

ESPECULARIZACIÓN E IMAGINARIO EN *SPECULUM*: PSICOANÁLISIS Y REPRESENTACIÓN DE LA DIFERENCIA EN LA TRADICIÓN TEÓRICA (MASCULINA).

Lores Torres, Milagros
Departamento de Literatura Española e Teoría da Literatura
Universidad de Vigo
mila.lores@gmail.com

RESUMEN

En esta comunicación propongo una lectura en clave epistemológica de la obra de Luce Irigaray, *Speculum. Espéculo de la otra mujer* (1974) en la que muestra cómo lo femenino ha sido excluido del conocimiento o *episteme*, en primer lugar porque a los otros seres sexuados (femeninos) se les ha negado el estatuto de sujeto y en segundo lugar porque la producción de conocimiento es una creación masculina o reflejo de un imaginario masculino, *falocéntrico*. Con respecto a la representación, Irigaray parte de los conceptos lacanianos de especularización e imaginario, en los que el Yo femenino es el efecto de un determinado sistema de representación basado en la indiferencia sexual o economía de lo *Mismo* que ella denomina *homosexualidad* en cuya lógica *lo femenino* es una elaboración secundaria necesaria.

Para Irigaray, en la fase del espejo, cuando se produce la identificación primaria, la imagen que le es devuelta a la niña no será diferenciada sino una imagen invertida necesaria de una única sexualidad, la imagen de la Alteridad, del Otro. Un Otro que en el imaginario masculino representa el *nada que ver*. A partir de aquí psicoanaliza al sujeto del discurso de la Historia de la Filosofía, a través de las categorías y las metáforas, como el reflejo de dicho imaginario masculino que presenta tanto los rastros de la sexualidad masculina como de la “obliteración” del cuerpo femenino, de la materia.

PALABRAS CLAVE

Lo femenino, teoría, Diferencia sexual, psicoanálisis, filosofía, epistemología, especularización, imaginario.

Es de sobra conocida en la tradición teórica feminista la obra de Luce Irigaray, *Speculum. Espéculo de la Otra Mujer* (París, 1974)¹. Esta obra se viene leyendo desde hace más de cuarenta años como el texto emblemático del feminismo de la diferencia sexual, en él Irigaray presenta su tesis de la existencia de una subjetividad específicamente femenina. Sin pretender entrar en el debate sobre la existencia o no de un sujeto específicamente femenino ni sobre la existencia de una identidad esencial de *Mujer*, propongo una lectura en clave epistemológica de *Speculum* ya que muestra a través del psicoanálisis cómo lo femenino ha sido excluido de la producción de conocimiento en el sentido tradicional de *episteme*, en primer lugar porque a los otros seres sexuados femeninos se les ha negado el estatuto de sujeto cognoscente que lleva implícita la negación del deseo y la capacidad de agencia y, en segundo lugar, porque la propia *episteme* es una creación masculina. Crear conocimiento es, de acuerdo con Foucault, un oficio, una actividad humana y en tanto que tal, subjetiva. Las teorías que se elaboran desde el feminismo sobre esta cuestión no pueden ignorar los estudios sobre la subjetividad aportados por la clínica psicoanalítica ni el impacto que tuvieron sobre la filosofía en el siglo XX, especialmente a través de Lacan.

En *Speculum*, a partir de las investigaciones de Freud y de Lacan sobre el desarrollo psicosexual de los individuos, focalizadas especialmente en el triángulo edípico, Irigaray demuestra la existencia de una subjetividad específicamente femenina "obliterada" en el marco de esta economía familiar organizada edípicamente. En dicha economía, la experiencia corporal sexuada de la madre y de la niña queda fuera de las condiciones de inteligibilidad del logos fálico o falogocentrismo. Si existe ese cuerpo "borrado", existe la posibilidad de recuperarlo y a partir de ahí crear un logos específicamente femenino. Esta nueva lógica se desarrolla en gran parte de su obra posterior *Ese sexo que no es uno* (1977). La diferencia sexual no sólo consiste en la diferencia de género, Irigaray define la diferencia sexual en el marco de una única sexualidad creada desde el poder por los hombres, definida por ella como hommosexualidad, en cuya lógica lo femenino es una creación necesaria, un rasgo funcional en la obtención de la identidad sexual masculina que será la medida de la identidad de todas las cosas.

Sin embargo, en *Speculum* se tiende a pasar por alto que lo que hace Irigaray es "psicoanalizar" al sujeto creador conocimiento a través de los rastros dejados en el discurso del pensamiento occidental, un sujeto epistemológico sexuado masculino. A partir de aquí, la preocupación fundamental de Irigaray será en esta obra cómo incluir lo femenino en la teoría, cómo lograr que lo femenino tenga estatuto epistemológico para poder crear conocimiento y, sobre todo, cómo recuperar al otro cuerpo sexuado, la "otra mujer", como sujeto cognoscente que ha sido víctima del matricidio de la cultura. Es necesario "revisitar" la historia del pensamiento, de la cultura occidental, hasta allí donde se ha producido el "matricidio" o la expulsión de lo femenino y "retomar" las fuentes del pensamiento occidental para reescribir otra historia. Como se verá, aun cuando *lo femenino* sea efecto de una especularización determinada *hommosexual*, es decir, una elaboración secundaria de una única sexualidad, masculina, *lo femenino* debe ser el punto de partida hacia una subjetividad específica, el único anclaje identitario posible: fuera de eso no hay nada.

En este texto *lo femenino* se entiende como efecto de la especularización tal y como la describe Irigaray en *Speculum*, que no se debe confundir con ninguna propuesta epistemológica de un sujeto *femenino* dada por el feminismo teórico -incluso por la propia Irigaray en obras posteriores, en tanto que maternal-femenino u otra mujer-, ya que *lo femenino* no tiene en la teoría estatuto de sujeto. De acuerdo a las tesis de Irigaray que se desarrollarán, entonces, en esta parte, *lo femenino* es el efecto de un determinado sistema de representación basado en la

¹ En adelante *Speculum*. Utilizo la versión castellana de Baralides Alberdi Alonso, de Editorial Saltés, S.A. Madrid, 1978.

indiferencia sexual² o, lo que es lo mismo, en una única sexualidad masculina en cuya lógica estructural, *lo femenino* será una elaboración secundaria necesaria. Lo que nos lleva a poner el foco en *lo femenino* inteligible desde el punto de vista de sus usos o atribuciones diferentes en todo texto, en general, y en la producción de conocimiento, en particular, de cada tiempo y lugar, pues no es necesariamente determinable ni definible, salvo, y por necesidad en este texto, como el efecto de una *especularización* específica, cambiante a lo largo del tiempo pero vinculada siempre a una morfología específica corporal o fantasmática, -que, como se verá, es igualmente construida- basada en la falta de *Falo*³. Irigaray en *Speculum* deja claro que la "feminidad" (135) no mantiene ninguna relación natural causal con el cuerpo sexuado de mujer tal y como la tradición científica se ha encargado de asentar. No cabe interpretarla a la luz del "destino biológico" ni del "penoso devenir mujer" tal y como se señala en las obras de Freud⁴, antes bien: Irigaray señala, en la línea de Simone de Beauvoir en el *Segundo Sexo*, la dimensión social de la feminidad.

