, las posibilidades de la coherencia y las desviaciones que nutrirán el margen oscuro e impenetrable de aquello que no corresponde al *logos* y su claridad. Esto, gracias a conceptos como el de inconsciente, que ofrece a Irigaray una vía para atender a las represiones y negaciones de la filosofía, pero como hemos dicho ya, las que ocurren en la propia teoría psicoanalítica.

En este último sentido, el lugar que ocupa Freud en la consolidación de la economía especular que hemos recorrido, representa un hito importante para la autora. Efectivamente, a juicio de Irigaray, el padre del psicoanálisis atestaría algunos golpes fundamentales al régimen de representación de la metafísica y su alianza entre subjetividad, mismidad y soberanía, especialmente al vincular inconsciente y sexualidad. Sin embargo, Irigaray le reprocha a Freud el haberse quedado atrapado en ciertos apriorísticos metafísicos, pues no indaga las condiciones de posibilidad de su discurso sobre la sexualidad, o lo que ella llama *los efectos de sexuación en el lenguaje* (Irigaray, 2009 [1975a], p. 55).

¿En qué medida Irigaray impugna a Freud el hacer pervivir ciertos apriorísticos metafísicos en su propuesta psicoanalítica? De alguna manera, una de las primeras cosas que advierte la autora es que Freud se ve tentado a resolver la indecibilidad de algunos problemas y encrucijadas fundamentales a los que arriba, a favor de cierta coherencia sistémica y teórica. Esto, como se verá, implica renovar el compromiso entre la tradición de pensamiento occidental y la preeminencia del sujeto masculino, es decir, la alianza entre poder y subjetividad. Sin embargo, para comprender qué lugar ocupa Freud en la cartografía que traza Irigaray, es preciso recordar que, para ella, el proyecto freudiano está lejos del afán de comprensión de la ontología clásica, que busca someter la fugacidad del presente a la lógica de la identidad. La identificación del ser con un origen trascendental, más allá de cualquier determinación contingente (el Bien en Platón, por ejemplo) es una presunción que, como vimos en el primer capítulo, es desestimada por el psicoanálisis.

En este sentido, se puede afirmar entonces que el pensamiento de Freud aporta aspectos importantes para hacer frente a lo que en términos derridianos se conoce como *metafísica de la presencia*. En palabras muy breves, esto significa que la determinación preeminente del ser es la presencia en cuanto reunión de lo uno y lo mismo, lo que prefigura distintos modos de acceso a él. Desde un punto de vista histórico, podríamos caracterizar la historia de la filosofía como la predilección por sólo uno de esos modos de acceso, así como sus (correspondientes) circunstancias de legitimación. La ontología es así diseñada alrededor del privilegio de la presencia, “marcada por una reducción del devenir del tiempo mundano a estructuras trascendentales sincrónicas” (Campos, 2019, p. 114). La metafísica occidental se caracteriza, así, por concebir que es posible realizar una “síntesis temporal perfecta como fundamento y origen de la constitución del sentido, de la verdad y la objetividad” (Campos, 2019, p. 114). Para Derrida, esta lógica entraña siempre una

violencia primera, puesto que la reunión de lo uno y lo mismo “encierra a lo otro en la unidad de una experiencia” (Campos, 2019, p. 120), unidad que permite la certeza, la conciencia, etc. Las circunstancias de legitimación de esta perspectiva configuran el orden discursivo, que se caracteriza por eliminar esta violencia intrínseca, y por organizar la realidad a través de una disposición dicotómica (masculino/femenino, claro/oscuro, necesario/contingente, etc.), que adjudica la categoría de mismidad, y por lo tanto, de valor, a uno de esos polos.

La época posmoderna estaría caracterizada, entre otras cosas, por el evidente desmoronamiento de este sistema de legitimación: “cuando este pensar occidental, con estas categorías oposicionales expresa —como dice Derrida— su ruina, en cierto modo se está señalando que lleva en sí mismo su principio de descomposición” (Cragolini, 2007, p. 216).

Siguiendo este argumento, se puede decir que el psicoanálisis de Freud habría identificado este principio de descomposición a través del estudio clínico de casos, dentro de los cuales la cuestión de la feminidad se abría paso por la aún indescifrable combinación de cuerpo, lenguaje, mundo y *psiqué*. Entremedio de estas ruinas, se va conformando la idea de subjetividad como montaje y la psiquis como una trama que habilita a una cierta arqueología, de manera tal que pone “en tela de juicio la consciencia en su certeza segura de sí” (Derrida, 2006 [1968], p. 52): “Freud nos ayudó a cuestionar un gran número de cosas referentes a la ley, el derecho, la religión, la autoridad patriarcal, etcétera” (Derrida, 2009 [2001], p. 192)

En este sentido, y con relación a sus primeros estudios sobre la histeria, Freud expresa lo que este método significa para él en una carta a su amigo Wilhelm Fliess: “Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retranscripción* [*Umschrift*]” (Freud, 1992 [1896], p. 274). Así mismo, en *Etiología de la histeria* (1896) —texto fundante de la disciplina— Freud se interesa particularmente por la causa de los síntomas histéricos, señalando que el análisis de estos síntomas asociados a cadenas de recuerdos de sus pacientes da cuenta de que

la trama no es en modo alguno simple, y bien se comprende que el descubrimiento de las escenas en una secuencia cronológica invertida (que justifica, precisamente, la comparación con un yacimiento arqueológico estratificado que se exhuma) en nada contribuye a una inteligencia más rápida del proceso (Freud, 1991a [1896], p.198).

La trama se refiere así a las vivencias de un cuerpo propio que funcionan como nudos en el aparato psíquico, donde las cadenas asociativas se dan como detalles a interpretar. En otras palabras, se trata del descubrimiento de la escena a través del análisis del andamiaje simbólico que sostiene lo que se quiere decir. El estudio de las causas de la sintomatología histórica lo llevan a considerar que “no importa el caso o el síntoma del cual uno haya partido, *infaliblemente se termina por llegar al ámbito del vivenciar sexual*” (Freud, 1991a [1896], p. 198). La arqueología habilitada por Freud para el estudio de la psiquis puede ser una guía hacia una arqueología de la metafísica (Miller, 2016) para descubrir la escena sexual implícita en ella. Es una de las herramientas que claramente toma Irigaray:

La topología del tejido o el tapiz ofrece al analista oportunidades tan inteligentes y sutiles tanto para escuchar a un paciente, ya sea hombre o mujer, como para preservar la libertad de ambos socios en escena. Me ha llevado años descubrir esto y empezar a interpretarlo<sup>118</sup> (Irigaray, 2002 [1989], p. 127)

El hecho de que se conciba el aparato psíquico como un proceso de inscripción de huellas mnémicas supone que dichas inscripciones pueden modificarse<sup>119</sup>, rediseñarse, reinscribirse, en definitiva, en función de la terapia. Por eso, es válido el preguntar si acaso la teoría freudiana no apuesta aquí por otra posibilidad de relacionarse con el par presencia/ausencia de la metafísica tradicional. A la luz de estos y otros planteamientos, Irigaray reconoce que Freud ha estado dispuesto a experimentar el vértigo teórico de abrir los mecanismos de generación de sentido a una especie de libre juego de asociación, rodeando aquellas zonas indiscernibles de la psiquis.

En efecto, el quiebre con la tradición se exhibe en su investigación y la iniciativa de hacer hablar a ‘las histéricas de Charcot’ para *escuchar* la cadena de asociaciones libres que tenían para decir<sup>120</sup>. La diversidad sintomatológica de la que daba cuenta la experiencia

---

<sup>118</sup> “Una de las metáforas más conocidas en la literatura escrita por mujeres es la de un tapiz, donde los hilos multicolores se interrelacionan de forma que cada hilo representa una voz individual pero, a la vez, crea una homogeneidad con otras voces fragmentadas y silenciadas del pasado y del presente” (Russell, 2004, s/p.).

<sup>119</sup> Derrida trabaja este aspecto en “Freud y la escena de la escritura” (1967). Véase Ugalde (2020).

<sup>120</sup> Es interesante el trabajo de Didi-Huberman en torno a la iconografía fotográfica del catálogo del Hospital de la Salpêtrière, donde las “histéricas” comparecían como el objeto de estudio ideal al ojo del analista. En referencia a la incipiente práctica médica de fotografiar la locura, que precede las elaboraciones de Freud, él señala: “en la fotografía ya todo es objetivo, incluso la crueldad: podemos ver, se dice, “hasta el defecto más imperceptible”. Casi una ciencia; la humildad hecha ausencia de lenguaje. Este mensaje sin código será siempre más detallado que la mejor de las descripciones; y, en el campo de la medicina, parecerá haber llevado a cabo el ideal mismo de la Observación, caso y cuadro reunidos en uno solo lugar” (Didi-Huberman, 2018, p. 50).

clínica de la época —parálisis, contracturas, anestias sensoriales, tics, vómitos, anorexia, alucinaciones visuales, convulsiones, y una larga lista— provoca en Freud la necesidad de una nueva escucha de la neurosis, buscando una teoría que diera cuenta de los lazos entre trauma, síntoma y mecanismos de represión:

Así como en la vieja histeria se presentaba, bajo la forma de una exclusividad femenina, una economía general del cuerpo, una manera de tener y de habitar un cuerpo, con Freud, la histérica se vuelve la promotora del inconsciente, aquella que devela la nueva partición del sujeto, aquella en quien nace la nueva imagen de la división de uno mismo (Yébenes, 2011, p.107)

### **b. La feminidad y el enigma**

El corte freudiano al modo en cómo se venía haciendo ciencia es evidente. Sin embargo, si bien la irrupción del inconsciente y de la noción de sexualidad significan la puesta en crisis del par ausencia/presencia de la metafísica, la búsqueda metodológica que emprende Freud lo llevará a mantener, en varios aspectos, su complicidad con la tradición de pensamiento occidental. La subversión que implican sus hallazgos se suspende ante el problema de la feminidad.

El sentido general de la crítica de Irigaray a Freud queda bien resumido en una entrevista que le hacen en 1979 en el contexto de la publicación de la primera traducción de *Speculum* al castellano por editorial Saltés:

T.-En "*Speculum*" es usted muy crítica hacia Freud también.

L.I.- No veo por qué hay que convertir a Freud en un dios infalible. Es cierto que descubrió cosas muy importantes en el mundo del inconsciente, que no está agotado y que sigue vigente. Pero vivió en un momento dado de la Historia y en una sociedad muy precisa con su tradición y sus deseos patriarcales y burgueses. El estableció su teoría dentro de esos marcos. O, más bien, la establecieron sus discípulos porque Freud dudaba, como científico honrado que era. De todas formas, cuando Karen Horney, Mélanie Klein o Ernst Jones le dicen que sus teorías tal vez no fuesen aplicables a las mujeres, Freud defendió sus teorías<sup>121</sup>. Al final reconoce Freud que la mujer es el "continente negro" del psicoanálisis, que quizás haya soslayado ciertas cosas, en particular las relaciones entre madre e hija, pero en la polémica de mil novecientos treinta y dos sobre la sexualidad femenina, defiende la teoría de Edipo. Adopta la postura clásica de los teóricos: defiende su sistema, defiende su territorio. (Irigaray, Blásquez y Chao, 1979, p. 44)

---

<sup>121</sup> "La significación de la fase fálica, especialmente en la niña, ha dado lugar a importantes discusiones en la historia del psicoanálisis. Los autores que admiten la existencia, en la niña, de sensaciones sexuales específicas desde un principio (como K. Horney, M. Klein, E. Jones), en especial un conocimiento intuitivo primario de la cavidad vaginal, se ven inducidos a considerar la fase fálica sólo como una formación secundaria de tipo defensivo" (Laplanche y Pontalis, 2004, págs. 149-150). La propia Irigaray examina algunos de estos puntos en *Retour sur la théorie psychanalytique* (1973), en castellano: "Consideraciones retrospectivas sobre la teoría analítica", en *Ese sexo que no es uno* (1977).

El hecho de que para la autora Freud permanezca recluido en una economía metafísica se justifica en varios aspectos, que paso a resumir a continuación. En un primer argumento, señala: “que Freud haya adoptado como objeto de su discurso la sexualidad no implica forzosamente que haya interpretado cuanto corresponde a la sexuación del discurso mismo, y especialmente del suyo” (Irigaray, 2009d [1977], p. 114). Esto quiere decir que, aun cuando logra atestar ciertos golpes a la escena de la representación (como el inconsciente, los efectos de sobredeterminación, “la pulsión de muerte”, etc.), no llega a dar con la determinación sexuada de dicha escena. El hecho de que Freud no haya interpretado la sexuación del discurso que él mismo utiliza quiere decir, entre otras cosas, que mientras describe un estado de hecho, como hombre de ciencia, “no examina las determinaciones históricas de los datos que trata. Y, por ejemplo, que acepta como *norma* la sexualidad femenina tal como ésta se le presenta” (Irigaray, 2009 [1975], p. 52). En definitiva, la autora quiere decir que aun cuando investiga la causa de los sufrimientos, los síntomas de las mujeres, no la pone en relación con una condición histórica y cultural, “lo que conduce, por regla general, a someter de nuevo a las mujeres al discurso dominante del padre, a su ley, reduciendo al silencio sus reivindicaciones” (Irigaray, 2009 [1975], p. 52).

Si quisiéramos poner a funcionar el argumento irigariano en algún escrito de Freud, sería interesante analizar el texto *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*<sup>122</sup> (1908). Según Silvia Tubert, este texto es afín a las ideas feministas<sup>123</sup> ya que en él Freud explora “la oposición entre la cultura y la vida pulsional” (Tubert, 2001, p. 27). En efecto, las consecuencias nocivas de la moral sexual dominante se relacionan con la nerviosidad como condición contemporánea. La restricción dañina de la vida sexual tiene como efecto la neurosis colectiva. Este rasgo es perjudicial, plantea Freud en el texto, ya que la norma cultural se impone a todos por igual y no mide las diferencias particulares. Lo que podía observar él era que las evidencias eran muy elocuentes en la experiencia prematrimonial de las mujeres que llegaban a su clínica, a quienes se les imponía la abstinencia y el primado de la virginidad. Sus funciones eróticas eran diezmadas, retrasadas, lo que

---

<sup>122</sup> Cito este texto en particular pues es referido por Tubert como un ejemplo de la atención que tenía Freud acerca de las problemáticas culturales que afectaban la salud mental de las mujeres de la época. Sin embargo, en el mismo texto queda claro la insuficiencia del gesto.

<sup>123</sup> Según señala, fue escrito por Freud para la Liga para la protección de la maternidad y la reforma sexual en 1905, donde participaba la feminista Helene Stöcker (Tubert, 2001).

provocaba la “persistencia de la vinculación amorosa con los padres cuya autoridad inhibió su sexualidad” (Tubert, 2001, p. 33).

Así, aplicada a un texto como este, la crítica de Irigaray apuntaría a señalar que el concepto de lo femenino que maneja Freud constata un estado de hecho, una diferencia sexual al modo de la subordinación, pero no la interviene, no la pone en crisis. Además, en *La Moral sexual cultural...* propone que la conducta sexual de un ser humano “suele ser arquetípica respecto de todos sus otros modos de reacción en el mundo” (Freud, 1992 [1908], p. 177). Esto quiere decir que, en tanto que a las mujeres se les deniega culturalmente la educación en general, también les está negada la posibilidad de “ocuparse intelectualmente de los problemas sexuales, para los cuales, empero, traen congénito el máximo apetito de saber” (Freud, 1992 [1908], p. 177). Así, se les termina disuadiendo “del pensar en general”, lo que tiene por efecto la desvalorización de su saber en el mundo. Para Freud, “el hecho indudable de la inferioridad intelectual de tantísimas mujeres debe reconducirse a la inhibición de pensar que se requiere para sofocar lo sexual (Freud, 1992 [1908]: 177)<sup>124</sup> ¿Qué significa que las mujeres ‘deban’ reconducirse a la inhibición de pensar para sofocar sus pulsiones sexuales? ¿qué trabajo ‘extra’ es este, que necesita de tanta energía invertida? ¿y por qué la inferioridad intelectual sólo les cabe a las mujeres? Estas son preguntas que podríamos esbozar en tono irigariano.

Por otra parte, refiriéndose al conocido caso de Ana O.,<sup>125</sup> Irigaray sostiene que Freud

erigió una norma de la condición femenina a partir de la interpretación que hizo de los síntomas, y de las insatisfacciones de sus pacientes, sin ir más lejos, sin pensar que esas “patologías” podrían explicarse por una cierta situación de la cultura y de la sociedad. Lo que describe de las mujeres no es completamente falso, pero no veo cómo una mujer, apresada en un sistema sociocultural semejante, hubiera podido comportarse de otra forma. Su error consistió en haber establecido como norma, como si fuera el fondo de lo femenino, lo que ellas decían, cuando lo que expresaban era, ante todo, su sufrimiento y explotación. En definitiva, el psicoanálisis, en el mejor de los casos, adapta a las mujeres a la sociedad existente, pero no les permite expresar lo que sólo son capaces de balbucear o de somatizar, y que hay que ayudarles a descubrir. (Irigaray, Blásquez y Chao, 1979, p. 44)

---

<sup>124</sup> En carta a su amigo Emil Fluss, en 1873, se lee, por ejemplo: “¡Cuán sabios son nuestros educadores al molestar tan poco al bello sexo con conocimientos de ciencias naturales! (Según veo, coincidimos todos en eso de que las mujeres han nacido para algo mejor que para volverse sabias)”. Según revela una carta posterior, el veto a este deseo persiste. “«Un hombre pensante» -escribe Freud el 30 de junio de 1875- es su propio legislador, confesor y absolutor. Pero una mujer dejada sola es una chica, no posee normas éticas inherentes; ella puede actuar correctamente solo si se mantiene en los límites de la convención, observando lo que la sociedad considera adecuado” (citado por Acha, 1999, p. 2).

<sup>125</sup> El caso de Ana O. se cuenta y analiza en *Estudios sobre la histeria* (1893-1895) que Freud escribe con quien llevó el caso, Josef Breuer. Este es uno de los textos que se considera fundante del psicoanálisis.