Cualquier otra explicación, que trate de referir la "feminidad" a la "mujer" -constitución, destino biológico, complejo de castración y de Edipo, frigidez, envidia del pene y de todo lo demás, vanidad, pudor y tejido...-conduce a enunciados cuya contradicción asombran en una argumentación... masculina. Contradicciones que podrán explicarse esencialmente por la poca atención, ¿interés?, que concede Freud en este caso a la dimensión *social* de las relaciones amorosas (Irigaray, 1978, 135).

ESPECULARIZACIÓN

El concepto de *especularización* es –a mi juicio- el punto de partida teórico que mejor puede contribuir a la comprensión del problema o problemas epistemológicos sobre la cuestión del sujeto. Conforme a la teoría lacaniana, en el registro de lo imaginario, el estadio del espejo inicia la agencia psíquica, la formación de la subjetividad propia diferenciada de la madre. Hasta este estadio, entre los seis y ocho meses, el bebé vive la ilusión de totalidad, de síntesis y de semejanza (ilusión de completud) con la madre, si bien tiene una experiencia de su cuerpo fragmentada e incoherente, en virtud de su condición prematura y el trauma de su nacimiento, hasta que su reflejo en el espejo, o en las representaciones que de él hacen su madre y su padre, le muestra una imagen de unidad o totalidad corporal que le permite identificarse. Se trata de la identificación del bebé con un *yo* diferenciado del *otro*. La cuestión más importante para Lacan, pues acompañará al individuo siempre, es que ese *yo* de la imagen reflejada consiste en la experiencia de una unidad o totalidad *imaginaria* y *exterior*, una identidad alienada que el sujeto toma como sí mismo en su forma primordial: ese *yo* que nos devuelve el espejo es un *otro* imaginado como el modo más primitivo de las representaciones en las que el *yo* se proyecta y que constituyen además una suerte de *protorrepresentaciones* que el sujeto tendrá del mundo y de sí mismo: "nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el *yo* [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la

² Concepto de Irigaray en el sentido de que "*lo femenino sólo tiene lugar en el interior de modelos y de leyes promulgadas por sujetos masculinos*". Lo que implica que en realidad no existen dos sexos, sino uno solo. Una sola práctica y representación de lo sexual" (Irigaray, 2009, 65). Este concepto se desarrollará en las páginas siguientes. Entre las numerosas referencias a la *indiferencia sexual* que se encuentran en la obra de Irigaray, he escogido una cita utilizada por Lauretis en *Diferencias* (2000,80) para referirse en último término a la "heterosexualidad institucionalizada".

³ Utilizo *Falo* con mayúscula como lo hace Irigaray en sus textos cuando toma los términos o conceptos de Lacan.

⁴ Vid. "Tres ensayos sobre teoría sexual" (1905), Biblioteca Freud, Alianza Editorial. Octava reimpresión, Madrid, 2009 "o "La feminidad" (1932) de la serie "Nuevas Conferencias de Psicoanálisis", 33ª Conferencia, *Obras Completas*, vol. XXII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.

dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto”⁵.

Así pues, la experiencia imaginaria de la totalidad corpórea es el resultado de la interacción dialéctica entre el espacio imaginario interior y el mundo físico y ambiente exterior cuya imagen se le devuelve al infante, no de manera aislada, sino en relación a un entorno también reflejado y en el que tendrá encaje virtual con personas y objetos. En esta primera identificación, el retorno de esta ficción del yo al bebé en una imagen alienante que determinará su posterior desarrollo mental se produce gracias a la anticipación, concepto clave y punto de partida de la reflexión teórica sobre la agencia del sujeto en autoras como Beauvoir o Judith Butler en el sentido de que “no somos” sino que “nos hacemos” mujeres” y en este proceso media la aceptación inconsciente de la subjetividad que se nos ofrece, a cuyas secuelas se refiere Lacan como la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del yo⁶.

Esta ficción, dada al bebé como una *Gestalt*, será la imagen constituyente del cuerpo que mediatizará, que hará posible, la unidad de la experiencia corporal en el espejismo del yo (*imago del propio cuerpo*) fundado en el otro semejante, y que permanecerá para siempre en su devenir como sujeto, en tanto reminiscencia de un narcisismo primario que será el lugar de la represión histórica y origen de la instauración de las defensas, mucho más “arcaico” que el yo social⁷, pues no hay que olvidar que la naturaleza imaginaria del yo en conflicto con la experiencia del cuerpo convierte al individuo en un sujeto descentrado, con dos polos imaginarios, que Lacan denomina *a* y *a'*, de donde *a'* representa “la corporeidad y la multiplicidad de su organismo, en su fragmentación natural” y *a* “unidad imaginaria que es el yo (...) donde se conoce y se desconoce, y que es aquello de lo que habla”⁸, de donde: “experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito*”⁹. Es esta una cuestión clave en la crisis epistemológica de la filosofía, pues destruye la *verdad* del sujeto cognoscente como pura condición de posibilidad de todo conocimiento, para mostrarlo como pura ficción:

Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad. Es que la forma total del cuerpo, gracias al cual es sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en

⁵ Jacques Lacan (1966): “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*Je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos 1*, ed. Siglo XXI, 1990, p. 87. 1ª ed. en francés, 1966. Texto de la comunicación presentada por Lacan en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Zurich, en 1949.

⁶ *Idem* p. 90.