Un segundo argumento que esboza la autora es que Freud, “prisionero de una determinada economía del logos, define la diferencia sexual en función del *a priori* de lo Mismo, recurriendo, para sostener su demostración, a los procedimientos de siempre: la analogía, la comparación, la simetría, las oposiciones dicotómicas, etc.” (Irigaray, 2009 [1975] p. 54). La autora sostiene que, a pesar de sus constantes esfuerzos, Freud no puede evitar del todo hacer un correlato entre lo anatómico y lo psicológico, lo que es especialmente claro en el complejo de castración como inscripción estructural, que se arma en torno a un *ver/tener* el falo y un *no ver/no tener* falo. Efectivamente, al ser las mujeres un “enigma para sí mismas” como imposición cultural, sin herramientas lógicas para presentarse en el mundo y aparecer en él, son los hombres los que, históricamente, han hablado *de* ellas y *por* ellas. Es decir, son ellos quienes han capitalizado este enigma para resolverlo a su favor.

Al inicio de la conferencia sobre “La Feminidad” (1932)<sup>126</sup>, Freud anuncia que se propone abordar “el enigma de la feminidad [que] ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos”, increpando a los varones de la sala: “tampoco ustedes, si son varones, estarán a salvo de tales quebraderos de cabeza; de las mujeres presentes, *no se espera que sean tal enigma para sí mismas*” (Freud, 1991b [1932], p. 106)<sup>127</sup>. Nuevamente, con su característico estilo, Irigaray denuncia la capitalización del enigma por parte del sujeto masculino:

así pues, se trataría de que ustedes, hombres, hablaran entre ustedes, hombres, de la mujer, que no puede estar interesada en la escucha o la producción de un discurso relativo al enigma, al logogrifo, que representa para ustedes. El misterio que es la mujer constituiría, pues, el objetivo, el objeto y el envite de un discurso masculino (Irigaray, 2007 [1974], p. 7).

De esta forma, el punto de vista masculino inunda de falsa neutralidad el discurso sobre aquello que es la feminidad, estableciendo paralelismos entre su propia constitución y la de la mujer como carencia. Esto queda bien claro en *Speculum*, en la re-escenificación que lleva a cabo Irigaray de la conferencia de 1932. La referencia a ese texto se explica, especialmente, en “la medida en que, escrito tardíamente en la vida de Freud, retoma un buen número de enunciados desarrollados en otros diferentes textos” (Irigaray, 2007 [1974], p. 25). Laura Roberts, por ejemplo, dice que su decisión de hablar sobre la

---

<sup>126</sup> “La Femité” forma parte de las *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932), publicadas el 6 de diciembre de 1932 como un corolario de las más conocidas *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, 1915-1917. Por el estado delicado de salud de Freud, no fueron dictadas en el formato de conferencias.

<sup>127</sup> La cursiva es mía.

feminidad en esos términos “es sintomático de una neurosis subyacente que necesita interpretación psicoanalítica (y curación). Irigaray no solo interpreta este síntoma, sino que lo utiliza como un punto de partida desde el que reflejar esta lógica de igualdad en la cultura occidental” (Roberts, 2019, p. 28)

En este escrito, Freud designa a la mujer como "el continente oscuro" e interpreta la asunción de su sexualidad en términos de ausencia y, por lo tanto, como algo incognoscible. Él comienza diciendo que las primeras fases del desarrollo sexual son idénticas tanto en el niño como en la niña. Considerando que las zonas erógenas son las mismas en ambos, señala que cumplen un rol parecido, en tanto son fuentes de excitación y satisfacción de las pulsiones parciales. Sin embargo, la primacía del órgano masculino no se deja esperar en la explicación freudiana, pues sus observaciones, según dice, apoyadas por la ciencia, señalan que el órgano que interviene en este momento es el pene en el niño y el clítoris en la niña, considerado este último como un pene mutilado: “de esta suerte, la niña pequeña es cabalmente un hombrecito, y todas sus pulsiones y placeres sexuales, en particular masturbatorios, son en realidad «viriles»” (Irigaray, 2009d [1977], p. 26).

En esta línea, Freud continúa argumentando que, en el transcurso del desarrollo sexual, el niño y la niña también comparten la intensidad en cuanto a la energía de sus pulsiones parciales. Sin embargo, el proceso que los lleva a constituir su sexualidad difiere en ambos. Para que la niña arribe a una feminidad normal, ella deberá someterse a un control y una represión mucho más fuerte que la que vive el niño. Esto, porque ella debe cambiar de zona erógena y transformar su actividad en una disposición pasiva. Aquí es cuando interviene el complejo de castración como momento explicativo que, aunque será distinto en el caso de la niña, la referencia, por supuesto, la da el niño. Ocurre en el momento en que observa y se da cuenta de que el miembro viril tanpreciado para él no lo posee todo el mundo.

Aunque la primera reacción del niño consiste en negar lo que ha visto, concediendo a pesar de todo un pene a su hermana, a toda mujer, y sobre todo a su madre; en querer ver, creer ver sea como sea el miembro viril en todo el mundo, ello no impide que nazca en él la angustia de castración (Irigaray, 2009 [1973], p. 28)

En este relato, el niño interpreta que la falta de pene se debe al castigo y consiguiente castración que —visiblemente— habría recibido la niña a causa de sus malas acciones, como la masturbación. Esta situación, y debido a la carga narcisista que se reúne en este órgano, lleva al niño a salir del complejo de Edipo, esa poderosa máquina procesadora de

subjetividad (Drucaroff, 2015)<sup>128</sup> en la que él quiere poseer a la madre igual que el padre. En esta clásica narrativa del desarrollo del sujeto masculino, el padre es el tercer término que se interpone en la díada del pequeño con la madre, desencadenando una lucha a muerte con la amenaza de castración o feminización del hijo. La ley paterna pareciera decir “renuncia a tu derecho sobre la madre, porque ella es mía. Si no lo haces, llegarás a ser como ella, carente, el objeto por el que luchar y no un sujeto, no un actor en este conflicto. Si lo haces, accederás a la masculinidad” (Bianchi, 2014, p. 122). De esta forma, la amenaza de la castración prepara al niño para asumir la ley paterna y reproducir el mundo según sus designios.

Como se puede imaginar, para la niña esto es distinto. Según explica Freud, la visión del pene en el niño le muestra lo insuficiente que es su órgano sexual. Comprendiendo su perjuicio anatómico, debe aceptar la castración “como un hecho consumado” (Irigaray, 2009 [1973], p. 29), un *a priori* que debe aceptar. Así, entra a la fase de la “envidia del pene”, que es lo que determina su desarrollo sexual posterior, es decir, el deseo de “apropiarse del sexo que monopoliza culturalmente el valor” (Irigaray, 2009 [1975b], p. 65) y que sostiene el “postulado del imperialismo fálico que también implicaría el que la niña «se desligue de su madre», «que desvalorice a todas las mujeres» como a sí mismas en tanto que desprovistas de pene.” (Irigaray, 2007 [1974], p. 49). La relación madre-hija se ve menoscabada, y la densidad de dicho conflicto permanece, además, sustraída a la conciencia:

Ningún lenguaje, ningún sistema de representaciones, vendrá a suplir, a asistir, a la «inconsciencia» en la que se mantienen las relaciones conflictivas de la hija con su madre, y con su sexo. ¿Se desprenden de ahí sus «reminiscencias» en forma de «afecciones somáticas», características de la melancolía? Así como, por supuesto, de la histeria... (Irigaray, 2007 [1974], p. 58)

Como propone Tubert (2001), la introducción de esta fase en 1925 en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica* marca un antes y un después en las recepciones feministas de la teoría de Freud. Como señalé más arriba, Irigaray protesta contra Freud el no haber escuchado de sus colegas el cuestionamiento a esta

---

<sup>128</sup> Como propone Elsa Drucaroff, la antropóloga Gayle Rubin está en sintonía con Luce Irigaray en el sentido en que, bajo una lectura feminista del psicoanálisis, muestra cómo el triángulo edípico es el primer procesador de personas, “donde los sujetos son procesados hasta ser obligados a transformarse exclusivamente en «mujeres» y «varones», con la consiguiente subalternización de las mujeres y la aparición de géneros disidentes que se consideran abyecciones, [que] se marginan y se castigan” (Drucaroff, 2016, p. 118) .

importancia en tanto primigenia<sup>129</sup>. Sólo se explica este argumento de Freud sobre la envidia del pene “por la cultural y sistemática «*primacía del órgano masculino*», el hecho de que el falo haya de ser el arquetipo del sexo, el sexo originario y el pene la representación más adecuada de la Idea de sexo” (Irigaray, 2007 [1974], p. 47). Por supuesto que, bajo estas condiciones, no puede existir más “deseo” que el de asegurar su dominación, y si “algo contradijera dicha dominación —por ejemplo, los placeres de la niña— habría que reinterpretar toda la economía de los afectos y de las afectaciones sexuales” (Irigaray, 2007 [1974], p. 47).

Para Irigaray, una de las cuestiones más problemáticas que se desprenden de esta fase es que impone a la niña el mandato de apartarse de su madre para transferir ese amor al padre. Así, en un devenir “normal” de la feminidad, la chiquilla no sale del complejo de Edipo, sino que desemboca en él, pudiendo quedarse al alero del padre todo lo que quiera, pues no tiene nada que perder. Refiriéndose a las consecuencias del complejo de castración en lo que se refiere al lugar sexuado en femenino, dice:

Por lo demás, este deseo de re-presentación, de re-presentarse, de re-presentarse en ello, es en cierto modo *arrobado desde un principio a la mujer* sentido por la desvalorización radical que le es inculcada, dispuesta -y a la que ella se presta- desde «su comienzo»: nacida de una madre castrada, no habiendo podido engendrar más que un hijo castrado, mientras que ella prefiere (antes que a sí) a los portadores de pene. Así, pues, se trata de olvidar, de «reprimir ese comienzo vergonzoso» (Irigaray, 2007 [1974], p.72)

De esta forma, una asunción normal de la feminidad en la niña implica que ella quede exiliada de la posibilidad de una *metaforización primaria* de su deseo femenino, para inscribirse en la metaforización fálica del varón. Esta especie de olvido alrededor de este suceso arcaicamente traumático para la hija es lo equivalente a la represión del deseo (de la primera relación deseante) y su formulación en el registro del imaginario. La breve semblanza de estos asuntos deja en claro que el *logos* y el mundo de la luz es un mundo de presencia masculinista, en el que lo femenino sólo aparece como oscuridad o carencia. Así, dice la autora, en la medida en que Freud sigue comprometido con un determinado *logos* y, por ende, con una determinada economía de la «presencia», no puede sino representarse el devenir sexual de la niña en términos de carencia y falta, y de una falla en la representación del origen (Irigaray, 2007 [1974])

---

<sup>129</sup> Sobre este punto, Irigaray escribe en una nota al pie: “Por el contrario, ellos o ellas hablan de un «deseo» del pene muy precoz en la niña pequeña y que supondría un «descubrimiento» de sus órganos genitales mucho más «antiguo» de cuanto describe Freud. Cfr. los artículos de K. Horney, M. Klein, E. Jones sobre la sexualidad femenina” (Irigaray, 2007 [1974], p. 48).

El vacío existente del deseo del origen significa que “para la mujer no habría representación posible de *la historia de la economía de su libido*” (2007 [1974], p. 34). El significante maestro, el Falo, no refleja un juego entre los sexos, sino “el poder de control y apropiación de la relación con el origen («por ejemplo», del deseo)” (Irigaray, 2007 [1974], p. 58). Es por ello que la autora dice que las pulsiones de la niña en su devenir sexual no se invierten ni en el autoerotismo, ni en la edificación de un narcisismo, ni en estructurar una “psicosis”, ni en el amor hacia su primer objeto: no le queda más salida que la histeria.

El hecho de no disponer de una mimética específica del origen repercute en que la niña que deviene mujer no puede asumirse como productora de signos en el orden discursivo, ya que no dispone de una objetualidad distinta de ella a la cual referirse. Más bien, ella asume ser el objeto. Si, en cambio

intenta colocarse en el lugar de activa emisora de signos, como sujeto, el único modelo social con que cuenta para constituirse así es el de ser madre (único modelo de *actividad* femenina que el triángulo edípico, el psicoanálisis y la cultura toda reconocen [...]) Pero afirmarse como madre (futura madre, posible madre que recibirá el falo del papá en forma de niño en el vientre) supone entrar en competencia con su madre. (Drucaroff, 2016, p. 139)

Esto da lugar al tercer argumento de porqué Freud seguiría atado a los fundamentos de la metafísica: no reconoce la “especificidad de lo femenino en relación con el lenguaje. Lo que implica otra ‘lógica’ que no sea la que impone la coherencia discursiva.” (Irigaray, 2009: 114). Irigaray ve como un problema que la mujer sea puesta en ese agujero significante en el que es colocada, en cuanto no puede desenvolverse correctamente en la escena de la representación, dominada por el significante “falo”, y además no puede autorrepresentarse, pudiendo comparecer solamente como objeto ante un otro. Este aspecto se muestra bien en la conferencia de 1932, donde Freud sostiene que la libido es una sola, a pesar de los particulares y agotadores esfuerzos que caben a la niña en comparación al chico. Así, él dice:

Hemos llamado «libido» a la fuerza pulsional de la vida sexual. La vida sexual está gobernada por la polaridad masculino-femenino; esto nos sugiere considerar la relación de la libido con esa oposición. No sorprendería si a cada sexualidad se subordinara su libido de suerte que una clase de libido persiguiera las metas de la vida sexual masculina y otra las de la femenina. Pero no hay nada semejante. Existe sólo una libido, que entra al servicio de la función sexual tanto masculina como femenina. No podemos atribuirle sexo alguno; si de acuerdo con la equiparación convencional entre actividad y masculinidad queremos llamarla masculina, no debemos olvidar que subroga también

aspiraciones de metas pasivas. Comoquiera que sea, la expresión «libido femenina» carece de todo justificativo. (Freud, 1991b [1932], p. 121)

De esta manera, la libido, que puede ser entendida como “la cantidad o *quantum* energético para relacionarnos con el mundo, el componente sexual de la pulsión” (Escámez, 2019, p. 31) no estaría atravesada por el mundo al cual está dirigida, pues carece de genealogía y singularidad histórica. En otras palabras, para las mujeres no está habilitada realmente (ni en el análisis) la posibilidad de reinscribir las huellas mnémicas fuera de la lógica binaria de la presencia/ausencia, debido a que “lo masculino no está dispuesto a compartir la iniciativa del discurso. Prefiere ejercitarse en hablar, escribir y gozar ‘mujer’ antes que dejar a este otro derecho de intervención, de ‘acción’ en lo que la concierne” (Irigaray, 2009d [1977], p.117).

Otra forma de comprender este punto, y lo importante que es luego para la temática del goce, es preguntarnos adónde va a parar esa economía libidinal en el proceso de subjetivación que atraviesa la niña. Si tomamos en serio todas las implicaciones del discurso freudiano, sostiene Irigaray, a la niña no le queda más que la solución “melancólica”.

Leyendo algunos momentos de *Duelo y melancolía*, ella hace notar que “no dejarán de sorprender las intersecciones posibles entre lo que pertenece a la economía libidinal de la niña pequeña después del descubrimiento de su «castración consumada», y de la de su madre, y la sintomatología melancólica” (Irigaray, 2007 [1974], p. 56). Así, enumera una serie de rasgos que están ligados a esta libido cercenada: depresión dolorosa, suspensión del interés por el mundo exterior, pérdida de la capacidad de amar (no puede amar a su madre ni a las demás mujeres, el deseo del padre es el deseo de posesión del falo, no se trata sino de envidias, de celos, etc), inhibición de toda actividad, disminución del sentimiento de autoestima. Esta última consecuencia, señala, es resaltada por Freud como la causa del resto de modificaciones psíquicas. Cita -miméticamente- a Freud:

Al igual que -otra diferencia con el duelo- en la melancolía la pérdida no concierne forzosamente a la muerte de un objeto amado sino a su pérdida «en tanto que objeto de amor» y, sobre todo, «no se puede reconocer claramente lo que ha sido perdido [...] el paciente no puede aferrar conscientemente lo que ha perdido. Por otro lado, tal podría ser aún el caso cuando la pérdida que ocasiona la melancolía es conocida por el paciente, y éste sabe sin duda a quién ha perdido pero no lo que ha perdido en esa persona. Ello conduciría a relacionar la melancolía con una pérdida del objeto que queda sustraída a la conciencia». La chiquilla, evidentemente, no sabe *lo* que pierde en el descubrimiento de su «castración», ni en la «ruina» sucesiva de la relación con su madre y con las otras mujeres. Ella no tiene entonces ninguna conciencia de sus pulsiones sexuales, de su economía libidinal, singularmente tampoco de su deseo original, de su deseo (de) origen.

Para ella se trata en este caso, y en más de un aspecto, de una pérdida que escapa radicalmente de toda representación. De ahí la imposibilidad de hacer su «duelo» (Irigaray, 2007 [1974], pp. 57-58)

Y así, para comprender más aun las consecuencias concretas de este esquema, nos habla, en 1974, de la anorexia: “La anorexia es un síntoma bastante específicamente femenino que ha de relacionarse con una incapacidad por parte de la niña de aceptar su «destino» sexual, una especie de rechazo desesperado del esplendor de la sexualidad que le es otorgado”<sup>130</sup> (Irigaray, 2007 [1974], p. 59)

La preeminencia de la pulsión escópica que, como se verá, permanece casi incuestionada en Lacan, lleva a la autora a concluir que, en Freud y la cultura que describe, *el nada que ver equivale a no tener nada* (Irigaray, 2007 [1974], p. 39) y esto basta para no poder articular gramaticalmente lo femenino en el orden del discurso. Como corolario, la falta de pene de la mujer y la envidia del pene dice “aseguran la función de lo negativo, sirven de representantes de lo negativo, en lo que podríamos llamar *una* dialéctica falocéntrica”<sup>131</sup> (Irigaray, 2007 [1974], p. 43). Y sigue: “*La relación con lo negativo, para el hombre, no habrá sido nunca sino imaginaria* -imaginada, imaginable-, de donde se desprende el impulso que da a las producciones ficticias, míticas, ideales, secundariamente definidas como leyes que aseguran la permanencia y la circularidad de esa sistémica” (Irigaray, 2007 [1974], p. 43).