⁷ Son numerosas las referencias de Lacan a la obra de Anna Freud *El Yo y los mecanismos de defensa* (1980) escrita en 1936. Las limitaciones del texto impiden detenerse convenientemente en las aportaciones de esta psicoanalista, si bien incluyo una cita de Lacan sobre Anna Freud que me parece significativa: “Pero el único uso semántico que, en su libro citado hace un instante [*El Yo y los mecanismos de defensa*], la señorita Anna Freud hace del término Yo como sujeto del verbo muestra suficientemente la transgresión que consagra con él, y que, en la desviación desde entonces asentada, el Yo es ciertamente el sujeto objetivado, cuyos mecanismos de defensa constituyen la resistencia”. Nótese, por otra parte, los efectos demoledores que la inclusión de *señorita* pueden tener sobre la “auctoritas” de Ana Freud en este contexto en el que el discurso objetiva al Yo *resistente* e, igualmente, cómo la sola inclusión de dicho término reduce las diferencias entre Freud y Lacan en sus referencias a las mujeres, aun cuando se circunscriba únicamente al universo de una cita.

⁸ Jacques Lacan (1955-56): “La pregunta Histérica, Seminario 3. *Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

⁹ Jacques Lacan (1966): “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*Je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos 1*, ed. Siglo XXI, 1990, p. 86.

un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta así mismo animándola"¹⁰

Volviendo a *Speculum*, el proceso de especularización o de identificación primaria que experimenta la niña es más complejo. En su obra muestra cómo el discurso y la cultura occidental se disponen de acuerdo a una *Gestalt* masculina, de modo que lo masculino proyecta su propio ego sobre el mundo, como un espejo que le devuelve su propio reflejo, mire a donde mire, "instrumento de autorreflexión del sujeto masculino en el lenguaje, para su constitución como sujeto de discurso" (Irigaray, 2009, 96). En ese imaginario se halla *lo femenino*, o *la mujer* o *la madre* como lo "Alteridad" necesaria, en el sentido de Beauvoir¹¹, como el factor que garantiza la identificación del yo masculino: "los hombres, deseosos de mantener sus prerrogativas masculinas, inventaron esta división; sólo han pretendido crear un territorio femenino –regla de la vida, de la inmanencia –para encerrar en él a la mujer (Beauvoir, 2005, 129).

El devenir del sujeto femenino parte de esta identificación primera, bifurcada en la imagen alienante del *yo* y el *Otro*, imagen especular que le será devuelta como femenina en tanto que *otra* semejante y, al mismo, tiempo ocupando el lugar subordinado de la alteridad, que será en adelante el *locus* de lo femenino. Comienza no siendo nada que no sea para otro, pues esta imagen especular que le es devuelta a la niña, no será *diferenciada*, como demuestra Irigaray, desde el punto de vista de la existencia de dos sexos, esto es, no será otra imagen especular específicamente femenina distinta de la masculina; lo que se le devolverá a la niña es una imagen *invertida* necesaria de una única sexualidad cuya masculinidad se ha manifestado más o menos explícitamente a lo largo de la Historia. Es pues, una construcción falocéntrica, masculina, de lo femenino, cuyos rasgos definitorios son inventariados hasta el más mínimo detalle por Irigaray en *Speculum*: "para que el yo tenga un valor es preciso que un "espejo" le garantice, le reafirme su validez. La mujer contribuirá a este desdoblamiento especular devolviendo al hombre "su" imagen, repitiéndolo como "mismo"" (Irigaray, 1978, 56).

Así pues, el foco psicoanalítico desvela que la ciencia prescribe una especularización masculina de lo femenino en tanto que formación *secundaria* y *a posteriori* necesaria en el desarrollo de una única subjetividad que, de no tener lugar, supondría una "crisis mortal" del sujeto. El descentramiento del que habla Lacan, la angustia de la ficción del sujeto y el terror a la castración, motor de toda representación desde la óptica psicoanalítica, se deben al temor de la existencia de otro espejo, otro imaginario en que devuelva la imagen reflejada de otro *yo* con el mismo potencial cognoscente: otro sujeto epistemológico diferente. En esta especularización de lo femenino como relación necesaria, lo significativo para Irigaray es la sistemática escópica en la que *ella* representa el *horror al nada que ver* (Irigaray, 2009) en que se basa la amenaza y, a la vez, la garantía del sujeto y, en última instancia, de todo sistema de representación; ya que de acuerdo a la teoría psicoanalítica, la angustia de la castración, de acuerdo al psicoanálisis, sitúa al niño en el lugar de enunciación "del significante-maestro" (Irigaray, 1978, 64), cuya ley de funcionamiento oblitera, rechaza, niega el surgimiento, la resurgencia, el recuerdo de una *heterogeneidad* susceptible de trastocar el principio de su autoridad. Acuñado en conceptos, representaciones y formalizaciones del lenguaje que prescribe la noción y la práctica actuales de la "castración" (Irigaray, 1978, 53).

Irigaray encuentra en los presupuestos biológicos en los que se basa el psicoanálisis, que el cuerpo sexuado de la mujer es el mandato biológico que la obliga a abandonar su relación con el origen y a olvidar las proyecciones psíquicas de su experiencia corporal, impidiendo así la

¹⁰ *Ib idem* pp. 87-88.

¹¹ Beauvoir, Simone de (1949): *El Segundo Sexo*. Ediciones Cátedra. Feminismos, 1ª edición 2005.

elaboración propia de una fantasmática de lo originario, para convertir su cuerpo en el azogue de un *espejo plano*, el más apropiado para permitir que se refleje la imagen y la representación del hombre, toda vez que es la imagen invertida de un cuerpo sin órganos genitales, sin referente del Falo. Irigaray titula la segunda sección de *Speculum*, como veremos, “Speculo” (146-258) y trata precisamente de recuperar, en la lógica del discurso maestro de la filosofía, los vestigios de una sexualidad específicamente femenina y obliterada (cifrada en la materia y en la metáfora de la caverna como metáfora del útero) que se refleja en el “espejo ardiente” cuyos rayos hieren la mirada del observador. Los textos de *Ese sexo que no es uno* (1977) igualmente describen con todo detalle la morfología sexual femenina y su posible proyección en otra forma de pensamiento diferente.

Para Irigaray la especularización de lo *verdadero femenino*, la *otra mujer*, ha sido reprimida por la economía del logos occidental. A diferencia de la exposición que realiza Lacan sobre el estadio del espejo, Irigaray, como otras psicoanalistas, pone énfasis en las relaciones del bebé con su madre: en la instancia de lo real, es decir, la instancia de la experiencia prelingüística del cuerpo (Lacan) que tiene lugar en los primeros meses de la vida, la materia corporal constituye el “origen”, la pura sensación ininteligible en un *continuum* con la madre, anterior a toda representación imaginaria o simbólica. Sin embargo, el deseo de regresar al origen, a la “completud” permanece siempre en el individuo, y la satisfacción o logro será una cuestión de poder, bien a través del monumental rodeo de la sublimación, bien a través de un complejo proceso de especularización –cuyo grado de sofisticación está determinado por la historia- en virtud del cual un cuerpo sexuado sirve de catalizador de los deseos de origen. Esta dominación excluye la posibilidad de que la niña descubra la economía de sus relaciones con su madre y con la maternidad (Irigaray, 1978), para venir a inscribirse en la del hombre, “[a]bandonando su familia, su casa, su nombre –cierto que ya patronímico- y su árbol genealógico, para cambiarlos por los de su marido” (Irigaray, 1978, 33). Por eso su genealogía no se escribirá jamás, ni siquiera en la revisión de las relaciones objetales entre madre e hija realizadas por mujeres psicoanalistas, porque la especificidad que pretende Irigaray se produce antes y al margen de la estructuración edípica. A ese origen quiere volver Irigaray y proyectar los atributos de una *otra mujer* en una nueva imagen especular que restituya lo femenino al reino de lo inteligible. De este modo lo que intenta poner de manifiesto Luce Irigaray en su obra -motivadora de reproches de inversión o traspaso de poder- no es el poder del falo sino su “apropiación de la relación con el origen”, (Irigaray, 1978, 33) que determinará su especularización. Para Irigaray la *otra mujer*, la verdadera mujer, se halla fuera del espejo, en la realidad de su cuerpo fragmentario y oculto tras el potente velo del imaginario masculino:

El rechazo, la exclusión de un imaginario femenino pone, en efecto, a la mujer en una posición en la que sólo puede experimentarse fragmentariamente, en los márgenes poco estructurados de una ideología dominante, como residuos o excesos de un espejo cargado por el “sujeto” (masculino) para reflejarse, repetirse a sí mismo en él (Irigaray, 2009, 22).

IMAGINARIO

El estadio del espejo inaugura la instancia de lo imaginario. En *Speculum*, Irigaray toma tanto el término lacaniano de *imaginario* como el de fantasía inconsciente o *fantasmática* de Freud. Tal y como demostrará en *Speculum*, para Freud no hay dos sexos, dos imaginarios, sino uno solo, “el reverso del único sexo que monopoliza el valor: el sexo masculino” (Irigaray, 2009, 52). Toda la teoría sexual se erige en torno al sexo masculino: envidia del pene, complejo de castración, etc., de modo que “todos los enunciados que describen la sexualidad femenina ignoran el hecho de que el sexo femenino bien podría tener también una “especificidad” (Irigaray, 2009, 52)

Como ya se ha señalado, Luce Irigaray es conocida por su formulación de un orden simbólico específicamente femenino basado en la diferencia sexual. Se podría afirmar que la principal producción teórica sobre esta autora se centra en esta cuestión, de obligada referencia cuando se trata de la representación de las mujeres y, consiguientemente, de los problemas políticos y epistemológicos en la formulación del sujeto de la representación. Sus teorías sobre una *otra mujer*, sujeto de un imaginario y orden simbólico específicamente femeninos han suscitado reacciones que han llegado a ser extremas y bien conocidas en el seno del tantas veces repetido debate entre el feminismo de la diferencia y feminismo de la igualdad, si bien no considero pertinente –y supondría un rodeo superfluo- volver a tratar sobre esta cuestión sobre la cual ya existen estudios de sobra reputados¹².

El sujeto masculino de la enunciación psicoanalítica al que remite Irigaray parte de las formulaciones de Lacan. Según este la estructura edípica pone de manifiesto la disposición monosexual de la subjetividad conforme a la cual, para convertirse en sujeto, hay que ocupar la posición masculina en el complejo de Edipo, a fin de identificarse con el Padre o someterse a la Ley del Padre y superar el conflicto edípico. Las mujeres sin embargo y de acuerdo a los presupuestos del saber psicoanalítico no pueden ocupar el lugar del sujeto en lo simbólico, toda vez que ya en la instancia del imaginario su especularización se basó en la carencia de Fallo, en el nada que ver.

Siendo como son estos filósofos hombres en tanto efectos de una masculinidad –ya creada en el orden simbólico, ya en virtud de dispositivos ideológicos, etc.- no podrán de ningún modo sustraerse a su lugar de enunciación masculino, pues es privativo de la capacidad para representar, para pensar y pensar(se), en tanto que lo femenino cumple la función estructural de ser el soporte de las relaciones de la diferencia que garantizan la existencia del Significante¹³ que es en tanto que no es *otro* u “*Otro* de la palabra, en tanto el sujeto se reconoce en él y en él se hace reconocer”¹⁴. Imposible, pues, de acuerdo a la lógica psicoanalítica edípica, ocupar dos posiciones estructurales a la vez, y sobre todo, ocupar otro cuerpo diferente al que originó dicho imaginario masculino. Irigaray parte de esta premisa, la de que *toda teoría del sujeto se ha adecuado siempre a lo masculino* y, consustancialmente, toda manifestación y efecto de la cultura (pensamiento, mito, religión, sociedad,...occidental, claro está) es resultado del imaginario y de un orden simbólico específicamente masculinos.

El concepto de enunciación es desarrollado por Irigaray en su primera obra, *Le langage des deménts*, escrita en 1973 (Cfr. Toril Moi, 1988, Whitford, 1991). Es una investigación sobre los efectos en el lenguaje de las personas que padecen demencia senil. En el contexto de esta investigación Irigaray define *enunciación* en términos de lingüística performativa, como la facultad de responder al discurso del *otro*, es decir, la posición del hablante en el acto de comunicación, y en términos del psicoanálisis lacaniano, como el lugar que el individuo ocupa con relación al Fallo, a saber, masculino o femenino. Irigaray descubre que el síntoma más grave de esta patología es la pérdida de capacidad para hablar como sujeto de enunciación en la interacción comunicativa con el otro (hablante y mundo), sin menoscabo de su capacidad para emitir lenguaje, y concluye que “la persona demente ya no es en realidad un sujeto activo de la

¹² Véase por ejemplo, por citar algunas, la obra de Celia Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, 2005 en Cátedra, o Rosi Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, 2004 en ed. Gedisa; *Feminismo. Entre la igualdad y la diferencia*, “El viejo topo” 73 (marzo, 1994)25-44, etc.