De alguna forma, la paradoja que Freud describe y profundiza — ¿sin notarlo? —, consiste en que la clave de la caja fuerte que es este enigma femenino se encuentra dentro, encerrada y que, por lo mismo, la mujer no está en lugar de construir una mediación para acceder a sí misma en un registro distinto al del *logos* falocéntrico. La capitalización del enigma femenino da cuenta de la apropiación del deseo de saber y, como se ha mostrado ya, no sólo en el psicoanálisis, sino también en la filosofía. Y aunque él se cuida de decir que “el psicoanálisis, por su particular naturaleza, no pretende describir qué es la mujer, sino indagar cómo deviene, cómo se desarrolla la mujer a partir del niño de disposición bisexual” (Freud, 1991b [1932], p. 108), la investigación que emprende presupone de antemano una determinada comprensión de lo que es mujer. La impermeabilidad que significa la pregunta por la mujer, por lo femenino, es el enigma que acompañaría a Freud

---

<sup>130</sup> Por supuesto, esta es una vivencia que merece ser explorada mucho más allá de este trabajo. Al respecto, se puede consultar el trabajo de Emiliano Exposto, (2023).

<sup>131</sup> Y como nota al pie, desliza una provocativa aclaración: “Lo que podría entenderse como tautología, siempre que no se re-marque el *una*”.

desde sus más tempranos textos, y es tan persistente e infranqueable, que lo lleva a adoptar salidas, en varias ocasiones abruptas, para resolver las aporías con las que se encontraba ¿No nos recuerda esto la violencia que decía Zambrano que aquejaba al protofilósofo?

Los argumentos señalados hasta aquí constituyen ejemplos de cómo Freud retrocede ante el problema de la sexuación del discurso. Como vimos con *Moral sexual cultural...*, es insuficiente el hecho de que reconozca la influencia cultural en la inhabilitación intelectual de la mujer para conocer su propia sexualidad. Culturalmente, la mujer no puede pasar por un proceso dialéctico en el que transforme su apetito de saber, es decir, su negatividad constitutiva, en una posibilidad abierta, en una realización positiva de la diferencia. Por el contrario, la cierra, porque exilia el deseo femenino y la actualización del enigma bajo un deseo de saber de sí que sería, por definición, infinito.

El problema de Freud, en este sentido, es que el gesto descriptivo y el método terapéutico que se desprenden de sus planteamientos termina siendo prescriptivo de aquello mismo que pretende curar. Todo esto desemboca en el hecho de que el psicoanálisis freudiano colabora a consolidar un determinado “modo de producción de personas” (Drucaroff, 2015, p. 112), y a generar un discurso que “hace una repetición-interpretación de la función históricamente asignada a la mujer” (Irigaray, 2009e [1977], p. 125). De esta forma, para Irigaray, la articulación entre la diferencia sexual y la economía del inconsciente le pasa a Freud finalmente inadvertida.

La continuidad de esta problemática en Lacan hereda lo que Elsa Drucaroff llama *el homodominio de la representación*, presente, como hemos visto, desde Platón, pero que en Freud se ve profundizada en virtud del discurso sobre la sexualidad. En efecto, esta economía

No tiene posibilidad de representar lo hétero salvo como vacío o negrura. Ella la pone en directa relación con el proceso de constitución del sentido que descubre Ferdinand de Saussure: constitución del sentido por oposición y diferencia, los dos principios por los que los signos adquieren significación y que hacen que lo distinto sea pura negatividad, nada en sí mismo. De este modo se concluye que orden simbólico y opresión de las mujeres están profundamente ligados (Drucaroff, 2016, p. 131)

### c. La mujer no toda.

Siguiendo el hilo del análisis crítico de Irigaray, es preciso visitar la lectura que hace de Lacan y su tratamiento de la cuestión de la feminidad, esta vez, en relación explícita con el problema del deseo y del goce. Si en los capítulos anteriores mostré cómo Irigaray buscaba comprender la génesis del orden simbólico a través del funcionamiento de la economía significativa, ahora me interesa poner el foco en estos conceptos y mostrar cómo se relaciona con la obliteración del locus de la mujer en el orden discursivo dominante. Dicho de otra manera, que la mujer sea puesta en ese agujero significativo en el que es colocada es problemático para la autora en la medida en que esto obstaculiza el despliegue de las potencialidades de su deseo y goce. En este sentido, me parecen muy asertivas las palabras de Margaret Withford: “Irigaray no es una pre-lacanianista sino una post-lacanianista, que se enfrenta a las implicaciones de la obra de Lacan, a la vez que busca exponer su sesgo patriarcal” (Withford, 2002 [1989], p. 106).

Como primer aspecto, es preciso considerar que el goce es una noción propiamente lacanianista, que no tendría un antecedente reconocible en Freud (Muñoz, 2018). En efecto, viene a introducir una sutileza que el concepto de placer en Freud no llegaba a formular. En él, el principio del placer “tiene la función de disminuir las tensiones del aparato que si superan cierto umbral se convertirían en displacenteras” (Muñoz, 2018) y es, además, un límite al goce. Hay, por lo tanto, un *más allá* del principio del placer, que queda tematizado bajo este concepto, apuntando al resto irrepresentable de este plus. Es así como en el seminario XX, *Encore* (1972-1973), Lacan distingue dos lógicas del goce:

una lógica masculina en la que no se tolera la excepción, sino que es una lógica del Todo y que se corresponde con el goce fálico; y una lógica femenina, donde está presente el goce fálico, pero además un suplemento de goce Otro (Conde Soto, 2016, p. 85).

Mientras que el goce fálico es un goce que comienza y termina, el goce pulsional no tiene fin. Como se ha señalado antes, en tanto que el objeto del psicoanálisis lacanianista es *el discurso mismo*, la discusión en torno a la sexualidad femenina ya no aparece ligada a la literalidad de la anatomía, sino al hecho de que los sexos “no se definen más que por su determinación por y en el lenguaje” (Irigaray, 2009c [1975], p. 66). Nada queda por fuera del lenguaje, pero la mujer persiste en su estatus: queda excluida, aunque internamente. En este contexto, Lacan formula una de sus más conocidas frases: “no hay la mujer, la mujer no toda es... porque la mujer se define con una posición... como no todo en lo que

respecta al goce fálico”. (Lacan, 2008b [1972/1973], p.15). Se trata, en definitiva, de que la diferencia entre los sexos estará determinada por la inclinación a la que cada sujeto tienda, entre el no-todo y el Todo de la función fálica. Así, sostiene que el goce de la mujer es un goce suplementario, pues no porque ella sea *no-toda* no está ahí en absoluto. Su imposibilidad de simbolizar significa que la mujer, rebelada ante el corte que impone el significante fálico, accede a un plus en el que está plenamente, aunque no lo pueda decir.

En *Così fan tutti*, escrito de 1975, Irigaray desmenuza algunos de los presupuestos que Lacan vierte en el Seminario XX<sup>132</sup>. La pregunta guía de estas exposiciones es qué es el goce [*jouissance*], y en los derroteros que se ensayan como respuestas, Lacan se va a referir al goce específicamente femenino y el problema de la totalidad.

Parafraseando algunos fragmentos del texto, Irigaray dice que para Lacan “no hay más mujer que la excluida por la naturaleza de las cosas, que es la naturaleza de las palabras” (Irigaray, 2009 [1975b], p. 66). Esta posición de exclusión se sostiene por el límite que marca la ley: “esa exclusión es *interna* respecto de un orden del que nada escaparía: el de su discurso [de Lacan]” (Irigaray, 2009 [1975b], p. 66). Al todo no se le escapa ninguna realidad, incluso aquella que no se puede representar: “ninguna realidad saldrá indemne de esa maquinaria proyectiva circundante. Viva. [...] No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define por un discurso.” (Irigaray, 2009 [1975b], p. 66). Con estas palabras, la autora señala el hecho de que el locus de la mujer, en tanto que excluido de un orden, no se encuentra por ello en un más allá trascendente

---

<sup>132</sup> Sobre la posible relación del Seminario XX y *Speculum*, Elsa Drucaroff describe el posible vínculo que podemos encontrar entre ellos. Como sabemos, a instancias de la publicación de esta tesis doctoral (1974) se quiebra definitivamente la relación entre ambos. Elsa argumenta que, aun cuando Lacan comenta públicamente que el libro de Irigaray es una “basura”, al confrontar ambos textos “surgen extrañas y centrales coincidencias conceptuales y cronológicas” (Drucaroff, 2015, p.228). Lacan dicta su seminario entre 1972 y 1973 y, aunque no tengamos certeza de que Irigaray haya asistido a esas clases, lo cierto es que, siendo integrante de la École, es probable que haya comentado más de una vez sus ideas con Lacan: “El planteo feminista de *Speculum* ... (publicado en 1974) plantea que *ir más allá del Falo* no sólo es posible, sino necesario, algo que el Lacan anterior al Seminario XX negaba con radicalidad, advirtiendo que la psicosis era el destino seguro de cualquier aventura de ese tipo. Para él, el Falo era la única posibilidad de organización del sentido, las subjetividades sólo se podían constituir con respecto a él, y fuera de su influencia estructurante sólo existía la locura. En el Seminario XX, en cambio, se leen posibilidades nuevas para lo femenino y allí Lacan otorga a lo real (a la materialidad no semiótica) una importancia que no había tenido antes su teoría”. (Drucaroff, 2015, p. 229) (la cursiva es mía). El tono burlesco de Lacan al referirse a este *más allá del falo* hace pensar, en efecto, que el psicoanalista no tenía la intención de escuchar lo que el movimiento de liberación de mujeres ni las psicoanalistas pudieran decir: “Hay un goce, ya que al goce nos atenemos, un goce del cuerpo que está, si se me permite -¿por qué no convertirlo en título de libro, el próximo de la colección Galilée?- *Más allá del falo*. Quedaría de lo más gracioso. Y daría verdadera consistencia al MLF. Un goce más allá del falo...” (Lacan, 2008b [1972/1973], p. 90).

“prediscursivo”. *La exclusión es interna*, ya que los mecanismos significantes provocan dentro del mismo sistema su fisura, su incompletitud. Hay una totalidad operante que implica, exige, un no-todo como posibilidad. A razón de esto, el propio Lacan sostiene que “por eso justamente que la hace no toda, la mujer tiene un goce adicional, suplementario respecto a lo que designa como goce la función fálica” (Lacan, 2008b [1972/1973], p. 89).

La totalidad del lenguaje necesita encarnarse en la singularidad del no-todo, por eso aparece el argumento de que las mujeres deben abordarse como *una a una*. Y Lacan no demora en reforzar la autoridad de su conclusión con la autoridad filosófica: “y eso es lo extraño, lo fascinante, cabe decirlo: esta exigencia de lo Uno, como ya podía hacérselo prever extrañamente el Parménides, sale del Otro. Allí donde está el ser, es exigencia de la infinitud” (Lacan, 2008b [1972/1973], p.18).

Es preciso traer el juego mimético que realiza la autora, parafraseando el texto lacaniano:

El ser sexuado de las mujeres no-todas no pasa por el cuerpo, sino por lo que resulta una exigencia lógica de la palabra. En efecto, la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que existe *el lenguaje y que está fuera de los cuerpos agitados por él*, en una palabra, el Otro que se encarna, por así decirlo, como ser sexuado, exige ese una a una (Irigaray, 2009 [1975b], p. 67)<sup>133</sup>

A lo que ella replica:

Así, pues, la sexualización mujer sería el efecto de una exigencia lógica, de la existencia de un lenguaje, trascendente a los cuerpos, que necesitaría asir a las mujeres una a una para, «por así decirlo», —pese a todo— encarnarse. Entiéndase que la mujer no existe, pero que el lenguaje existe. Que la mujer no existe porque el lenguaje —un lenguaje— es dueño y señor, y porque ella traería aparejado el peligro —¿una especie de realidad «prediscursiva»?— de perturbar su orden. (Irigaray, 2009 [1975b], p. 67)

Por lo dicho, se puede inferir que la autora asume la constatación lacaniana de lo femenino como el significante vacío en el universo discursivo. Esto no quiere decir, sin embargo, que lo reivindique para las mujeres. El contexto de la cultura falogocéntrica, el lenguaje, *un* lenguaje, que es dueño y señor, prefigura que la otredad “mujer” está excluida internamente del sistema, porque así lo requiere este mismo. No hay lugar para su goce porque, en verdad, no se le permite hablar de él en un entramado discursivo dominado por la economía escópica. Se trata de que, en Lacan, la totalidad del lenguaje necesita de un afuera interno para sostenerse, y dicha economía está al servicio de este *telos*. Un

---

<sup>133</sup> La cursiva es mía.

afuera interno que tiene la forma de la negatividad, y que se resuelve en la mujer que se comporta como un “agujero en su objetivo escóptofílico”:

En esa lógica, la preponderancia de la mirada y de la discriminación de la forma, de la individualización de la forma, es particularmente ajena al erotismo femenino. La mujer goza más con el tocar que con la mirada, y su entrada en una economía escópica dominante significa, de nuevo, una asignación a la pasividad: ella será el bello objeto de la mirada. Si su cuerpo se ve de tal suerte erotizado, e incitado a un doble movimiento de exhibición y de retirada púdica para excitar las pulsiones del “sujeto”, su sexo representa *el horror del nada que ver* (Irigaray, 2009a [1974], p.19)

Irigaray denuncia que *la geografía del placer femenino no merezca ser escuchada*. Lo que se expresa muy bien en las palabras del mismo Lacan (en la escritura mimética de la autora):

«ellas no saben lo que dicen», «de ese goce, la mujer no sabe nada», «lo que deja una opción a lo que planteo, es que desde que se les suplica, se les suplica de rodillas -en la última ocasión hablaba de las mujeres analistas- que intenten decírnoslo, pues bien, ¡ni una palabra! Nunca se les ha podido sacar nada»<sup>134</sup> (Irigaray, 2009 [1975], p. 68).

Esto motivaría al psicoanalista a acudir a paralelismos irrisorios como el que hace con la estatua de Santa Teresa de Bernini: «No tienen más que contemplar en Roma la estatua de Bernini para comprender de inmediato que santa Teresa goza, no cabe duda». Irónica, Irigaray le contesta: “¿En Roma? ¿Tan lejos? ¿Contemplar? ¿Una estatua? ¿De una santa? ¿Esculpida por un hombre? ¿De qué goce se trata? ¿De quién es ese goce? Porque, en lo que atañe a la Teresa en cuestión, tal vez sus escritos sean más elocuentes” (Irigaray, 2009 [1975b], p. 68).

El repliegue interno de la mujer en el orden del discurso al modo del negativo significa, para la autora, que es ella quien sostiene la cadena de significantes: “la mujer no es, en este imaginario sexual, más que soporte, más o menos complaciente, para la actuación de los fantasmas del hombre” (2009 [1975b], p.18). Pero, al mismo tiempo, esto implica la posibilidad de su propia transformación. Por estar internamente excluida del sistema, no posee una intimidad al modo del “uno mismo” de la tradición. Esta forma de subjetividad del lugar de sexuación en femenino, tiene su apertura, su posibilidad y especificidad también aquí. Como Irigaray no reivindica el lugar del significante vacío, no quiere cuantificarla en un “no toda”, ni someterla, por supuesto, a la alteridad especular y su lógica escópica. Se trataría de una relación de contigüidad consigo misma que la abre a

---

<sup>134</sup> Véase Lacan (2008b [1972/1973], p. 91).

lo *plural*, al *ni uno ni dos*, una difícil formulación que será mencionada en diversas ocasiones en los textos recopilados en *Ese sexo que no es uno*:

Así, pues, de nada sirve atrapar a las mujeres en la definición exacta de lo que quieren decir. Hacer que (se) repitan para que quede claro, ellas están ya en un lugar distinto de la maquinaria discursiva en la que pretendían sorprenderlas. Han vuelto en sí mismas. Lo que no ha de entenderse de la misma manera que en uno mismo. Ellas no tienen la interioridad que uno tiene, que uno acaso puede suponer en ellas. En sí mismas quiere decir en *la intimidad de ese tacto silencioso, múltiple, difuso*. Y si uno les pregunta con insistencia en qué piensan, tan sólo pueden responder: en nada. En todo. (Irigaray, 2009 [1975b], p. 21)

Así, queriendo romper esquemas explicativos como el complejo de castración, Irigaray propone una alternativa a la economía del resto y la comprensión del goce:

Ese sexo que no se deja ver tampoco tiene forma propia. Y si la mujer goza precisamente de esa incompletitud de forma de su sexo, que hace que él se re-toque infinitamente a sí mismo, ese goce es negado por una civilización que privilegia el falomorfismo. El valor concedido en exclusiva a la forma definible tacha el que entra en juego en el autoerotismo femenino. El *uno* de la forma, del individuo, del sexo, del nombre propio [...].

De ahí el misterio que ella representa en una cultura que pretende enumerarlo todo, calcularlo todo en unidades, inventariarlo todo por individualidades. *Ella no es ni una ni dos*. (Irigaray, 2009a [1974], p. 19)

#### **d. Deseo y goce**

“Sin embargo, deshacerse del cuerpo no siempre es un trámite sencillo para un psicoanalista. ¿Cómo someterlo a la maquinaria lógica?” (Irigaray, 2009 [1975b], p. 67). Como he mencionado, la exigencia lógica del lenguaje entendido como una estructura de significantes necesita de un sacrificio, ya que este queda por fuera “de los cuerpos agitados por él”. ¿Cómo se comprende el deseo en este esquema? Si el lenguaje consiste en significantes ligados en una cadena infinita cuyo significado siempre va diferido, el deseo es justamente la articulación de esa carencia que nunca se puede llenar.

Como señalé en el primer capítulo, la génesis del deseo se puede ubicar en el estadio del espejo, cuando el bebé se escinde y se ve a sí mismo en una imagen que supera la sensación fragmentada de su cuerpo, aún en adaptación. Para Lacan, el deseo se genera en el anhelo del bebé de ser esa imagen que ve. Pero también se genera a instancias de la diada con la madre, pues el bebé quiere ser “objeto de deseo de su madre”. El concepto de *l’objet petit a* surge para explicar este deseo de ser objeto de deseo, que también daría cuenta de la posición de cualquier subjetividad que se desenvuelva a instancias de devenir objeto de deseo de Otro. El significado, siempre diferido, inscribe una falta

inconmensurable y estructural en el orden donde se despliegan las subjetividades. Así, Irigaray dice críticamente que si

el ser sexuado de esas mujeres «no todas» no pasa por el cuerpo —al menos por su cuerpo—, ellas tendrán sin embargo que *soportar la función del objeto «a», ese resto de cuerpo*. El ser sexuado femenino en y por el discurso sería además un lugar de depósito de los restos producidos por el funcionamiento del lenguaje. Para que así sea, la mujer debe seguir siendo cuerpo sin órgano(s) (Irigaray, 2009c [1975], p. 68)<sup>135</sup>

Si el ser sexuado en femenino es puesto del lado de la nada, es porque se necesita esa vacancia que albergue “el deseo de esos «seres hablantes» que son los llamados hombres.” (Irigaray, 2009c [1975], p. 67). Así, y gracias a la economía escópica, las mujeres pasan al universo simbólico como ‘objeto a’ -o apostando a serlo-, corriendo el riesgo de ser absorbidas por el Otro, pues “si nada pone límite a la mirada, si nada ciega al ojo devorador, nada impedirá que el sujeto sea aplastado, borrado por la voracidad del deseo del Otro” (Hernández, s.f.). En este sentido, la autora expresa claramente su animadversión a este esquema en que se inscribe el deseo de la mujer:

De la mujer y de su placer no se dice nada en esa concepción de la relación sexual. Su destino sería el de la “carencia”, la “atrofia” (del sexo) y la “envidia del pene” como único sexo reconocido como valioso. Así pues, intentaría apropiárselo por todos los medios: mediante su amor algo servil hacia el padre-marido susceptible de dárselo<sup>136</sup>; mediante su deseo de un hijo-pene, preferentemente un muchacho; mediante el acceso a los valores culturales de derecho todavía reservados en exclusiva a los varones y por esa misma razón siempre masculinos, etc. La mujer no viviría su deseo sino como espera hasta poseer por fin un equivalente del sexo masculino.

Ahora bien, todo ello parece bastante ajeno a su goce, salvo si ella no sale de la economía fálica dominante. (Irigaray, 2009a [1974], p.17)

En definitiva, para Irigaray, lo que exhibe el Seminario XX es una continuación y radicalización en Lacan del presupuesto freudiano de la “envidia del pene”, pues la eleva a condición estructural del deseo. En este fragmento de *Speculum*, se pueden ver ambas críticas vinculadas:

índice sintomático -erigido en ley de la economía de la sexualidad de la mujer- de la imposición del deseo de lo mismo, cuyo garante, significante o significado trascendental sería el falo. El Falo. Si no fuera así, porque no analizar también la «envidia» de la vagina? ¿o de la matriz? ¿O de la vulva? Etc. Es decir, la «envidia» experimentada por cada uno

---

<sup>135</sup> La cursiva es mía.

<sup>136</sup> Complementariamente, el trauma que provoca en el niño la angustia del complejo de castración y la constatación de esta falta estructural es suavizado, en Freud, por las promesas de obtener el perdido amor materno en un futuro, con la mujer que se vuelva esposa-madre. Según él, “para el niño la madre es el *primer* objeto de amor [...] y continúa siéndolo hasta que sea sustituido por otro objeto que se parezca a aquella por su naturaleza o que deriva de ella” (Irigaray, 2007 [1974], p. 53).

de los polos de la diferencia sexual por su deseo de “tener una cosita igual”. (Irigaray, 2007 [1974], p. 74)

### **III.3 El Cuerpo a Cuerpo con la madre.**

Este texto es la articulación de una serie de temas que se le fueron presentando a Irigaray en 1980, en su viaje a Canadá, invitada para hablar en el coloquio sobre la salud mental: *Las mujeres y la locura*, celebrado en Montreal. En gran parte, se trata de una reelaboración de los temas trabajados hasta aquí en torno al psicoanálisis, enfatizando la necesidad de diseñar las condiciones para que emerja un imaginario femenino. Allí cuenta que desistió de hacer la conferencia más estructurada que traía desde París, ante la cantidad de interrogantes que fueron surgiendo en sus distintos encuentros. De las primeras cuestiones que le llaman la atención es la poca asistencia de hombres en un coloquio en el que no estaban excluidos, y en el que iban a hablar mayoritariamente las mujeres:

su ausencia, siendo como son mayoritariamente los médicos de esas mujeres enfermas, constituye un síntoma de su práctica clínica, concretamente psiquiátrica. Al parecer, poco les importa lo que dicen las mujeres. Se bastan por sí mismos para saber qué ocurre con ellas y el tratamiento que deben recetarles o imponerles [...]. Lo cual, sin duda, explica sus opciones terapéuticas (Irigaray, 1980, p. 5)

Una de las primeras cosas que propone es que la locura de las mujeres se debe a que su palabra no se oye, a que su voz “no tiene estatus de ciudadanía en la elaboración de los diagnósticos, de las decisiones terapéuticas que las afectan” (Irigaray, 1980, p. 6). Su estatus sería correlativo al de los prisioneros en la caverna, pues, como veíamos, en la *República* la locura es relacionada con la insensatez, lo contrario de la *sophrosýne*, una de las cuatro virtudes cívicas. Esto vendría a socavar una problemática general del deseo, pues, para ella

Cada sexo tiene relación con la locura. Todo deseo tiene relación con la locura. Pero, aparentemente, un deseo se ha tomado a sí mismo como sabiduría, medida y verdad, dejando al otro sexo el peso de una locura que él mismo no quería ni ver ni llevar (Irigaray, 1980, p. 6)

La autora va a sostener que la relación del deseo con la locura tiene lugar privilegiadamente en la relación con la madre, que en cuanto relación no simbolizada es “el continente negro dentro del continente negro” (Irigaray, 1980, p.7). En efecto, es la pregunta sobre qué ha sido la mujer más allá de su rol social y material de reproductora de creaturas, de fuerza de trabajo. Una cuestión profundamente materialista, planteada en

un contexto de problemas psicoanalíticos. En efecto, ella dice que esta función es subyacente a todo el orden social y a la estructura del deseo, pero que siempre se ha contestado acudiendo a la dimensión de la satisfacción de las necesidades, individuales y sociales.

La instalación de las discusiones sobre el aborto y la contracepción, así como la búsqueda de la identidad sexual que las mujeres venían desplegando, avizoran para Irigaray, en 1980, un momento histórico en el que la cuestión de la prohibición que ejerce la ley del padre, “de todos los padres” (Irigaray, 1980, p. 7), en el deseo de ellas, se debe enfrentar y no evadir más. Así, una de las tesis fuertes de este texto es que nuestra cultura se basa en un matricidio: “tanto los hechos cotidianos como el conjunto de nuestra sociedad y de nuestra cultura evidencian que esta sociedad y esta cultura funcionan originariamente sobre la base de un matricidio” (Irigaray, 1980, p.7). Con algunas variantes, sostiene que nuestro imaginario continúa funcionando según el esquema de las mitologías y tragedias griegas, por lo que exhibe el caso del asesinato de *Climnestra* en la *Orestíada* como un ejemplo paradigmático, que vehiculiza vías de reflexión importantes.

Lejos del paradigma de la mujer virgen-madre de nuestro imaginario, en la tragedia de Esquilo, *Climnestra* es una amante apasionada que mata a Agamenón, su esposo. Años antes, él había montado una expedición militar y amorosa en el extranjero en busca de la bella Helena. Para lograr sus fines militares y conseguir la venia de los dioses, había hecho matar a la hija adolescente que había tenido con *Climnestra*, *Ifigenia*. Pasados varios años, después de la guerra de Troya, Agamenón vuelve acompañado de otra amante. En el intertanto, *Climnestra* cultiva una relación amorosa con *Egisto*, pensando que Agamenón estaba muerto después de tanto tiempo sin tener noticias suyas.

Claramente, el nudo de la tragedia se produce cuando *Climnestra* mata a su esposo.<sup>137</sup> El desequilibrio que provoca este hecho es seguido por el restablecimiento del orden cuando *Orestes*, hijo de ambos, mata a su propia madre, inspirado por el oráculo de *Apolo*<sup>138</sup>. A causa de este acto, él mismo enloquece, igual que su hermana *Electra*, la otra hija de la trágica pareja. El hijo matricida es perseguido por las *Eríneas*<sup>139</sup>, antiguas

---

<sup>137</sup> Como ocurre con otras tragedias griegas, se pueden encontrar distintas versiones de estos sucesos, en la que no siempre se pone a *Climnestra* como asesina de Agamenón. En la versión de Esquilo, es ella quien lo mata.

<sup>138</sup> Hijo dilecto de Zeus, hermano de *Atenea*: “El bello *Apolo*, más amante de los hombres que de las mujeres, amante narcisista de su cuerpo y de su palabra, amante que hace tan poco el amor como *Atenea*, su hermana del mismo padre Zeus”. (Irigaray, 1980, p. 8)

<sup>139</sup> En mitología romana son conocidas como las *Furias*.

personificaciones de la venganza que aparecen para exigir justicia ante actos de esta índole. Pero, además, dice Irigaray, ellas representan a la locura en el relato:

Unas mujeres que claman venganza, unas mujeres en rebeldía que persiguen, unidas, al hijo asesino de la madre. Mujeres en lucha, en suma. Una suerte de histéricas, revolucionarias, que se sublevan contra el poder patriarcal que, en ese momento, se halla en vías de instaurarse. (Irigaray, 1980, p. 8)

Este matricidio, y más aún, su resolución “institucional” será paradigmático para Irigaray, ya que habla de cómo se establece el orden del padre, que además viene representado por los jóvenes dioses, Apolo y Atenea:

Como veis, todo esto es sumamente actual. La mitología no ha cambiado, todo esto sigue ocurriendo. Sigue teniendo lugar, al igual que surgen, de aquí y de allá, las Ateneas de turno engendradas por el solo cerebro del Padre-Rey. Totalmente a sueldo suyo —o sea, al de los hombres en el poder— y que entierran a las mujeres en lucha bajo su santuario, para que no perturben el orden de los hogares, el orden de la ciudad, el orden, punto. Reconoceréis a estas Ateneas de turno, modelos perfectos de feminidad, siempre veladas y acicaladas de la cabeza a los pies, muy dignas, por esta característica: son extraordinariamente duchos en la seducción (que no es forzosamente lo mismo que seductoras), pero hacer el amor, de hecho, no les interesa. (Irigaray, 1980, p. 9)

Queda claro que la filósofa no rinde pleitesía a la feminidad en cuanto tal, pues identifica aquella mascarada servil al patriarcado. Evidentemente, tampoco se trata de un matricidio histórico y concreto. Se trata de un matricidio ejemplar que da cuenta de cómo se instaura la ley del padre en el imaginario que conforma el orden social y político<sup>140</sup>. De hecho, ella lo plantea en paralelo al parricidio que Freud describe en *Totem y Tabú*, el asesinato del padre como fundante de la horda primitiva. Para Irigaray, el relato freudiano habría

---

<sup>140</sup> El carácter político de esta tragedia y la singularidad del matricidio es destacado por David García Pérez, traductor y editor de la obra: “La Orestíada tomó el pulso de una sociedad que transitaba de una comprensión humana de los dioses afincada en los tiempos inmemoriales de la organización de los clanes, de una sociedad en la que un crimen intrafamiliar era resuelto de acuerdo con las costumbres internas de la parentela, hacia una polis democrática que sustituyó la ley del talión por un proceso judicial ordenado, donde la justicia dependía de los ciudadanos elegidos para conformar el tribunal del Areópago. La costumbre de cobrar la sangre derramada con más sangre fue modificada radicalmente a través de una secularización de la justicia, sin que esto significara el apartarse absolutamente de las creencias religiosas, pues uno de los síntomas observados por Esquilo radicaba en el choque entre las deidades antiguas (las Erinias) y los dioses jóvenes (Apolo y Atenea, e incluso Zeus) la tragedia para Esquilo tenía una solución: había un *phármakon* con el cual era posible paliar el daño e, incluso, curar ciertos síntomas. Sin embargo, quizá la potencia del drama esquileo radica en el hecho de que lo trágico en sí permanece latente en el sujeto: la Orestíada mostró al espectador que Orestes finalmente quedaba libre de culpa, que el matricidio fue justo de acuerdo con el proceso judicial aceptado por la mitad de los miembros del Areópago y el voto decisorio de Atenea, y que las Erinias, diosas tan terribles que no pueden compartir espacio ni con dioses ni con hombres, sufrían una metamorfosis en Euménides, diosas bienhechoras que desde entonces habitan en el mismo contexto con Atenea y tienen patronazgo de los casamientos y de los nacimientos; empero, la razón, la acción y el significado metafísico del matricidio no lo resuelve un juicio en manos de los hombres, aun cuando intervinieran dioses como Apolo y Atenea”. (Esquilo, 2021, pp. XV-XVI) .

olvidado este matricidio, más arcaico, que se resuelve con la impunidad del hijo, con el enterramiento de “la locura de las mujeres -o el enterramiento de las mujeres en la locura-” y “la instauración de la diosa-virgen que obedece a la ley del padre” (Irigaray, 1980, p. 9).

En continuidad con el análisis de la Orestíada, el texto también propone que la figura de Edipo reactualiza la locura de Orestes ante la madre. En efecto, no es el acto en sí de haber hecho el amor con su madre lo que daña a Edipo, sino el hecho de tomar conciencia de este acto, y enloquecer ante ello. Esta interpretación posible casi nunca se da, critica la autora, como sí la más recurrente lectura en la que “la ocupación del lugar del padre, al asesinato simbólico del padre” (Irigaray, 1980, p. 9) es el foco de atención. En otras palabras, si cambiáramos el punto de vista, descubriríamos que en estos paradigmas culturales de lo que se habla es de un matricidio simbólico. Freud habla del despedazamiento del padre por los hijos de la horda primitiva, pero omite el hecho de que es la madre quien queda desgarrada a causa de la división que sufre en las distintas fases del complejo de Edipo, de “cada parte de su cuerpo, teniendo que ser investida y luego desinvertida para poder crecer” (Irigaray, 1980, p.10).

En un tono directo, Irigaray dice que la evidente inspiración de la práctica analítica en el Edipo termina simbolizando el lugar de la madre, *el cuerpo a cuerpo con la madre*, en los reducidos términos de las pulsiones parciales<sup>141</sup>, cuya satisfacción se encuentra en objetos parciales. Así, la madre significa aquí la posibilidad de satisfacer estas pulsiones o, más bien, una parte del cuerpo, como el pezón materno cuando satisface el hambre del bebé<sup>142</sup>. Las partes están a merced de la satisfacción, por lo que son objetos contingentes.

---

<sup>141</sup> En Freud, las pulsiones parciales hacen alusión a los estadios más tempranos del devenir sexual del/la niño/a, y se relacionan con la temática del autoerotismo: “se describen una serie de fases pregenitales de la libido, todas las cuales implican un tipo original de «relaciones de objeto». [...] Las pulsiones parciales, cuyo funcionamiento caracteriza el autoerotismo, se denominan parciales en la medida que su satisfacción va ligada, no solo a una zona erógena determinada, sino a lo que la teoría analítica llamará objetos parciales. [...] [estos se definen] esencialmente como capaz de procurar la satisfacción a la pulsión de que se trate. Puede tratarse de una persona, pero no es indispensable que sea así, ya que la satisfacción puede ser especialmente proporcionada por una parte del cuerpo. El acento recae entonces sobre la contingencia del objeto, en tanto que éste está subordinado a la satisfacción” (Laplanche y Pontalis, 2004, pp. 260-261).

<sup>142</sup> “La particularidad del psicoanálisis freudiano es que tematiza la sexualidad en la etapa infantil, algo que comúnmente no se tenía en cuenta, pues lo más común era sostener que la sexualidad es algo que se desarrolla a partir de la pubertad o en la adultez. Así, “al hablar de sexualidad infantil se pretende reconocer la existencia, en esta etapa de la vida, de excitaciones o necesidades genitales precoces, así como también la intervención de otras zonas corporales (zonas erógenas) que buscan el placer (por ejemplo la succión del pulgar) independientemente del ejercicio de una función biológica (la nutrición). Es por esto que el psicoanálisis habla de sexualidad oral, anal, fálica, genital” (Villalobos Vergara, 1999, s/r).

En cambio, en la llamada fase fálica<sup>143</sup>, última etapa y la que consolida el devenir psicosexual, la pulsión ya no es parcial sino genital, en la que el falo se convierte en “organizador del mundo de y para el hombre-padre, en el lugar en el cual el cordón umbilical —primer vínculo con la madre— ha hecho nacer el cuerpo del hombre y de la mujer” (Irigaray, 1980, p. 10).

En la misma línea es que Irigaray señala que el exceso del cuerpo sexuado femenino es el plus de vida que necesita el capital, que constantemente necesita cuerpos en reproducción. Por eso, en la cultura, la relación cuerpo a cuerpo con la madre (en los términos en los que acabamos de ver) está vetada.

Esa realización práctica de lo metafísico tendría su apropiación fundadora en la apropiación del cuerpo de las mujeres por parte del padre o de sus sustitutos. Estaría marcada por su sumisión a un sistema de equivalente general: el nombre propio, que representa el monopolio del poder por parte del padre. De ese calibrado las mujeres recibirían su valor; pasando del estado de naturaleza al de objeto social. Esa transformación del cuerpo de las mujeres en valor de uso y de cambio inaugura un orden simbólico. Pero éste funciona sobre un plus-valor casi puro. [...] El no acceso, para ellas, a lo simbólico funda el orden social. (Irigaray, 2009d [1976], p. 141)

De esta forma, la denuncia de Irigaray apunta a la anulación de la mediación, operada por la ley del padre, en la constitución del orden simbólico. La *figura* del cordón le sirve para explicar cómo el matricidio que funda la cultura se replica en cada nacimiento, en cada devenir sexual, en cada entrada del *infans* al universo simbólico.