¹³ Término tomado de Lacan en Beatriz Suárez Briones (2002): *Sexualidades: Teorías literarias feministas*. Premio de investigación María Isidra de Guzmán, 2002. Ed. Ayuntamiento de Alcalá de Henares.

¹⁴ Jacques Lacan (1955-56): “La pregunta Histórica, Seminario 3. “La pregunta Histórica” (I). Paidós; Buenos Aires., 1995.

expresión. No es más que un simple portavoz de afirmaciones previamente pronunciadas” (Irigaray en Toril Moi, 1988, 136). En esta investigación Irigaray encuentra diferencias significativas entre mujeres y hombres que conducen a la conclusión de que se puede rastrear el inconsciente en las variaciones de los actos de habla y que este inconsciente emerge de modo diferente en mujeres y hombres. Esta visión de la relación entre sujeto y lenguaje presenta la doble posibilidad de detectar, en las expresiones del inconsciente que afloran en las personas dementes, a un sujeto específicamente femenino¹⁵ e, inversamente, al sujeto masculino que subyace en toda producción teórica no sólo de carácter humanístico¹⁶. Esta premisa de la que parte Irigaray ya fuera formulada por Lacan, inspirada en Heidegger, cuya idea, siguiendo a Beatriz Suárez Briones (2003, 124) se resume de este modo: “más que *sujetos* del lenguaje (sus amos) somos (estamos) *sujetados* por él” (Cfr. también Tubert, 1988; Jane Flax, 1990).

Tanto Genevieve Lloyd en *The Man of Reason* (2004), como Margaret Whitford en *Luce Irigaray* (1991) se centran en la crítica a la racionalidad que encierra la idea irigariana de que el sujeto de la enunciación es masculino y, consiguientemente, se erige sobre la represión de lo femenino. Dado que resulta imposible eliminar la racionalidad (el lenguaje, en última instancia), lo que Irigaray propone es reestructurar la construcción del sujeto, a partir de un cambio en las diferentes instancias psíquicas que intervienen en el desarrollo subjetivo formulado por Lacan: la instancia de lo real, la del imaginario y la de lo simbólico. Una reestructuración en estas tres instancias, que Irigaray no cuestiona, supondrá una modificación en las posiciones de enunciación.

Siguiendo a Whitford (1991), el imaginario de Irigaray, además de tener fundamento en el psicoanálisis lacaniano, comparte rasgos con las formulaciones realizadas en su entorno intelectual francés, aunque ninguna de ellas tenga en cuenta la diferencia sexual. En él entran los usos fenomenológicos de Sartre, como objeto intencional de la conciencia *imaginante*, y la diferencia entre lo visible y lo invisible de Merleau-Ponty, de modo que algunas veces el imaginario es una estructura inconsciente (invisible) y a veces una estructura de lo simbólico observable en las manifestaciones visibles y externas del mito o las elaboraciones de la imaginación. Igual que Merleau-Ponty, Irigaray se interesa por la experiencia prediscursiva con cierta proyección ontológica. La diferencia que separa a Irigaray de estos filósofos es, como no podía ser de otro modo, que ella concibe el imaginario en términos de sexo, ya sea masculino o femenino. También encuentra Whitford semejanzas con la concepción de Bachelard del imaginario como una suerte de proyección seductora de la realidad física que debe ser filtrada en el nivel epistemológico, por distorsionante (Whitford, 1991). Aunque esta cuestión indica, para Bachelard, la necesidad de separar conocimiento de imaginación, para Irigaray es una distinción inalcanzable, pues todo conocimiento alberga las marcas del imaginario y lo que consideramos como universal y objetivo es en realidad masculino, toda vez que allí donde los hombres filósofos ven el conocimiento “depurado” de elaboraciones del imaginario, Irigaray ve un imaginario simbólico masculino que toma forma de conocimiento científico, en tanto que lo femenino permanece mudo, excluido del conocimiento y la universalidad. Igualmente encuentra Whitford rasgos de Althusser y Castoriadis en el concepto de imaginario desde el punto de vista psicoanalítico en su vertiente crítica marxista.

¹⁵ La cuestión del “hablar-mujer”, ubicado en el lugar del inconsciente y sólo aprehensible a través de la histeria o la neurosis en las mujeres fue muy contestado por otras teóricas con el argumento del riesgo de un grado mayor de peyorativización y descrédito de las mujeres al contemplar lo irracional y la locura como única salida. Sin embargo, existe este mismo debate sobre la irracionalidad en el marco, ya trazado por el (post)estructuralismo francés, de las relaciones entre conocimiento y locura (Véase Rosi Braidotti en *Patterns of dissonance*, 1991)

¹⁶ Véase, Sandra Harding: *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, 1996. Traza una panorámica de los problemas de las mujeres en la producción científica desde diferentes puntos de vista, no sólo de su exclusión sino también sobre los sesgos androcéntricos en las ciencias.

Pese al peso, incuestionable, de la filosofía, el imaginario irigariano se desarrolla especialmente a partir de la idea de Freud sobre la fantasmática y sus vinculaciones con el cuerpo y con el origen. Las primeras experiencias vitales de los individuos, especialmente las sensaciones corporales infantiles y sus relaciones objetales, quedan reprimidas en el inconsciente hasta que logran burlar a la consciencia disfrazadas de enunciados. Esta fantasmática que proyecta y orienta al Yo, originada en las actividades fisiológicas del cuerpo y sus pulsiones, es la piedra angular de *Speculum*, a la que hay que sumar la noción de fantasías originarias, formulada por Freud en el artículo "Lo inconsciente" (1915), nombra las fantasías primarias de la vida intrauterina, del coito, de la castración y de la seducción presentes en todos los individuos independientemente de sus experiencias, en el sentido de una suerte de reminiscencias de una existencia primitiva anterior al desarrollo de la psique, por lo que se consideran pre-subjetivas y abordables desde la filogénica (en Whitford, 1991). La siguiente cita ilustra la importancia que para Irigaray tienen estas fantasías originarias, especialmente en la segunda sección de *Speculum*, cuando se refiere a la *periagogé*, 'giro' o 'reversión' como técnica de *paideía*, a saber, la educación del filósofo-gobernante de la *República* de Platón. Estas fantasías originarias ocultan el matricidio sobre el que se desarrolla la cultura:

Un semi-giro de más nunca conseguirá devolverle a donde antes estaba: la caverna, la tierra, la madre, la υστερα. Antes del nacimiento o, lo que es más, de la concepción. Reduciendo a fantasmas, fantasías, chiquilladas, parloteo, e incluso a nada, todo lo que aún se recuerda de la estancia en el útero. Anulando toda huella de la vida intrauterina (Irigaray, 1978, 299).