Avanzado el texto, Irigaray desliza una de las preguntas directrices, a saber, cómo se representa la vida intrauterina y el cuerpo a cuerpo con la madre en el orden simbólico de nuestra cultura<sup>144</sup>. Las respuestas que encuentra, por supuesto, tienen que ver con formas constitutivamente violentas de ese vínculo, en las que la madre queda por fuera del orden imaginario y simbólico, en la forma de retazos o trozos corporales. Margareth Withford (1989) utiliza el término *déréliction* para referirse a esa forma de abandono en la que queda la mujer

---

<sup>143</sup> “Fase de organización infantil de la libido que sigue a las fases oral y anal y se caracteriza por una unificación de las pulsiones parciales bajo la primacía de los órganos genitales; pero, a diferencia de la organización genital puberal, el niño o la niña no reconocen en esta fase más que un solo órgano genital, el masculino, y la oposición de los sexos equivale a la oposición fálico-castrado. La fase fálica corresponde al momento culminante y a la declinación del complejo de Edipo; en ella predomina el complejo de castración.” (Laplanche y Pontalis, 2004, p. 148).

<sup>144</sup> Esta también es una de las preguntas guía de *Materialismo ensoñado* (2011), la última publicación del filósofo argentino León Rozitchner.

La alternativa a no amenazar el orden simbólico patriarcal es que las mujeres permanezcan, en ausencia de simbolización, en estado de *déréliction*: este término, mucho más fuerte en francés que en inglés, connota, por ejemplo, el estado de abandono de Dios o, en la mitología, el estado de una Ariadna, abandonada en Naxos, dejada sin esperanza, sin ayuda, sin refugio. Las mujeres son abandonadas fuera del orden simbólico, carecen de mediación en lo simbólico para las operaciones de sublimación. Irigaray explica claramente en *Speculum*, utilizando la conferencia de Freud sobre la feminidad como texto ejemplar, porqué la dificultad para las mujeres de realizar las operaciones de sublimación surge precisamente de la relación no simbolizada entre madre e hija. (Whitford, 2002 [1989], p.110)

Como se ha señalado, no sólo en el análisis de Freud, sino también en el de Lacan y su primado del falo, la madre no puede circular en el orden simbólico más que como engendrando la totalidad (el falo) o la negatividad interna que requiere la totalidad para ser total (la niña castrada). Es en ese sentido que, creo, debe entenderse la expropiación de la capacidad de engendrar. La filósofa sostiene que cuando “se censura la estancia *in utero* y cuando el corte con esa primera morada y la primera nodriza permanece sin interpretar, impensado, en su cicatriz” (Irigaray, 1980, p.12), se generan economías caníbales en las que la otredad se absorbe y se cancela el *entre* que permite la subsistencia de dos seres autónomos: “¿pero dónde queda, para nosotras, lo imaginario y lo simbólico de la vida intrauterina y del primer cuerpo a cuerpo con la madre? ¿En qué noche, en qué locura quedan abandonados?” (Irigaray, 1980, p. 11)

Por supuesto, el psicoanálisis ya ha advertido sobre los peligros, sobre el riesgo de fusión, de sueño letal, si la ley del padre no viene a romper ese vínculo, para sustituir la matriz original con la matriz de su lengua. “El apellido y hasta el nombre de pila se deslizan sobre el cuerpo cual revestimientos, piezas de identidad exteriores al cuerpo” (Irigaray, 1980, p.10). En efecto, como muestra Valeria Sonna, la etimología de *pater* y *mater* muestra que tampoco son términos simétricos<sup>145</sup>. De esta forma, el cuerpo de la mujer, en

---

<sup>145</sup> Cito el completo análisis que hace Valeria Sonna sobre este punto: “Los términos griegos para padre, *πάτηρ*, y madre, *μήτηρ*, no son términos simétricos. Mientras que *μήτηρ* designa a la madre física y es indisociable del vínculo biológico que une a una mujer con sus hijos, *πάτηρ* es un término clasificatorio que no designa al “padre” en el sentido personal. Uno de los indicios lingüísticos que según Benveniste evidencia la supremacía del padre sobre la madre es la creación del término latino patria sobre pater: patrius sale exclusivamente del mundo del “padre”, no hay correlativo para la “madre”, no existe \*matrius.

El motivo es, según Benveniste, la situación legal de la madre en el derecho romano que no conoce institución a la que convenga un adjetivo \*matrius. La potestas es exclusivamente patria, según este derecho, no hay ni autoridad ni posesión que pertenezca en propiedad a la madre (véase Benveniste (1983, p. 143 y ss.) Algo similar sucede con los adjetivos que designan potestad en griego. De *πάτηρ* derivan *πατρία* que designa el linaje; *πάτρα* y *πατρίς*, que designaban originalmente al clan familiar y luego pasan a designar a la patria, país o territorio; como también *πατριότης* “del mismo país”. En cambio, no encontramos ningún adjetivo derivado de *μήτηρ* que designe el linaje o la pertenencia, mucho menos un territorio. Para referir a “lo que pertenece a la madre” el término es *μητρόιος*, lo interesante es que este adjetivo no deriva de *μήτηρ*, “madre”, sino de “*μήτρως*”, que significa “tío materno” y, a veces, “abuelo materno”. Los adjetivos

un psicoanálisis a-crítico, es marcado como el abismo que amenaza al orden discursivo, y también como mera extensión. El *objet petit a* lacaniano es puro espacio que recibe la forma, lo que también puede “interpretarse como sumisión de lo real a lo imaginario del sujeto hablante” (Irigaray, 2009c [1977], p. 74).

Por eso, no ha de extrañarnos, la figura de la madre devoradora: “Así, la abertura de la madre o, por qué no, la abertura a la madre, aparecen como la amenaza de contagio, de contaminación, de hundimiento en la enfermedad, en la locura” (Irigaray, 1980, p. 11). Por eso, en la terapia, el psicoanalista se sitúa por detrás, cual madre a la que no hay que volver, pues se trata de “progresar, de avanzar, de salir, olvidándola” (Irigaray, 1980, p. 10). La madre se ha convertido en monstruo devorador por efecto retroactivo del consumo ciego que de ella se hace dentro de su vientre.

#### **a. Hacia un orden simbólico donde circule la madre**

Volver a la pregunta: cómo pensamos, cómo imaginamos, sin censura, la estancia *in útero*. ¿Cómo interpretamos el corte con esa primera morada y esa cicatriz? O, también, ¿cómo pensar la individuación en femenino?

Ahora, la pregunta práctica para el feminismo, tal y como lo ve Irigaray, es cómo construir una socialidad femenina (*les femmes entre-elles*), un símbolo femenino y un contrato social femenino: una relación horizontal *entre* mujeres, para que las mujeres ya no se queden en este estado de abandono [*déréliction*]. Los intentos de hacerlo han revelado la discrepancia entre la idealización de la naturaleza de las mujeres que se encuentra en algunos escritos feministas radicales y las hostilidades y disensiones reales engendradas dentro del propio movimiento de mujeres. Irigaray sugiere que puede ser imposible negociar los problemas planteados por la relación horizontal sin tener en cuenta la relación vertical, esa relación prototípica entre madre e hija. Y puede ser imposible hacer esto último, —colectivamente, en cualquier caso— dentro del orden simbólico actual. (Whitford, 2002 [1989], p. 106)

La necesidad de transformación de la cultura, a la que apuesta Irigaray, demanda, entre otras cosas, la exigencia de una reconstrucción de las genealogías femeninas. En conformidad con el horizonte utópico de la diferencia sexual, lo que está planteando es cómo poner en crisis las matrices de apropiación que disponen las condiciones para la colonización que efectúa el

---

que derivarían de μήτηρ para tal fin, como μήτριος ο μάτριος, no existen. (véase Pierre Chantraine, “Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec”, *Revue des Études Grecques* 59-60, 279-283 (1946), pp. 219-50.” (Sonna, 2022, p. 63).

falogocentrismo . En otras palabras, se trata de averiguar “cuáles son los dispositivos que hacen que la diferencia sexual sea operativa como lugar de enunciación, cuál es la tecnología del yo en el trabajo en la expresión de la diferencia sexual” (Braidotti, 2002 [1989], p. 94)

Habiendo criticado la dialéctica falogocéntrica, donde el uno depende de la negación de la alteridad, Irigaray señala la necesidad de pensar en el *ser dos*. Aquí, es importante preguntarse entonces de qué singularidad está hablando. Para que las mujeres encuentren una mediación, un *entre* que no esté asociado al sistema de valor masculino/neutro ni a los afectos a las que determina el patriarcado (competencia por ser el objeto, maternal devorador, etc.) deben abandonar las relaciones fusionales dado que estas, desde el psicoanálisis, son núcleos de emergencia de las patologías. Por eso, aquí hay que advertir de qué se trata cuando habla del *sexo* como plural: “el imaginario es plural porque está fragmentado, en trozos: «retazos, desechos no recogidos»” (Withford, (2002) [1989], p. 112). En términos de la misma Irigaray:

A este respecto, plantearía otra -y la misma- cuestión: ¿encuentran las mujeres su goce en esa «economía» de lo múltiple? Cuando pregunto acerca de lo que puede pasar en el campo de las mujeres no lo hago en absoluto para eliminar la multiplicidad, porque el placer de las mujeres no tiene lugar sin ésta.

Pero una multiplicidad sin rearticulación de la diferencia de los sexos, ¿no es acaso una multiplicidad que tacha, amputa algo del goce para la mujer? Dicho de otra manera, ¿lo femenino es capaz de llegar hoy a ese deseo, *neutro*, particularmente desde el punto de vista de la diferencia de los sexos? Sin imitar, de nuevo, un deseo masculino. ¿Y la «máquina deseante» no hace acaso las veces, en parte, de la mujer o de lo femenino? ¿No es acaso una especie de metáfora utilizable por los hombres? ¿Particularmente en función de su relación con lo tecnocrático? (Irigaray, 2009e [1977], p. 105)

En este sentido, el *ni una ni dos de ese sexo que no es uno* no es un estado deseable ni encantador de identidad fluida cuando se trata de la relación vertical madre-hija (Withford, (2002) [1989], p. 112). Es, más bien, un síntoma patológico de una relación inarticulada. Si no se reestructura y rearticula ese campo de subjetivación que es el imaginario, es difícil que haya una cultura de al menos dos sujetos, cada uno con sus mundos, historias, genealogías. En este sentido, si acaso cabe una tarea para las mujeres, es construir una identidad distinta a la que corresponde a la función materna. Por eso se trata de pensar cómo sería un orden simbólico donde se pueda reactualizar la dimensión subversiva de la relación madre-hija, y la que se da entre mujeres (Fuster y Birulés, 2010, p. 24). Hay ahí, sedimentada, una sabiduría que no tiene porqué descartarse.

En otras palabras, hace falta una suerte de reconstitución y reeducación de los afectos, ya que, en el orden simbólico actual, la socialización entre mujeres está atravesado por la cruel pedagogía a la que la somete el patriarcado. La rivalidad entre mujeres por disputarse el ser objeto de intercambio, o por ocupar el lugar de la madre (que es solo uno) y el consecuente odio a la madre, la envidia y la crueldad, son aspectos característicos cuando las relaciones no están mediadas. Las operaciones de sublimación necesitan de mediaciones (Withford, 1991)

La filósofa y feminista italiana Luisa Muraro, quien considera que las genealogías femeninas constituyen «el mejor fruto» del magisterio de Irigaray, es una de las continuadoras de esta línea en los años ochenta. Efectivamente, en Italia, la obra de Irigaray tuvo un especial público, “fértil y receptivo”:

A través de los lazos tradicionales entre el movimiento de las mujeres y la política de la izquierda organizada, las adaptaciones italianas de Irigaray, especialmente la de Muraro y Cavarero, produjeron una versión sumamente politizada de la diferencia sexual en términos de una alianza social y simbólica de las mujeres<sup>146</sup>. (Braidotti, 2015c [1993], p. 140)

El énfasis que muy brevemente me interesa recoger aquí —pues el tema daría pie a otra investigación<sup>147</sup>— es la necesidad que reconoce Muraro de poner en crisis el orden discursivo que legitima el régimen hipermetaforizado de la cultura falogocéntrica. Si la máquina procesadora de subjetividad funciona prescindiendo de la mediación madre-hija, y por lo tanto, relegando ese imaginario al vacío inconmensurable de una materialidad

---

<sup>146</sup> Mirizzio comenta lo siguiente: “La labor deconstruccionista de Irigaray viene, en efecto, a acentuar una fractura ya presente en el feminismo italiano, desde los años sesenta, entre una corriente de pensamiento - ligada al Mld (Movimento di liberazione delle donne) y a la Udi (Unione donne italiane)- que aboga por una reformulación del ordenamiento jurídico y constitucional a favor de la igualdad, y otra - ligada al grupo DEMAU [Abreviación de "Demistificazione dell'autoritarismo patriarcale" (cfr. Libreria delle donne di Milano, 1987, p. 25) y al grupo *Rivolta femminile* (al cual pertenece C. Lonzi)- que, influida por las tesis de los grupos franceses (en particular por el colectivo *Psychoanalyse et Po*) y por la experiencia de los grupos de autoconciencia norteamericanos, postula la necesidad de crear una identidad propia que contemple a la mujer como sujeto pensante y autónomo, fuente de reflexiones no sólo sobre sí misma, sino también sobre la historia y la sociedad en general” (Mirizzio, Annalisa, 2006, pp. 205-206).

<sup>147</sup> Muraro se acerca al feminismo y los grupos de autoconciencia a partir de la década del setenta de la mano de Lia Cigarini, autora junto a Gabriella Pellegrini, de los primeros manifiestos del feminismo italiano. De esas experiencias nace el libro *No creas tener derechos* (1991) publicado por la Librería de Mujeres de Milán, alrededor del cual existían una serie de experiencias militantes, ligadas a los grupos de autoconciencia y de la comunidad filosófica que se conformó allí. En 1991 Muraro publica *El orden simbólico de la madre*, obra inspirada en los trabajos de Irigaray, que ha generado diversas interpretaciones, algunas de las cuales han colaborado, de alguna manera, a pensar esta relación al margen del conflicto, o como un reforzamiento de lo “materno” como condición de lo femenino. Al respecto, ella reconoce no haberse explicado del todo bien allí (Muraro, 2014), aunque esta última interpretación, como se deja inferir a partir de esta investigación, es bastante lejana de lo que propone Irigaray, y la propia Muraro, sobre este punto.

opaca e inerte, parte de la tarea que le cabe al feminismo tiene que ver con transformar esta relación, pues el mundo debe recobrar su capacidad para *tocar* la materia no semiótica, para poder significarla sin fetichizarla. Este es uno de los objetivos del ensayo *Maglia o uncinetto. Racconto lingüístico-político sulla inimiciza tra metáfora e metonimia* (1980), donde politiza la relación metonimia-metáfora (Drucaroff, 2016, p. 157). Aquí, ella sostiene que “es el lenguaje mismo que tiene la capacidad de transformarse en cuerpo” (Muraro, 2014, p. 7), ya que la expresión por medio de la palabra está ligada al cuerpo, lo expresa. En todas las lenguas hay algo que toma la forma del cuerpo vivo, en especial, el ritmo. Esto nos recuerda la importancia de la gramática de la enunciación de Irigaray, lo que en conjunción con lo que dice Muraro, conformarían una estrategia para desactivar la fetichización a la que puede ser dirigida el lenguaje cuando nombra el mundo, dando cuenta de la impronta política y ética en la que se insertan sus reflexiones:

El régimen hípermetafórico sería por lo tanto una clave para entender la neurosis de la que habla el psicoanálisis, la alienación y el fetichismo mercantil que descubre Marx. Una cultura que no puede concebirse en su relación con lo no-semiótico produce humanos huérfanos, sumergidos en la angustia, extrañados frente a su propia existencia. Estamos en “el orfanato de la razón”, en la desazón, la ajenidad con un mundo en el que no obstante hay que vivir, y con nuestros prójimos, de quienes no obstante dependemos. Ajenidad incluso con los productos que fabricamos, la riqueza que somos capaces de crear para subsistir. El reino de la mercancía, esa metáfora alienante instituida por el concepto de valor que sustituye, abstrae, deshumaniza el trabajo y sustenta al capital, no se puede concebir sino en un régimen hípermetafórico. (Drucaroff, 2016, p. 172)

Es político el acto de reconstruir el orden simbólico porque intentaría una vía donde los sujetos sexuados en femenino no se pongan en posición de objeto. Creo que todos los intentos que van encaminados a hacer claudicar el régimen hípermetafórico que sostiene al capital y la forma de explotación de los cuerpos son necesarios y urgentes, en un mundo en el que el valor gira en torno a un solo significante y la economía es concebida en su cara más abstracta y racional. Al ser Irigaray una autora del intercambio, creo que abre la puerta a pensar otra economía, en el ámbito de los afectos y en el del capital. Pues los intercambios de la economía abstracta echan su raíz en el corte de las subjetividades con la materialidad de los cuerpos sensibles. En este sentido, “la posibilidad de una cultura de dos sujetos no sometidos el uno al otro no tiene que ver con mantener una buena o mala relación con la propia madre, sino con inscribir esta relación en las formas de la vida social, del lenguaje, así como en el ámbito jurídico” (Fuster y Birulés, 2010, p. 25). Así, el cuerpo a cuerpo con la madre en clave ética y política habilita la reestructuración

horizontal y vertical de los vínculos medidos no en su ámbito cuantitativo, sino cualitativo.

## Conclusiones

La hipótesis que he desplegado al inicio de esta investigación es que la filosofía de Luce Irigaray ofrece algunas de las claves de inteligibilidad fundamentales del pensamiento contemporáneo para comprender el problema de la subjetividad, en el contexto de una cultura en que se produce significación alrededor de la mismidad y la identidad como valores dominantes, y que relega la diferencia a un lugar de inferioridad. En correspondencia con esto, sostuve que esta comprensión requiere abordar los modos de producción de personas (Drucaroff, 2016) o los procesos de subjetivación del cual emergen los sujetos como efectos de ciertos mecanismos específicos. En nuestros actuales sistemas socioeconómicos y políticos, esos mecanismos o tecnologías del yo están diseñados en virtud de una cultura patriarcal cuya lógica es el falogocentrismo, como demuestra la autora a partir de sus primeros trabajos.

En este sentido, un primer elemento a destacar es cómo Irigaray explica esta lógica con las herramientas que le proporciona la filosofía, la lingüística y el psicoanálisis, un cruce interdisciplinar que le ofrece una capacidad heurística excepcional. Esta intersección es habilitada, en primer lugar, por la asunción del supuesto de que *el lenguaje es la matriz constitutiva de la subjetividad*, y que hay toda una *economía que acompaña estos procesos de constitución*, es decir, un flujo de intercambios, de producción y reproducción. Así, he dado cuenta de cómo, *en sus* primeros escritos, ella desentraña *las gramáticas involucradas en la generación de la comunicación y la generación de la facultad deseante*, a partir de la más temprana infancia, como procesos complementarios. A su vez, y como cuestión fundamental, ella demuestra que el devenir sexuado de los sujetos está estrechamente ligado a estas gramáticas y, por lo tanto, nunca son neutras.

La lógica que opera en los procesos de adquisición del lenguaje, fundamentales para que los seres humanos transiten de su individualidad al ámbito colectivo del orden simbólico, es objeto de un análisis crítico por parte de Irigaray, quien la describe como una economía fálica o de la castración, es decir, “la lógica del o bien... o bien...[...] en la que el valor es adherido a un objeto y su falta es percibida como disvalor” (Shutte, 1990). Para que esta lógica se instale, reproduzca y consolide como predominante en toda una cultura, hace falta que los mecanismos involucrados en el devenir subjetivo comprometan hasta lo más profundo la existencia de los sujetos. Es por eso por lo que, para ella, resulta decisivo el desentrañar cómo opera a nivel discursivo y sexual, puesto que la constitución

del imaginario colectivo y de la energía que se invierte en sostener la representación de la realidad en estos términos da cuenta de porqué es tan eficaz y persistente, a pesar de ser histórica y contingente. En otras palabras, se trata de que hay una forma de sexuación predominante, la masculina, que detenta el valor y el poder de crear significación, y una forma declinada de esa posición masculina, la femenina, que se encuentra en una relación de carencia y falta. En la explicación que da Irigaray, esta lógica no es necesaria ni perpetua, sino histórica y, por lo tanto, transformable.

En esa línea, una tesis fuerte de sus primeros trabajos, que estará presente a lo largo de toda su obra, es el descubrimiento que no hay un lenguaje neutral ni universal, dado que, a diferencia de las posiciones estructuralistas y lingüísticas clásicas, cuyo objeto de estudio son los enunciados, ella concibe al lenguaje como un campo de enunciación. Mientras que *les énoncés* designan mensajes ya producidos, acabados, como muertos, *l'énonciation*, en cambio, designa el habla en proceso de producción, su generación viva, actual, aún no estabilizada. En efecto, a partir de la idea de que “un discurso puede envenenar, rodear, cercar, aprisionar o liberar, curar, alimentar, fertilizar” (Irigaray, 1985d, p. 13), sostiene que el lenguaje rara vez es neutral. En ese sentido, toda construcción teórica que pretenda ser objetiva basándose en la pretensión de neutralidad y universalidad es criticable, sobre la base de que descansa en una ficción. La primera y más enraizada ficción que caracteriza nuestra tradición de pensamiento es el carácter asexuado del discurso, o lo que ella va a identificar como la *indiferencia sexual* de occidente.

En este punto, se puede identificar la necesidad de Irigaray de realizar una crítica al discurso científico y a lo que ella considera “el discurso de los discursos”, la filosofía. Ambos tienen en común la pretensión de erigirse en independencia del mundo pre-dado o pre-científico, construyendo un lenguaje supuestamente capaz de descubrir, articular y transmitir la verdad. La metafísica, es decir, la disciplina que organiza las realidades materiales o inmediatamente sensibles a través de una lógica que las separa de su primera naturaleza, marca el nacimiento de la filosofía, que se dota a sí misma de un logos que obedece a los principios de autoidentidad y de no contradicción, distinguiéndolo de un simple lenguaje empírico. Para la autora, sin embargo, cualquier teoría que hable de la realidad sin examinar las determinaciones sexuadas del lenguaje que utiliza para ello, reposa, irremediabilmente, en una ficción de neutralidad.

Ahora bien, ¿cómo son posibles las ficciones? ¿qué las sostiene? Esta pregunta, central en las elaboraciones irigarianas, me parece que va de la mano de otra fundamental, elaborada por la escritora y feminista Marcelle Marini, contemporánea a Irigaray: “¿Qué tiene que haber ocurrido, en nuestra historia cultural, para que solo un sexo haya sido elegido para acceder al nivel de significante de la sexuación, ascendiendo a ser «símbolo de la unidad-sexo», de la sexuación, del deseo y del poder mismo de simbolizar?” (Marini, 1989, p. 83). La conjunción de ambas preguntas explica, a mi modo de ver, porqué Irigaray está tan interesada en realizar una crítica al discurso filosófico y al canon que lo caracteriza. Ella considera que hay una complicidad fundamental entre este último y la forma en que, cultural e históricamente, se han establecido los “equivalentes generales” que hablan de la realidad bajo el principio de la unidad de la experiencia. Es evidente, como reconoce Withford (1991) que la organización del mundo, ya sea lingüística, social o individual, es posible gracias a la suspensión del *continuum* indiferenciado a través de un conjunto de categorías que permiten comprender el mundo. La necesidad del lenguaje, en otras palabras, es incuestionable y es imposible renunciar a él. El problema está en que la mecánica que permite la categorización de la realidad deja por fuera aquello que no cabe en la unidad de la experiencia. Esto, que es por definición incomprensible, también es residual y amenazante de la estabilidad que otorga la comprensión. Lo que identifica Irigaray es que el lugar de lo extraño amenazante ha sido asignado históricamente a lo femenino.

Con la intención de develar los fundamentos pasionales de la razón, ella se dirige al mito de la caverna y los fragmentos del Timeo de Platón, así como al análisis de la Orestíada y de Antígona, considerando que el imaginario colectivo sigue funcionando según el esquema de las mitologías y las tragedias griegas. Lo que encuentra allí es que detrás de las construcciones teóricas que intentan explicar el mundo, late también una inquietud irresoluble por lo extraño, un miedo al enigma que vence la capacidad de admiración y sorpresa propio de lo humano. De ahí que el logos pareciera estar atravesado por estructuras defensivas que se han sedimentado en el imaginario colectivo, de modo que se exhiben como necesarias, ahistóricas e invariables. En este sentido, ella encuentra aquí una clave para comprender cómo se sostienen las ficciones.

El padre, el sujeto universal, el falo como patrón de valor son las mediaciones teóricas y simbólicas que se exhiben bajo el manto de la falsa neutralidad. Al estudiar los procesos de subjetivación desde la matriz psicoanalítica y lingüística en la infancia, Irigaray puede

delimitar el ámbito en que se constituye el imaginario y comprender donde residen los recursos fantaseados de los sujetos. La afirmación de que el modelo de igualdad que asume el sexo femenino como una copia degradada del modelo masculino, tiende a duplicarse a un nivel imaginario, es decir, prerreflexivo, ayuda a explicar porqué este rasgo se ha vuelto estructural y difícilmente derrocable. Nuestro marco lingüístico compartido está compuesto, en gran medida, por la insistencia y repetición de esta operatoria.

Estos desarrollos abren vías de reflexión importantes para pensar la cuestión de la alteridad. Tematizando la dialéctica especular en los procesos de subjetivación, Irigaray da cuenta de este necesario momento estructurante en la génesis del yo, de la experiencia de mismidad y singularidad que constituye a todo sujeto. Como se ha señalado, la alienación está presente como un intervalo fundamental en el devenir sujeto, ya que es a “través de la creación de una brecha necesaria entre la inmediatez vivida de la percepción/sensación, y la reflexión mediada o la auto-distancia” (Grosz, 1990, p. 132) como se va configurando el yo. El sujeto que se toma a sí mismo como su propio objeto está fundamentalmente dividido, como sujeto y como objeto. De esta forma, el yo o ego sería una suerte de equilibrio necesario entre los modos de identificación y las fantasías que estos sí o sí comportan. Este intercambio implica que el yo sea capaz de generar mecanismos que lo defiendan de sí mismo para evitar situarse desmesuradamente como objeto de sí en el proceso de identificación.

Sin embargo, en el contexto de una lógica falogocéntrica, la asunción de la propia singularidad del sexo que predomina implica la perversión de este proceso, pues esta dialéctica tiene un carácter social. La autopercepción de la unidad del yo depende de un índice externo, que primariamente serán las figuras parentales, pero que con posterioridad corresponde a la trama discursiva en las que se desenvuelven las relaciones intersubjetivas. Así, uno de los temas centrales de *Speculum* (1974) es que el proceso de autorreflexión que sustenta al sujeto masculino implica el sacrificio del cuerpo femenino como un recurso ocultado.

Por otra parte, los desarrollos de Irigaray en torno a la explicación de las psicopatologías y la importancia de crear marcos teóricos adecuados para tratarlas permiten dilucidar la comprensión del malestar psíquico a nivel individual y colectivo, en virtud de la particularidad de los sujetos y, en especial, de las consecuencias indeseadas que se siguen de los procesos de sexuación en el contexto de una cultura patriarcal. Ella considera que

las patologías se refieren justamente al hecho de que un sujeto se posicione y se fije en un lugar de enunciación enquistado, esclerosado: “nuestra psique —propone— es como un suelo para el cultivo de mensajes. Producirá continuamente si la cultivamos para no dejar de crear. Si no crea nuevas formas, si no se manifiesta de una manera nueva, esta psique está enferma, cadaverizada, fosilizada” (Irigaray y Droit, 1985). De esta manera, la naturaleza fija de las fantasías, que desembocan en diversas patologías, sólo puede ser trascendida a través de un encuentro con la *parole de l'autre*, en la medida en que esta destraba, por la inauguración de nuevos caminos, los flujos del inconsciente.

Como se ha mostrado, ya desde sus primeros trabajos, Irigaray muestra la posibilidad de transformación de este aspecto de la cultura, lo que va a complementar el aparato crítico de su pensamiento con el horizonte constructivo de su proyecto. Al concebir que el lenguaje se basa en una interacción fluida entre el cuerpo y el imaginario, las formas en que los sesgos son incorporados en las actividades diarias concretas pueden abrirse paso hacia nuevas posibilidades, en que estos sean puesto en suspenso y, por la insistencia de la repetición de este gesto, transformar la cultura.

En este sentido, el giro hacia las gramáticas de la enunciación es un marco teórico que resuena con varias propuestas contemporáneas ligadas a la teoría feminista, como la cuestión de las epistemologías situadas (Haraway), el lugar de enunciación (Djamila Riberiro), el multilingüismo y la lengua salvaje (Anzaldúa), el *feminist standpoint* (Patricia Hills Collins) o la pregunta de si acaso puede hablar el sujeto subalterno (Gayatri Chakravorty Spivak). Por ejemplo, en la línea de lo trabajado por Irigaray, podemos ubicar los desarrollos de la autora brasileña Djamila Ribeiro en *Lugar de enunciación* (2020), quien sostiene que sus reflexiones parten de una noción de discurso considerado como un “sistema que estructura un determinado imaginario social” (p. 74), donde se decide el locus de poder y control. Identificar y diseñar estrategias para subvertirlo significa generar recursos para suspender los lugares de autoridad que se desprenden de este imaginario. Este punto me parece fundamental, como señala ella en su lectura de Collins, pues sería necesario entender las “categorías de raza, género, clase y sexualidad como elementos de la estructura social que emergen como dispositivos fundamentales que favorecen las desigualdades y crean grupos, en vez de proyectar dichas categorías como descriptivas de la realidad aplicadas a los individuos” (Ribeiro, 2020, p. 83)

A través de la temática del *entre* y de la exploración de la metáfora como transporte de sentido, Irigaray muestra que es el mismo lenguaje el que está dotado de la potencialidad

para romper sus propias fijaciones. Por lo tanto, aun cuando muestra que la ficción de neutralidad persistente en nuestra tradición se debe a una hipermetaforización de la realidad, y a la fijación de ciertos sentidos como si se tratara de verdades eternas, propone que la operación metafórica es capaz de reensamblar y rearticular una pluralidad de relaciones. La metaforicidad sexual falomórfica de la racionalidad occidental debe y puede desactivarse, a través de las herramientas que permitan “alentar la irrupción experimental de un logos alternativo que busque consciente o inconscientemente un lenguaje no fálico” (Drucaroff, 2015, p. 152).

Para ello, Irigaray busca las vías para poder intervenir en el orden simbólico y material falogocéntrico, y recombinar aquello que separó el poder patriarcal. Esto requiere la producción de nuevos sujetos deseantes, así como una intervención en el imaginario colectivo que implica, a su vez, una reconceptualización de la materia sensible. Si el costo de la instalación de un imaginario neutro y universal es el cuerpo colonizable de la mujer, la expropiación de su capacidad re-productiva, la denegación de su subjetividad y la desactivación del carácter dinámico y activo que tiene la materia es preciso construir caminos que reestablezcan su estatus, que la saquen del lugar inerte al que ha sido relegada. La reconstrucción del vetado vínculo hija-madre apunta a esta tarea, pues en el orden simbólico del sujeto masculino la ley del padre no permite la circulación de la madre más que como cuerpo reproductor y objeto de intercambio. En la teoría psicoanalítica “este recorrido no ha sido teorizado ni imaginado, salvo en sus síntomas patológicos” (Buzzatti, 2002, p. 359). Más bien, ha sido relegado y clausurado en la noche de lo pre-objetal y lo fusional del que ninguna singularidad puede emerger.

La necesidad de plantear una subjetividad femenina que no se agote en la función materna que se le ha asignado tradicionalmente es un corolario de la puesta en crisis del sistema patriarcal y falogocéntrico. La paradójica articulación de agencia y praxis políticas en los contextos en que la subjetividad se encuentra predeterminada por mecanismos que les preceden y exceden, es un desafío que se plantea Irigaray porque en su resolución se juega la resistencia a la colonización de los cuerpos y la violencia que la acompaña. Una vía para ello es reconstruir las genealogías femeninas, pues como explica la autora, la cultura se basa no en un parricidio primordial, como sostiene Freud en *Tótem y Tabú* (1913), sino en un matricidio caracterizado por el corte que establece la ley del padre en la filiación femenina. Así, propone reivindicar y rearticular la relación entre abuelas, madres e hijas mediante una práctica genealógica que no sólo se actualice en la vida singular y colectiva

de las personas, sino como un eje para leer la historia del pensamiento. A diferencia de las genealogías masculinas “que remiten sólo a tumbas blanqueadas (Nietzsche). Y las tumbas blanquean la escena del parricidio” (Femenías, 2000, p. 23), las genealogías femeninas justamente buscan evitar la repetición de la escena del parricidio y subvertir lo denunciado ya en el *Segundo Sexo* por Simone de Beauvoir (1949), el hecho de que “el sexo que engendra muere sin dejar genealogía” (Femenías, 2010, p. 25).

Creo también que la reflexión en torno a la agencia política de los sujetos puede ser potenciada y enriquecida en consonancia con sus desarrollos en torno a la mimesis, en la clave de lectura que he presentado aquí, y los trabajos sobre la performatividad de Judith Butler (1990).

Junto a esto, el concepto de subjetividad que propone la autora bajo una triple dialéctica, es una propuesta novedosa que permite pensar la transformación de la cultura de un solo sujeto a una de al menos dos sujetos, para que la intersubjetividad, que según Irigaray es imposible en el contexto de la cultura falocéntrica, tenga lugar por fin. En la triple dialéctica, el trabajo del negativo no pretende dirigirse hacia la *Aufhebung* hegeliana (la síntesis de los opuestos), sino hacia la conservación de la tensión de los polos en un dinamismo constante. Irigaray dice que la sumisión a lo negativo es lo que permite garantizar coherencia y unidad a la subjetividad, a través del constante cuestionamiento de aquello o aquel que creo que soy yo, mí y mío.

Esta es la forma más genuina en que operaría la diferencia, y a partir de allí puede ser devuelta al estatus ontológico y encarnado que le corresponde, sin subsumirse a la tiranía de lo mismo. Se trata de usar lo negativo “para volver a la diferencia entre mí y el mundo, entre mí y lo otro, y así asegurar mi propia singularidad como lugar a partir del cual se origina mi certeza y mi verdad” (Irigaray, 2021, p. 19). La triple dialéctica es también necesaria para el quehacer entre mujeres, donde se ponga en juego la rearticulación madre-hija (verticalidad) y el *entre* mujeres (horizontalidad), al margen de la educación afectiva propia del falocentrismo, que imprime la competencia y la envidia como formas de vinculación

En este sentido, el “al menos dos” significa que, para concebir la multiplicidad de los cuerpos y la apertura de la sexualidad más allá de la heteronormatividad, es preciso romper con la regla proporcionada hasta ahora de una única sexualidad. Para tener *más de dos sexos*, al menos tiene que haber dos (Jones, 2011, p. 236). También significa que, para no diluir la singularidad de las subjetividades en la fusión cuantitativa de la

multiplicidad sin articulación y mantener intacto el *entre*, es preciso que existan “al menos dos” subjetividades en relación. Si lo que se busca es prescindir realmente de la ficción de que el mundo puede ser capturado a través de un sistema de ideales reificados, es preciso activar el lenguaje en sus posibilidades de intercambio y respuesta al otro, encarnado en cuerpos sensuales que puedan sublimarse en el espacio de la conceptualización, sin abandonar la raíz corporal que delimita la individualidad de cada cual.

Por último, hay que señalar la influencia de Irigaray en las actuales perspectivas feministas materialistas, que se inspiran en sus desarrollos de la diferencia sexual y la reactualización de la raíz corporal de los sujetos cognoscentes. La crítica al falogocentrismo y la atribución del valor universal al sujeto masculino es clave en este sentido (Nardini, 2014), ya que colabora a dilucidar cómo se materializa la teorización, qué ilusiones epistemológicas están en juego, y cómo se pueden pensar vías alternativas a las posiciones dualistas e incorpóreas de los sujetos. El nomadismo feminista de Rosi Braidotti (2005), el conocimiento a escala onto-epistemológica de Karen Barad (2003), el materialismo de Van der Tuin y Dolphijn (2010), son sólo ejemplos de estas posiciones. Al poner en crisis la polaridad inmanencia-trascendencia, proponer un concepto de sexualidad como autodiferenciación y enfatizar la relacionalidad como un rasgo constitutivo de la subjetividad, el pensamiento de Irigaray ofrece las bases para pensar un concepto de subjetividad cuya importancia ético-política es evidente: el horizonte de transformación que se vislumbra bajo esta perspectiva se basa en que la realidad se conceptualiza de un modo intra-activo según el cual, los conocimientos del mundo, más que pensarse para “representar” o “ilustrar” objetivamente la realidad, se producen y contribuyen a engendrar procesos materiales y simbólicos de cambio.