Irigaray explora territorios del lenguaje del conocimiento, de la epistemología, en los que pueda asentarse la representación de la *otra mujer* y encuentra en los presocráticos y sus categorías ontológicas, la presencia del origen, de la *fisis*, anterior a la *cultura*, antes de que el hombre impusiese la sofisticada y potente estructura de pensamiento en que consiste la racionalidad, que no es otra cosa –no me cansaré de insistir en ello, especialmente en este contexto irigariano- que la obliteración del cuerpo como estrategia defensiva contra la castración. Irigaray trata, entonces, de recrear el imaginario olvidado cuyas concreciones se recogen en las obras posteriores a *Speculum*, especialmente en *Amante marine*, *L'Oubli de l'air*, *Passions élémentaires* (Cfr. Whitford, 1991; Moi, 1988).

En *Speculum* se establece una relación entre la morfología del cuerpo y la morfología de ciertos procesos de pensamiento. La morfología del falo (falomorfismo) se corresponde con el imaginario de la racionalidad occidental, articulado en virtud del binarismo excluyente (razón/naturaleza, sujeto/objeto, material/forma, etc.) y de los principios de la lógica y la filosofía como el principio de no contradicción o el principio de identidad. Con respecto al imaginario femenino, señala Whitford (1991) cómo Irigaray establece la correspondencia entre las características femeninas con los segundos términos de la tabla pitagórica de Alcmeón de Crotona a la que se refiere Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, a saber, finito/infinito, par/impar, unidad/pluralidad, derecha/izquierda, macho/hembra, reposo/movimiento, rectilíno/curvo, luz/tinieblas, bien/mal, cuadrado/cuadrilátero irregular. Estas diez oposiciones son presentadas por Aristóteles como el principio de todas las cosas. Si la racionalidad es la proyección del imaginario masculino, para el imaginario femenino no hay, entonces, posibilidad de representación -ni de categorización, ni de predicación en el territorio de la cultura.

LA EXCLUSIÓN DE LO FEMENINO DE LA FILOSOFÍA

Así, pues, en *Speculum*, queda claro cómo a la luz del psicoanálisis tiene lugar la especularización de lo femenino en tanto que efecto del imaginario masculino, pero también cómo la filosofía y por extensión, toda teoría, entonces, y consecuentemente, será el soporte material (discursivo) de ese imaginario masculino en tanto que *imago* del yo, del otro y del mundo.

La segunda mitad de *Speculum* es un texto filosófico, pero no como otro cualquiera, con sus circunvoluciones de pensamiento, sus diferentes niveles de abstracción y, por supuesto, con su metaforización; esta parte de *Speculum* es un *exceso* filosófico, el texto que le es propio al género, más su *resto*, que no es otra cosa que la diferencia que lo hace posible y que, como adelantará Irigaray en el primer capítulo, es el *objeto*, que, de repente, comienza a “hablar” al *sujeto*; o más concretamente, en términos epistemológicos se podría decir que el objeto conocido, especularizado, se encara con el sujeto cognoscente y, tras tomar la posición de la enunciación, invierte el tropismo desde la metáfora al origen, la caverna.

La tesis de la posición de la analista psicoanalítica indagando el imaginario masculino que encierra el discurso de conocimiento, el matricidio, (Whitford, 1991) se difumina con mucha frecuencia en esta sección, por la fuerza con que son rescatadas las metáforas de lo femenino, relegando los contenidos universales de la Historia del Pensamiento a un segundo plano. Este texto contiene, tal y como yo lo veo, las imágenes inéditas del reflejo de un espejo cóncavo que desorientan la geometría plana de la especularización. Espejo cóncavo que sirve a Irigaray para poner en práctica, así, la afirmación derrideana: tras la retirada de la metáfora¹⁷, tras la ruina de la representación, queda el cuerpo con la madre. De este modo, *lo femenino*, la especificidad del cuerpo femenino, que es también lo maternal, (lo maternal-femenino) aparece metaforizado en la historia del pensamiento como *la pupila* (χορή, koré), la *kora* (χώρα), la *materia* (ύλη), la *res extensa*, la naturaleza, la “eterna ironía de la comunidad y, finalmente, el “volumen inabarcable”.

Toda metaforización parece insuficiente para olvidar y enterrar lo que esconde la *υστερα* (hystera) de Platón, la caverna -y también la ‘histeria’ o la ‘historia’, dirá Irigaray, con sus juegos de palabras y sus trampantojos. Baste recordar, para comenzar, que para la Filosofía antigua, hilemórfica, la imposición de la forma, del logos, convirtió a la materia en el centro de la especulación metafísica y aporética. De esta obliteración, de este enterramiento trata la segunda parte de *Speculum*.

En otro orden, y pese a lo que pueda parecer, de metafísico o de esencialismo, en general, lo extraordinario de esta autora es que no escribe desde un *afuera* u otra suerte de enunciación mística, sino que, demostrando la exclusión de lo femenino en los propios términos del saber hegemónico, la reformula también a partir de sus mismas fuentes. Gracias al diálogo filosófico o psicoanalítico puede hablar desde el lugar de enunciación del *otro* y de este modo las dos esferas del sujeto¹⁸ se encaran en el marco de la misma lógica dialógica. Ahora bien, conviene recordar que este *otro* que aparece formulado y “hablando” en *Speculum* es tanto más subversivo cuanto que enuncia la falacia sobre la que se afirma su “alteridad”, pues todo *otro* u *Otro* representado no es más que una función y efecto necesarios en la economía de lo Mismo. Esta es la genialidad de Irigaray: su teoría de la diferencia sexual va más allá del sistema de pensamiento (post)estructuralista enunciando la diferencia como efecto de la especularización, de la ontología falocéntrica.

En su análisis del discurso maestro de la filosofía Irigaray pretende, en primer lugar, desvelar el cuerpo imaginario de la filosofía, las dinámicas sexuales que operan en las construcciones teóricas de la filosofía. En segundo lugar, esta autora trata de demostrar que lo maternal-femenino ha sido expulsado del reino de lo inteligible -al cual sustenta- mediante la difuminación

¹⁷ Cfr. DERRIDA, J. (2001): *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: katastrophé metafórica y la ruina de la representación*, introducción de Peñalver

¹⁸ Problemas ya adelantados por Derrida en su célebre conferencia de 1968, en Nueva York en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 145-174. Traducción de C. González Marín Edición digital de Derrida en castellano. <http://www.jacquesderrida.com.ar>

de la representación de la realidad corporizada a base de analogías dialécticas. Visto lo cual, es lógico que Irigaray no se pueda permitir renegar del esencialismo al modo francés, pues no se puede ir más allá del esencialismo sin pasar antes por él (Whitford, 1991). A juicio de Irigaray, el imaginario del cuerpo masculino debe ser analizado e interpretado en el contexto de la justificación de la necesidad de un imaginario propio del cuerpo femenino en una lógica de la diferencia simbólica. Así, pues, en tanto no se muestre que la premisa de Irigaray es que el pensamiento occidental está conformado por un imaginario cuya morfología se corresponde con el cuerpo masculino, siempre se la acusará de regresión metafísica.

Parte de la premisa psicoanalítica de que el saber, la *episteme*, es el efecto de las instancias de lo imaginario y lo simbólico masculinas. De ahí la necesidad de Irigaray de “perturbar” el discurso filosófico, en el sentido, a la vez, crítico y psicoanalítico, cuyo poder epistemológico reduce “todo otro a la economía de lo Mismo”, mediante la revisión y crítica de las categorías de la metafísica –metafísicos apriorísticos de la economía de lo mismo -que subyacen en la creación de todo discurso: la idea, la sustancia, el sujeto, la subjetividad transcendental, el saber absoluto, etc. para “hacer que “devuelvan” lo que deben a lo femenino”. De acuerdo con Irigaray, en *Ese sexo que no es uno* (2009), esta restitución de lo femenino puede lograrse por diversas vías:

(1) “examinando *condiciones de posibilidad de la sistematicidad misma*: todos los elementos que intervienen en la producción de los sistemas de pensamiento, son expresados por Irigaray mediante la analogía de la escenificación clásica, la escena edípica, lugar de fijación de mitos occidentales, pero también contexto o materia en donde cobra forma inteligible todo discurso, en virtud del principio de coherencia que garantiza el contexto y, en tanto que lugar de representación, *espejo* en que el sujeto se refleja, se repite (recordemos la *Gestalt*). Este símil permite a Irigaray dirigir el foco justamente a cómo el discurso se compone, a cómo se dispone, como si se tratase de la escenografía que permanece oculta al público para garantizar la representación. “Para cada filósofo –empezando por aquellos que han determinado una época de la historia de la filosofía-, es preciso señalar cómo se opera el corte con la contigüidad material, el montaje del sistema, la economía especular” (Irigaray, 2009, 56). Esto es, se trata de demostrar que existe una disposición motivada de la escena de la representación y, como tal, arbitraria en lo que respecta su causalidad. Desentrañando las implicaciones inconscientes, Irigaray se cuestiona “el funcionamiento de la “gramática” de cada figura del discurso, sus leyes o necesidades sintácticas, sus configuraciones imaginarias, sus redes metafóricas, y también, por supuesto, lo que no articula el enunciado: *sus silencios*” (Irigaray, 2009, 56).

La función que cumple lo femenino está muy clara a través de las lentes de la lingüística y del psicoanálisis, pero ambas perspectivas de abordaje se muestran inoperantes para acometer “la “destrucción del funcionamiento discursivo” causante de la posición de lo femenino en el mundo. No existe un *afuera* pertinente desde el punto de vista teórico que pueda cambiar el estado de cosas o producir modificaciones en el “estado de la cuestión”, no existe un *otro* lugar de la enunciación teórica, una *otra* Ley. Considera entonces Irigaray que el único camino para la transformación es la vía del *mimetismo*: la utilización consciente de las atribuciones que todo ser humano heterodesignado, todo *otro*, conoce y “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 permaneciendo en el marco de la indiferencia sexual” (Irigaray, 2009,

56). La mimesis muestra el carácter construido del género al implicar la existencia de un proceso de *incorporación* de atributos a un cuerpo o materia previo¹⁹.

Así, pues, para una mujer emplear la mimesis 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. Es también “revelar” el hecho de que, si las mujeres imitan tan bien, se debe a que ellas no desaparecen sin más en esa función. *Permanecen también en otra parte*: otra insistencia de “materia”, pero también de “goce” (Irigaray, 2009, 57).

(2) Si pueden imitar para otros, a beneficio de otros, se puede imitar ese “*Otro lugar de la materia*” en el que se han quedado las mujeres. Si la mimesis es capacidad para dar forma, necesaria en la lógica de las identidades falocéntricas, esta conformación puede subvertir esa lógica, dar forma a *ese otro lugar* de la “materia”, “reproducir la naturaleza/ lo natural” y apropiárselo y así “la hipótesis de un trastocamiento –en el interior del orden fálico- siempre es posible” (57, Irigaray, 2009). Ese “trastocamiento” es justamente lo que pone en práctica Irigaray en *Speculum*, pues es incuestionable que esta pensadora cumple las condiciones exigidas para la producción teórica o los estándares en la incorporación, por ejemplo, de términos o conceptos como ‘origen’ o ‘materia’ ya sea formulados en el Psicoanálisis ya en la Historia de la Filosofía, ya en epistemología (Platón) –saberes sistemáticos- y métodos como el análisis clínico o la argumentación dialéctica. Así pues, ella ni inventa ni está fuera, está dentro del discurso pero en *otra parte*.

En esa *otra parte*, en la de la materia, se encuentra el goce femenino, “el lugar en que ella sostiene el *ek-stasis* en lo trascendental, lo que es inarticulable por el lenguaje, goce que debe permanecer inarticulable por en el lenguaje, en su lenguaje, so pena de poner en tela de juicio cuanto sostiene el funcionamiento lógico” (Irigaray, 2009, 57), toda vez que la cuestión de lo femenino es la carencia de forma, o falta pertinente que requiere toda diferencia, principio del logos, del lenguaje, o la amenaza de la castración, hablar desde esa *otra parte* es siempre un *exceso perturbador*.

El envite no consiste en elaborar una nueva teoría de la que la mujer sería el *sujeto* o el *objeto*, sino en frenar la maquinaria teórica misma, en suspender su pretensión de producir una verdad y un sentido unívocos en demasía. Lo que supone que las mujeres no quieran ser iguales a los hombres en el saber. Que no pretendan rivalizar con ellos construyendo una lógica de lo femenino que adoptará aún como modelo lo onto-teo-lógico, sino que intenten en su lugar desprender esa cuestión de la economía del logos. Que no la planteen, pues, bajo la forma: “¿Qué es la mujer?”. Sino que, repitiendo-interpretando el modo en que, en el interior del discurso, queda determinado lo femenino: como carencia, defecto, o como mimo y reproducción invertida del sujeto, ellas signifiquen que el campo de lo femenino es posible un *exceso, perturbador*, respecto a esa lógica (Irigaray, 2009, 58).