En la línea de estas reflexiones, el pensamiento irigariano puede aportar importantes elementos en la elaboración de una crítica seria al capitalismo, la financiarización de la vida cotidiana y la extensión y feminización de la deuda (Gago y Cavallero, 2019). Estoy de acuerdo con Withford (1989, 1991) quien considera a Irigaray fundamentalmente como una teórica del valor y del intercambio. Por una parte, hay una necesidad actual de explorar formas de reflexión que aborden la problemática de la sustracción de las resistencias singulares de la espectacularización de los circuitos mercantiles, actualizando las demandas de transformación que los movimientos feministas han impulsado en las últimas décadas. El pensamiento de Irigaray ofrece una clave de interpretación profunda

al tener en cuenta que la “celebración” de la diferencia en sí misma no es suficiente, sino que debe ser pensada en relación con las dinámicas capitalistas contemporáneas que han hecho de la transgresión y la diferencia una norma (López Gil, 2013). Por otra parte, al trabajar en torno a un concepto de economía influenciado por el psicoanálisis y la importancia de los intercambios comunicativos en la conformación de la subjetividad, los análisis de Irigaray pueden aportar novedosas perspectivas sobre cómo el capitalismo canaliza la inversión de energía libidinal en la explotación de los cuerpos sexuados en femenino, y plantear alternativas que resistan la colonización de la materia. La potencia de la lectura irigarayana sobre el mercado, el intercambio basado en la circulación del cuerpo femenino, la constitución de la familia, la acumulación (Irigaray, 2009 [1977]) y lo que, en palabras de Nancy Fraser se denomina la morada oculta del capital (2014) queda aún por explorar. Así también, creo que su punto de vista puede ser complementado con la crítica de Silvia Federici (2010) al amor romántico como forma de trabajo no pago. Estas últimas cuestiones son las que me interesan seguir explorando en los próximos proyectos de investigación que ya me encuentro planificando, cuyo objetivo, entre otros, es desactivar la interpretación propia de la década de los setenta, en que su pensamiento es leído en oposición a los feminismos materialistas. Creo que los textos de Irigaray pueden aportar valiosas y aún no tan trabajadas vías de reflexión en torno a estas cuestiones.

## Bibliografía

### Obras de Luce Irigaray (ordenadas por año de publicación)

(1985a [1966]). Communications linguistique et spéculaire, en *Parler n'est jamais neutre*. Les éditions de minuit, 15-34

(2012 [1966]). Communications linguistique et spéculaire en *Cahiers por Analyse*.  
<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol03/cpa3.3.irigaray.html>

(1985b [1967]). Approche d'une grammaire de l'énonciation de l'hystérique et de l'obsessionnel, en *Parler n'est jamais neutre*. Les éditions de minuit, 55-68

(1969). L'enoncé en analyse. *Langages*, 111-122.  
[https://www.persee.fr/doc/lgge\\_0458-726x\\_1969\\_num\\_4\\_13\\_2512](https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1969_num_4_13_2512)

(1985c [1970]). Le sexe fait comme signe, en *Parler n'est jamais neutre*. Les éditions de minuit, 170-186

(1974). *Speculum. De l'autre femme*. Les éditions de minuit.

(1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Les éditions de minuit.

(1978). *Speculum: espéculo de la otra mujer*. Saltés

(1980). El cuerpo a cuerpo con la madre, en *El cuerpo a cuerpo con la madre; el otro género de la naturaleza; otro modo de sentir*. La Sal. Edicions de les dones, 5-17

(1985d). Introduction, en *Parler n'est jamais neutre*. Les éditions de minuit, 7-14

(1985e [1980]) El otro género de la naturaleza, en *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. La Sal, 19-34

(1985f [1977]). *This Sex Which Is Not One*. Cornell University Press.

(2002 [1989]). The gesture in psychoanalysis, en T. B. ed., *Between Feminism and Psychoanalysis* (págs. 107-127). Taylor & Francis e-Library.

(1992a). *J'aime toi*. Grasset y Fasquelle.

(1992b). *Yo, tú, nosotras*. Cátedra.

(1993). *Sexes and Genealogies*. Columbia University Press.

(1994). *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. La flor.

(1998). *Ser Dos*. Paidós.

- (2007 [1974]). *Espéculo de la otra mujer*. Akal.
- (2008). Introducción, en *Luce Irigaray: Teaching*. Edited by Luce Irigaray with Mary Green. Continuum, ix-xi
- (2009 [1977]). *Ese sexo que no es uno*. Akal.
- (2009a [1974]). Ese sexo que no es uno, en *Ese sexo que no es uno*. Akal, 17-24
- (2009b [1975]). Poder del discurso, subordinación de lo femenino, en *Ese sexo que no es uno*. Akal, 51-63
- (2009c [1975]). *Cossi fan tutti*, en *Ese sexo que no es uno*. Akal, 65-78
- (2009d [1976]). "El mercado de las mujeres", en *Ese sexo que no es uno*. Barcelona: Akal.
- (2009e [1977]). VII. *Cuestiones*, en *Ese sexo que no es uno*. Akal, 89-125
- (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Elago.
- (2021) La incerteza de la conciencia, en DUODA *Estudis de la Diferència Sexual*, 60, 16-24 <https://raco.cat/index.php/DUODA/article/view/386721>

### Entrevistas a Luce Irigaray

Las entrevistas han sido citadas en el texto con el apellido de la autora y el/la entrevistador/a, el año de publicación y la página (Irigaray y Howie, 2008, p. 75)

- (1979) Freud no se equivocó, pero la mujer es diferente, entrevista por Adelaida Blásquez y Ramón Chao, en *Triunfo*, 42-44.  
<https://gredos.usal.es/handle/10366/52444?locale-attribute=fr>
- (1985). Luce Irigaray et la différence des sexes. Propos recueillis par Roger-Pol Droit, en *Le Monde*.  
[https://www.lemonde.fr/archives/article/1985/06/07/luce-irigaray-et-la-difference-des-sexes\\_2755498\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1985/06/07/luce-irigaray-et-la-difference-des-sexes_2755498_1819218.html)
- (1995). "Je—Luce Irigaray": A Meeting with Luce Irigaray. Hirsh, Elizabeth y Olson, Gary. *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, 10, 93-114.
- (1999). «De Speculum a Entre Oriente y Occidente. Luce Irigaray, 25 años de filosofía feminista de la diferencia», entrevista por Juan de Ávila, en *Revista Triple Jornada*.  
<https://www.jornada.com.mx/1999/08/02/irigaray.htm>
- (2007). Interview with Luce Irigaray, en G. Howie, S. Gillis y R. Munford, *Third Wave Feminism*. Palgrave Macmillan, 283-291

(2008). Thinking Life as Relation. Conversations with Stephen Pluháček and Heidi Bostic, en L. Irigaray (ed.) *Conversations*. Continuum, 1-21

(2008). Becoming Woman, each one and together. Conversations between Luce Irigaray y Gillian Howie, en L. Irigaray (ed.) *Conversation*. Continuum, 73-83

Irigaray, Luce, (2020). « Étrangère à quoi? Ou à qui? », interview with Marie-Dominique Garnier, *Chimères*, 21-35.

## Referencias bibliográficas

Abensour, Miguel (2009). Utopía: ¿Futuro y/o Alteridad? *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (46), 15-32. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/96741>

Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM.

Alemán, Jorge (18 de junio de 2015). Capitalismo sin padre. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-275130-2015-06-18.html>

Althusser, Louis (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Nueva Visión.

Amorós, Celia (2000). Presentación (que intenta ser un esbozo del status questionis, en C. A. (editora), *Feminismo y Filosofía*. Síntesis, 9-107

Agra Romero, María Xosé (2017). Del sexo y del género: epistemología y política. 1616: *Anuario de Literatura Comparada*, 7 (2017), 87-106  
[https://revistas.usal.es/dos/index.php/1616\\_Anuario\\_Literatura\\_Comp/article/view/18575](https://revistas.usal.es/dos/index.php/1616_Anuario_Literatura_Comp/article/view/18575)

Amouretti, Marie-Claire; Ruzé, Françoise (2003). *El mundo griego antiguo*. Akal

Beauvoir, Simone de (2015). *El segundo sexo*. Cátedra.

Benveniste, Émile (1983) *El vocabulario de las instituciones europeas*. Taurus

Berger, Anne Emmanuelle (2015). Los fines de un idioma o la “diferencia sexual”. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El colegio de México* (1), 6-31.  
<https://estudiosdegenero.colmex.mx/index.php/eg/article/view/15>

Bianchi, Emanuela (2014). The Physics of Sexual Difference in Aristotle and Irigaray, en *The Feminine Symptom. The aleatory matter in the aristotelian cosmos*. Fordham University Press, 114-140.

Bianchi, Emanuela (2022) *La naturaleza en disputa. Pýsis y eros en el pensamiento antiguo*. Instituto de Filosofía PUCV. Hueders.

Birulés, Fina (2011). Introducción. Notas sobre tradición y pensamiento filosófico femenino, en *Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*. Instituto de la mujer

\_\_\_\_\_ (2016). Poética y política. Françoise Collin interroga a los maestros. *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 68, pp. 235-247.

Bisset, Emmanuel (2013). Ontología política. Esbozo de una pregunta. *Nombres*, 27, 121-136

Blondel, Josep (2001). *Les Ombres de la caverne*. Ellipses.

Boulard, Stéphanie, Gueorguieva, Elitza, Samoyault, Tiphayne, y Ruffel, Lionel (2019). L’Invention de Vincennes en trois épisodes. *Contemporary French and Francophone*, 23, 225-242. <https://doi.org/10.1080/17409292.2019.1674489>

Bouveresse, Jaques, y Olimpo, José (1990). Frege crítico de Kant. *Estudios de Filosofía*(1),83-98.  
[https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/article/view/339722](https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/339722)

Braidotti, Rosi (1991a). *Patterns of dissonance*. Routledge.

\_\_\_\_\_ (1991b). Teorías de los estudios sobre la mujer: Algunas experiencias contemporáneas en Europa. *Historia y Fuente Oral*, N°. 6, *Otras Miradas*, 3-17.

\_\_\_\_\_ (2002 [1989]). The politics of ontological difference, en T. B. ed., *Between Feminism and Psychoanalysis*. Taylor & Francis e-Library, 89-105

\_\_\_\_\_ (2005). *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Akal.

\_\_\_\_\_ (2015a [1991]). El sujeto en el feminismo, en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa, 9-31

\_\_\_\_\_ (2015b [1992]). Sobre el sujeto feminista femenino o desde el “sí mismo-mujer” hasta “el otro mujer”, en *Feminismo, Diferencia sexual y subjetividad nómada* (págs. 33-54). Gedisa: Barcelona, 33-54

\_\_\_\_\_ (2015c [1993]). Género y posgénero: ¿el futuro de una ilusión?, en *Feminismo, Diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa, 131-147

\_\_\_\_\_ (2015d [1994]). El feminismo con cualquier otro nombre. Judith Butler entrevista a Rosi Braidotti, en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa, 69-106

\_\_\_\_\_ (2015e [1998]). Diferencia sexual, incardinamiento y devenir, en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa, 187-200

Brisson, Luc (2005 [1982]). *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada.

- Brisson, Luc e Iriarte, Ana (2009). Mitología. Una historia sin comienzo. *Minerva. Revista del círculo de Bellas Artes*, 10.  
<https://cbamadrid.es/revistaminerva/index.php?id=14>
- Butler, Judith (2008). Sobre los límites materiales y discursivos del sexo. Paidós
- Buzzatti, Gabriela (2002). Luce Irigaray, La hereje, en *Psicoanálisis en femenino* (págs. 333-359). Síntesis.
- Caillois, Roger (2020). *Los demonios del mediodía*. Siruela.
- Campos Salvaterra, Valeria (2019). Archi-violencia: génesis de la violencia de la génesis en la filosofía de Derrida. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia Da Unesp*, 42 (4), 99-124
- \_\_\_\_\_ (2020) Comer al otro: retóricas de la alimentación: Una lectura del seminario inédito Manger l'autre de Jacques Derrida (1989 - 1990). *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia Da Unesp*, 43(4), 343–368  
<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.22.p343>
- Cano Cuenca, Jorge (2014). Política, dieta y salud: el análogo médico en la Carta VII. *Areté. Revista de Filosofía*, 187-205.  
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/11105>
- Carreño, Sofía (2019). *El concepto de sophrosyne en los diálogos platónicos*. Synthesis.  
<http://dx.doi.org/10.24215/1851779Xe063>
- Cassin, Barbara, Rendall, Steven, Apter, Emily, Lezra, Jacques, Wood, Michael (2014). *Vocabulaire Européen Des Philosophies. English. Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon*. Princeton University Press.
- Castillo, Alejandra (2017). *Simone de Beauvoir. Filósofa, antifilósofa*. La Cebra.
- \_\_\_\_\_ (2019). *Matrix. El género de la filosofía*. Ediciones Macul.
- Castillo Merlo, Mariana (2019). La noción de mimesis en la filosofía de Ricœur. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 24 (1), 59-82  
<https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/6703>
- Collado, Francisco José. (2013). Análisis del concepto de deseo en Platón, Freud y Lacan frente a la crisis. TESIS. Universitat de Barcelona.  
<https://www.tdx.cat/handle/10803/130921#page=1>
- Collin, Françoise. (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Icaria.
- Conde Soto, Francisco. (2016). Cuerpo y Feminidad: “Goce Otro” de Jacques Lacan y “Devenir-Mujer” en Deleuze y Guattari. *Artigos*, 85-106. doi:  
<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732016000400005>

Cornell, Drucilla, Cheah Pheng, Grosz, Elizabeth, Butler, Judith (1998) The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell, en *Irigaray and the Political Future of Sexual Difference*, *Diacritics*, 28 (1), 19-42.

De La Boétie, Étienne (2008 [1576]), *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Terramar.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1974). *Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barral

Deleuze, Gilles (1994). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.

Delphy, Christine (1995). The Invention of French Feminism: An Essential Move. *Yale French Studies*. N° 83. *Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism*, 190-221.

Derrida, Jacques (1989). *La Escritura y la Diferencia*. Anthropos.

\_\_\_\_\_ (2000). *De la gramatología*. Siglo XXI.

De Saussure, Ferdinand (1984). *Curso de Lingüística General*. Losada.

De Saussure, Ferdinand (2006). *Escritos sobre lingüística general*. Gedisa.

Dictionnaire Le Robert

<https://dictionnaire.lerobert.com/definition/horizon>

Domingo Moratalla, Tomás (2003). La hermenéutica de la metáfora. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*. Núm. 24. <https://biblioteca.org.ar/libros/151608.pdf>

Doane, Mary Anne (1987). *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s*. Indianapolis: Indiana University Press.

Dossé, François (2004). *Historia del estructuralismo. Tomo I. El campo del signo, 1945-1966* (Vol. I). Akal.

\_\_\_\_\_ (2018). *La saga des intellectuels français. II. L'avenir en miettes 1968-1989*. Gallimard.

Droit, Roger-Pol (15 de noviembre de 1974a). Lacan à Rome. *Le Monde*.

\_\_\_\_\_ (22 de Noviembre de 1974b). Lacan à Rome et à Vincennes. *Le Monde*.

Drucaroff, Elsa (2015). *Otro Logos. Signos, discursos, política*. Edhasa.

Dummett, Michael (1990). *La verdad y otros enigmas*. F.C.E. Faltan números de página

Echarte Cossío, María José (2016). La realidad irreal: Platón, Virgilio, Calderón. *Publicaciones didácticas*, 408-420.

<https://core.ac.uk/download/pdf/235860197.pdf>

Eden, Mary (2006). Luce Irigaray (1932–), en J. Simons (Ed.), *Contemporary Critical Theorists: From Lacan to Said*. Edinburgh University Press. 102-117  
<http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctvxcr8.11>

Esquilo (2021). *La Orestíada*. (D. G. Pérez, Trad.) UNAM.

Escámez, Francisco (2019). Un recorrido por las psicosis en Freud. *Revista del Centro Psicoanalítico de Madrid*, 30-43.

<https://www.centropsicoanaliticomadrid.com/wp-content/uploads/2019/09/Un-recorrido-por-las-psicosis-en-Freud.pdf>

Etimologías de Chile (s.f.)

<https://etimologias.dechile.net/?controversia#:~:text=La%20palabra%20controversia%20viene%20del,como%20contrahecho%2C%20contrapuesto%20y%20contrariedad.>

Exposto, Emiliano (2023). ¿Politizar el cuerpo anoréxico? Materiales para una investigación filosófica. *Anacronismo e Irrupción*, 13 (24), 77-107

Fair, Hernán (2023). Cruces entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario en la Teoría del Discurso de Laclau: modos de interacción óptica y transformaciones. *Artigos. Revista brasileira de ciencia politica*, 1-33.

<https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/htn3w3fDzBPVgZWMmF3MKhS/>

Federici, Silvia (2010). “Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria”, *Traficantes de Sueños*.

\_\_\_\_\_ (2022). *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Tinta Limón

Femenías, María Luisa (2000). *Sobre sujeto y género (lecturas feministas desde Beauvoir a Butler)*. Catálogos.

Ferreira da Silva, Denise (2023). *La deuda impagable*. Tinta Limón.

Fernández-Savater, Amador (4 de marzo de 2023). Erótica, estética, revolución: las utopías concretas de Herbert Marcuse. *Ctxt*.

<https://ctxt.es/es/20230301/Firmas/42360/Amador-Fernandez-Savater-Herbert-Marcuse-filosofia-placer-deseo.html>

Feuerbach, Ludwig (2009). *La esencia del cristianismo*. Trotta.

Filinich, María Isabel (2018). Cien años de la edición del Curso de Lingüística. *Lexis Vol. XLII*, 5-28.