¹⁹ Esta tesis tiene ciertas concomitancias con la propuesta de Judith Butler de las estrategias de subversión en *El género en Disputa* (1999). Si bien las discrepancias radican en la existencia del cuerpo o la materia obliterada de otra *mujer* anterior a toda representación, que Butler rechaza con su argumentación de que no hay ninguna realidad anterior al lenguaje, no hay origen, sino efecto del lenguaje de la cultura, mediante el se organiza el mundo y los seres humanos.

CONCLUSIÓN

Tanto la influencia que ejerció *Speculum* en la creación del pensamiento de la diferencia sexual como las críticas y los debates que suscita, más centrados en las estrategias, dejaron fuera de foco la idea de la inhabilitación y exclusión epistemológicas que aún hoy seguimos padeciendo las mujeres. Las mujeres no aparecemos en los *Imago mundi* de la tradición teórica e Irigaray desde su escuela explica por qué. No está explícita en *Speculum* la idea de una especificidad femenina, la idea de un sujeto universal ni la existencia de una entidad esencial de mujer, a lo largo de las páginas de *Speculum*, antes bien, presenta la falacia del *cogito* y muestra la intención deliberada de la exclusión de lo femenino. Ese *exceso perturbador* lo es en los propios términos de la lógica del saber, lo es en el marco conceptual de la filosofía y del psicoanálisis, y lo es también, además, en los propios términos del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX, fiel a las estrategias de la crítica y del análisis psicoanalítico, pero también desde el privilegio epistémico de la lectura desde el *afuera*.

Hasta aquí se ha visto cómo a través de los conceptos de Especularización e Imaginario cabe explicar por qué se nos ha excluido a las mujeres de la producción de conocimiento. *Lo femenino* es el efecto de un imaginario masculino *homosexual* y *falocéntrico* que prevé para las mujeres un proceso de subjetivación condenado a la subordinación y exclusión, para posibilitar la representación del sujeto masculino que subyace en todo discurso. Este sujeto se produce en el discurso Maestro de la Filosofía, efecto de las instancias de lo imaginario y lo simbólico masculinas y de la economía de lo Mismo y organiza la vida de las personas a partir de las relaciones familiares.

Pero *Speculum* es también la pregunta por *lo real* en el sentido filosófico, presente también en los procesos de subjetivación investigados por el psicoanálisis: Irigaray busca en el imaginario, en el texto y en el *Imago* del saber hegemónico occidental ese ser real transformado en ser femenino y maternal objetivado en el discurso. Lo encuentra en las metáforas filosóficas de la materia, de la caverna, *la pupila* (χορή, koré), la kora (χώρα), la materia (ύλη), la *res extensa*, la naturaleza, la “eterna ironía de la comunidad y, finalmente, el “volumen inabarcable”. En ellas descubre el sexo origen y referente de toda metaforización. A esta luz el sexo es *lo real*. Cabe volver sobre este asunto, aun cuando *lo real* sea un efecto de lenguaje y reformular a Irigaray a la luz de la diferencia como categoría epistemológica, en la misma senda teórica de Judith Butler.

BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, Cátedra. Madrid.

BEAUVOIR, Simone de (1949): *El Segundo Sexo*. Ediciones Cátedra. Feminismos, 1ª edición 2005.

BRAIDOTTI, Rosi (2004): *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, ed. Gedisa.
- (1991): *Patterns of Dissonance. A study of women in contemporary philosophy*. Ed. Routledge. Newyork.

BUTLER, J.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ed. Paidós, 1999, ed. 2001.

BUTLER, Judith (1997): *Excitable speech. A politics of the Performative*, ed. Routledge.

COSERIU, E. "Sistema, norma y habla" en *Teoría del lenguaje y lingüística general*, 1973, 3.ª ed., Madrid: Gredos.

DERRIDA, J. (1968): *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1998, pp. 145-174.

DERRIDA, J. (2001): *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: katastrophé metafórica y la ruina de la representación*.

DERRIDA, Jacques (1997): *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, ed. Pre-textos, 1º ed. 1981.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber SIGLO XXI*, Buenos Aires 2003

FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. SIGLO XXI, Madrid 1986

FOUCAULT, Michel (1999): *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*, ed. Paidós, 1ª ed. en francés, 1994, por Éditions Gallimard, Paris. Introducción, traducción y edición a cargo de Miguel Morey.

FREUD, S. *Obras completas*. Volumen 12. Lecciones introductorias al Psicoanálisis. ORBIS, Buenos Aires 1993

FREUD, Sigmund (1905): "Tres ensayos sobre teoría sexual" Biblioteca Freud, Alianza Editorial. Octava reimpresión, Madrid, 2009.

- (1932) "La feminidad" de la serie "Nuevas Conferencias de Psicoanálisis", 33ª Conferencia, *Obras Completas, vol. XXII*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.

HARDING, Sandra (1996): *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, Madrid, 1996.

IRIGARAY, Luce (1974): *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Editorial Saltés, S.A. Madrid, 1978.

- (1977) *Ese sexo que no es uno*. Editorial Akal. Madrid, 2009.

LACAN, Jacques (1966): "El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", *Escritos 1*, ed. Siglo XXI, 1990, p. 87. 1ª ed. en francés, 1966. Texto de la comunicación presentada por Lacan en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Zurich, en 1949.

- (1955-56): "La pregunta Histórica, Seminario 3. "La pregunta Histórica" (I). Paidós; Buenos Aires; 1995.

- (1955-56): "La pregunta Histórica, Seminario 3. *Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

-- (1966): "El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", *Escritos 1*, ed. Siglo XXI, 1990, p. 86.

LAURETIS: Teresa de (2000): *Diferencias. Etapas de un Camino a través del feminismo*. Ed. Horas y Horas. Cuadernos Inacabados. Madrid. 2000.

MOI, Toril (1988): *Teoría literaria feminista*, ed. Cátedra, Crítica y estudios literarios.

MOI, Toril (1999): *What is a woman? And other essays*, ed. Oxford University Press.

SUÁREZ BRIONES, Beatriz (2003): *Sexualidades: Teorías literarias feministas*. Premio de investigación María Isidra