<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/20129>

Flórez, Alfonso (2012). Moneda y Esencia. Una reflexión sobre economía y metafísica en la República de Platón. *Ideas y Valores*, 143-154.

<https://www.redalyc.org/pdf/809/80924117008.pdf>

Freud, Sigmund (1992 [1896]). Carta 52, en *Obras Completas*. Amorrortu. Vol. I. 274-280

\_\_\_\_\_ (1991a [1896]). Etiología de la histeria, en *Obras Completas*. Vol. III. Amorrortu, 185-191

\_\_\_\_\_ (1996 [1908]). La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”, en *Obras Completas* Vol. IX. Amorrortu, 159-183

\_\_\_\_\_ (1991b [1932]). La feminidad, en *Obras completas*. Vol. XXII. Amorrortu, 104-126

Foucault, Michel (2006 [1975]). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI

Fuss, Diana (1999 [1989]). Luce Irigaray i el llenguatge de l'essència, en *essència: feminisme, naturalesa i diferencia*. Eumo, 85-105

Fuster, Ángela Lorena y Birulés, Fina (2010). Prólogo, en L. Irigaray *Ética de la diferencia sexual*. Ellago. 13-28

Gago, Verónica y Cavallero, Luci (2019). Una lectura feminista de la deuda ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!. Tinta Limón

Gallardo, Miguel Ángel (2015). *DETLI. Diccionario Español de Términos Literarios Internacionales*.

<http://www.proyectos.cchs.csic.es/detli/presentacion>

García Peña, Ignacio (2020). El concepto de “physis” en Platón: entre los pluralistas y Aristóteles. *Revista de Filosofía*, 397-411.

<https://produccioncientifica.usal.es/documentos/607f77a8e28ee447733adac7>

Garagalza, Luis; Marder, Michael y Ortiz-Oses, Andrés (2019). Las raíces de la physis. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 67-64.

<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/24278>

Goldberg Moses, Claire (1998). Made in America: “French Feminism”, en *Academia. Feminist Studies*, Vol. 24, No. 2, *Disciplining Feminism? The Future of Women’s Studies*, 241-274.

Gómez, Leandro (2020). Lacan con Althusser: un diagnóstico epistemológico de situación. *El Rey está desnudo*, 85-97.

<https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2020/07/El-rey-está-desnudo-Nro-15.pdf>

González, Alberto (2012). La paideia y la construcción de la República platónica. *Historia Autónoma*, 21-36.

<https://doi.org/10.15366/rha2012.1.002>

González, Ana Cecilia y Saez Tajafuerce, Begonya, (2016). El cuerpo en la diferencia sexual. *Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, 33-38.

<https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-1401016>

- Grosz, Elizabeth (1989). *Sexual Subversions*. Allen & Unwin.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Jacques Lacan. A feminist introduction*. Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2012). The Nature of Sexual Difference: Irigaray and Darwin. *Angelaki: journal of theoretical humanities*, 69–93.  
<https://doi.org/10.1080/0969725X.2012.701049>
- Hallward, Peter y Kerslake, Christian (2011a). Overview, *Les cahiers pour l'analyse*. Ob <http://cahiers.kingston.ac.uk/overview.html>
- \_\_\_\_\_ (2011b). Synopsis of Jacques-Alain Miller, ‘La Suture: Éléments de la logique du signifiant’. *Les cahiers pour l'analyse*.  
<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol01/cpa1.3.miller.html>
- \_\_\_\_\_ (2011c). Synopsis of Luce Irigaray, ‘Communications linguistique et spéculaire (Modèles génétiques et modèles pathologiques)’. *Concept and Form: the Cahiers pour l'analyse and contemporary french thought*.  
<http://cahiers.kingston.ac.uk/vol03/cpa3.3.irigaray.html>
- Hallward, Peter. (2012). Introduction: Theoretical Training, en *Concept and Form*. (Vol. I). Verso.  
<https://www.versobooks.com/en-gb/products/2279-concept-and-form-volume-1>
- Havelock, Erik (2021 [1963]). *Prefacio a Platón*. España.
- Heidegger, Martin (1953). *Doctrina de la verdad según Platón*. Universidad de Chile.  
<https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/verdad%20platon.pdf>
- Hernández Piñero, Aranzazú. (2010). Igualdad, Diferencia: Genealogías Feministas. *Feminismos/5*, 75-94.
- \_\_\_\_\_ (4 de marzo de 2019), «Luce Irigaray» en Filosofía ULL,  
<https://filosofiaull.blogspot.com/2019/03/4-de-marzo-luce-irigaray-aranzazu.html>
- Hernández, Jorge (s.f.). Gozo y pulsión escópica. *PsicoMundo*  
<https://www.psicomundo.com/mexico/articulos/jurado.htm>
- Hoorvash, Mona (2015). Femininity and Subversive Mimicry in Edward Albee’s Plays. En L. Irigaray y M. Marder, *Building a new world. Luce Irigaray: Teaching II*. Palgrave Macmillan, 195-209
- Jaeger, Werner (2006). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jones, Emma Reed (2011). *Speaking at the Limit: The Ontology of Luce Irigaray’s Ethics, in Dialogue With Lacan and Heidegger*. Thesis. Oregon.  
<http://hdl.handle.net/1794/11542>

- Kenny, Anthony (1995). *Introducción a Frege*. Cátedra.
- Krymkiewicz, Martín (2016). El uno de Fregue. *El rey está desnudo*, 11 (80), 80-98  
<https://elreyestadesnudo.com.ar/edicion-11/>
- Lacan, Jacques (1995). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1999). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11*. Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2003[1966]). *Escritos II. Siglo XXI*.
- \_\_\_\_\_ (2007). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En J. Lacan, *De los nombres del Padre*. Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2008a [1966/1967]). *Seminario 14, (Versión crítica)*. Escuela Freudiana de Buenos Aires.  
<https://e-diccionesjustine-elp.net/wp-content/uploads/2020/05/Lógica-del-fantasma.pdf>
- \_\_\_\_\_ (2008b [1972/1973]). *El Seminario de Lacan. Libro 20. Aún*. Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2009). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón. En Lacan, *Escritos I. Siglo XXI*, 461-495
- \_\_\_\_\_ (2013 [1966]). *Escritos I. Siglo XXI*.
- \_\_\_\_\_ (2020 [1962/1963]). *El Seminario de Jacques Lacan. La angustia*. Paidós.
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós.
- Laurenzi, Elena (2008). Praxis de la diferencia. Liberación y libertad, François Collin. *Lectora: revista de dones i textualitat*, 325-330.  
<https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7169>
- Le Monde Diplomatique (1970 de enero de 1970). L'enseignement de la philosophie est il trop orienté a Vincennes. *Le Monde Diplomatique*. [sin autor especificado]
- Leroux, Nicole (2008 [1997]). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Katz.
- Leroux, Nicole (2017). *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de los sexos*. Acantilado.
- Linhart, Virginie (2018). *Vincennes, l'université perdue*. Blaq Out [documental]  
<https://www.youtube.com/watch?v=TrBo53X96n8>
- Llevadot, Laura (2022). *Mi herida existía antes que yo*. Tusquets.
- Lonzi, Carla (2018 [1970]). *Escupamos sobre Hegel*. Traficante de sueños.

Lorraine, Tamsin (1999). *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*, Cornell University Press.

Marcuse, Herbert (9 de mayo de 2016). Sobre el concepto de negación en la dialéctica [1966]. *Artillería inmanente. Blog*. <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=193>

Marini, Marcelle (1986). *Lacan*. Belfond.

Marini, Marcelle (1989). *Lacan: itinerario de su obra*. Nueva Visión.

Mársico, Claudia (2011). Ejes para pensar lo griego, en C. M. (ed.), *Polythryléta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Rthesis, 13-42

Mársico, Claudia e Inverso, Hernán. (2011). Syn hóloi tòi sómati stréphein pròs tò phanón: teoría y corporalidad en el símil platónico de la caverna desde una matriz fenomenológica. *El hilo de la fábula*, 190-206.

Mathieu, Lilian. (2018). Virginie Linhart, Vincennes, l'université perdue. *Lectures*. <http://journals.openedition.org/lectures/24616>

Miller, Jacques Alain. (febrero de 1966). La suture. Elements de la logique du signifiant. *Cahiers pour l'Analyse, I*, 39-49. <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol01/cpa1.3.miller.html>

\_\_\_\_\_ (2003). Los seis paradigmas del goce. En J.-A. Miller, *La experiencia de lo Real en la cura psicoanalítica*. Paidós.

Miller, Jacques Alain; Leclaire, Serge; Milner, Jean Claude y Duroux, Ives (1973). *significante y sutura en el psicoanálisis*. Siglo XXI, 53-63

Miller, Paul Allen (2016). *Diotima at the barricades. French Feminists Read Plato*. Oxford University Press.

Milner, Jean Claude (2003). *El periplo estructural*. Amorrortu.

Miras Boronat, Núria Sara (2023). *Filósofes de la contemporaneïtat*. Edicions de la Universitat de Barcelona.

Mirizio, Annalisa (2004). *Del pathos al logos, del logos a la escritura. El deseo de las mujeres en las políticas del deseo y la écriture féminine*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona. <https://www.tdx.cat/handle/10803/673527>

Moi, Toril (2017 [1988]). *Teoría literaria feminista*. ePub r1.0 Titivillus.

Molpeceres Arnáiz, Sara (2013). *Pensar en imágenes. Los conceptos de mito, razón y logos en la cultura occidental*. Editum.

- Mosterín, Jesús (1973). Prólogo. En Frege, *Fundamentos de la aritmética*. Barcelona: Laia, 5-12.
- Mortensen, Ellen (1995). *The Feminine and Nihilism. Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*. Scandinavian University Press.
- Mulder, Anne-Claire (2006). *Divine Flesh, Embodied Word. Incarnation as a Hermeneutical Key to a Feminist Theologian's Reading of Luce Irigaray's Work*. University of Amsterdam.
- Muñoz, Pablo D (2018). Goce y pulsión. *Revista universitaria de psicoanálisis*, 15-25. <http://www.psi.uba.ar/investigaciones/revistas/psicoanalisis/revista18/?var=investigaciones/revistas/psicoanalisis/revista18/index.php&id=295>
- Murillo, Manuel (2011). La hipótesis de los tres registros - Simbólico, Imaginario, Real - en la enseñanza de J. Lacan. *Anuario de Investigaciones*, XVIII, 123-132. <https://www.redalyc.org/pdf/3691/369139947065.pdf>
- Navet, Georges (2014). El método de la utopía. En C. Gutiérrez, C. Ruiz, y P. Vermeren, *Crítica, utopía y política. Lecturas de Miguel Abensour*. Nadar, 39-52
- Nardini, Krizia 2014. "Volverse otro: el pensamiento encarnado y la 'materia o importancia transformadora' de la teorización del (nuevo) materialismo feminista". *Artnodes: Revista de Arte, Ciencia y Tecnología* (Universitat Oberta de Catalunya), 18-25. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5580547>.
- Nùnes, Eric (4 de agosto de 2017). Vincennes et Dauphine, sans entraves. *Le Monde Diplomatique*. [https://www.lemonde.fr/campus/article/2017/08/04/vincennes-et-dauphine-sans-entraves\\_5168863\\_4401467.html](https://www.lemonde.fr/campus/article/2017/08/04/vincennes-et-dauphine-sans-entraves_5168863_4401467.html)
- Pabón, José Manuel y Fernández Galiano, Manuel (1981). *Traducción y notas de La República de Platón*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Perrot, Michelle y Galster, Ingrid (2001). Cincuenta años después de El segundo sexo, ¿dónde está el feminismo en Francia? Entrevista a Michelle Perrot. *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres* (8), 391-399.
- Platón. (1981). *La República*. (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Trads.) Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón. (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Gredos.
- Posada Kubissa, Luisa (2000). De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia, en C. A. (editora), *Feminismo y Filosofía*. Síntesis. 231-253

Posada Kubissa, Luisa. (2006) Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray, en *Logos: Anales del seminario de Metafísica*. 181-201  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=901>

Ramís, Juan Pablo (2015). Observaciones sobre el alcance de la stásis en la praxis y la teoría política griega antigua. *De Rebus Antiquis*, 45-54.  
<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/6718/1/observaciones-alcance-stasis-praxis-teoria.pdf>

Ribeiro, Djamila (2020). *Lugar de Enunciación*. Ambulantes

Ricoeur, Paul (1982). Mimèsis et représentation. *IIA364, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté*. Strasbourg, 51-63.  
<https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/28rst#?c=0&m=0&s=0&cv=0>

Ricoeur, Paul (2008). *Hermenéutica y acción*. Prometeo.

Rivière, Joan ((1929) 1991). Womanliness as a masquerade. En J. Riviere y A. Hughes (ed.), *The inner world and Joan Riviere: collected works*. Karnac books.

Roberts, Laura (2019). *Irigaray and Politics: a Critical Introduction*. Edinburgh University Press.

Rojas, Mari Cruz (2023). *Jacques Derrida y la metáfora en el discurso filosófico*. Tesis para optar al grado de maestra en filosofía, UNAM, Facultad de filosofía y letras.  
<http://132.248.9.195/ptd2023/mayo/0839184/Index.html>

Rowe, Christopher. (2007). The Place of the Republic in Plato's Political Thought. En G.R.Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge University Press, 27-55.

Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, 95-145.

Sáez Rueda, Luis (2018). Diferencia óntico-ontológica y mismidad. Una interpretación de la herencia heideggeriana en M. Foucault y G. Deleuze. *Pensamiento*, 717-738.  
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/8985>

Sartre, Jean Paul (1993). *El ser y la nada*. Altaya.

Schor, Naomi (1993). Cet essentialisme qui n'(en) est pas un. *Futur antérieur: "Supplement: Feminismes au présent"*,  
<https://www.multitudes.net/cet-essentialisme-qui-n-en-est-pas/>

Segarra, Marta (2003). De french feminism a études féminines, ¿un abismo? Los estudios de género. *Feminismo/s*, 51-72.  
<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2003.1.05>

\_\_\_\_\_ (2021). Venturas y desventuras de la Écriture Féminine. *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 86-100.

<https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/tropelias/article/view/5311>

Sichere, Bernard (21 de Junio de 2000). Redécouvrir Serge Leclaire. *Le Monde Diplomatique*.

Schutte, Ofelia (1990). Irigaray y el problema de la subjetividad. *Hiparquia*, vol. III. <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/voliii/irigaray-y-el-problema-de-la-subjetividad>

Söderbäck, Fanny (2019). *Revolutionary Time. On time and difference in Kristeva and Irigaray*. Sunny Press.

Solorza, Paola (2014). “Entrevista a Luisa Muraro: La condición humana femenina. Lenguaje, cuerpo y práctica de la autoconciencia”. *Argus-a*, Vol. III No 11. <https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Luisa%20Muraro%20-%20Entrevista.pdf>

Sonna, Valeria (2022). La hystera de Platón. Mujeres y procreación en el relato antropogónico del Timeo. *DUODA Estudis de la Diferència Sexual*, 18-31. <https://raco.cat/index.php/DUODA/article/view/400355>

Stone, Alison. (2004). Essentialism and anti-essentialism in feminist philosophy. *Journal of Moral Philosophy*, 1, 135-153.

Suñol, Viviana (2008), *Mímesis en Aristóteles. Reconsideración de su significado y su función en el Corpus Aristotelicum*, Tesis presentada para la obtención del grado de Doctora en Filosofía. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.283/te.283.pdf>

Torres, Milagros. Lores (2011). Especularización e imaginario en *Speculum: psicoanálisis y representación de la diferencia en la tradición teórica (masculina). Investigación y género, logros y retos: III Congreso Universitario Nacional Investigación y Género, [libro de actas]. Facultad de Ciencias del Trabajo de la Universidad de Sevilla, 16 y 17 de junio de 2011. (Coord.) Isabel Vázquez Bermúdez; (Com. cient.)*, 1102-1116.

Tubert, Silvia (2001). *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. Síntesis.

Ugalde, Andrea (2020). Deconstrucción, soberanía y singularidad en el “enigma” femenino. Entrecruces entre Derrida y Luce Irigaray. *Oxímora: revista internacional d'Ética i Política*, 69-85. <https://doi.org/10.1344/oxi.2020.i17.31569>

Ugalde, Andrea (2022). La contienda sin fin: paradojas del feminismo y gramáticas de la enunciación. *Disenso. Revista de Pensamiento Político* (4), 90-106. <https://revistadisenso.com/numeros/>

Vasseleu, Cathryn (2002). *Textures of Light. Vision and Touch un Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*. Routledge.

Van der Tuin, Iris y Dolphijn, Rick (2010). The Transversality of New Materialism. *Women: A Cultural Review*, 21(2) 153-171.

<https://doi.org/10.1080/09574042.2010.488377>

Vegetti, Mario. (2012). *Platón*. Gredos.

Vegetti Finzi, Silvia (2002), Las históricas o la palabra corpórea. En S. Vegetti, *Psicoanálisis en femenino*. Síntesis. 25-71

Villalobos Vergara, Ana Marcela (1999). Desarrollo psicosexual. *Adolescencia y salud*, 1(1), 73-79.

[https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1409-41851999000100011](https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-41851999000100011)

Whitford, Margaret. (1986). Luce Irigaray and the female imaginary: Speaking as a woman. *Radical Philosophy*, (7):3(43), 3-8

[https://www.radicalphilosophy.com/wp-content/files\\_mf/rp43\\_article1\\_whitford\\_irigarayfemmailimaginary.pdf](https://www.radicalphilosophy.com/wp-content/files_mf/rp43_article1_whitford_irigarayfemmailimaginary.pdf)

\_\_\_\_\_ (1991). *Philosophy in the Feminine*. Routledge.

\_\_\_\_\_ (2002 [1989]). Rereading Irigaray. En T. B. ed., *Between Feminism and Psychoanalysis*. Taylor & Francis e-Library, 106-126

Yébenes, Zenia (2011). Santidad e histeria. Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Teresa de Ávila. En Z. Yébenes, *Travesías nocturnas. Ensayos entre locura y santidad*. Anthropos, 121-196

Zambrano, Jennifer Rivera (2013). La borradura de la metáfora en el pensamiento filosófico. *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA* (61).

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10645>

Zambrano, María. (1993 [1939]). *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica.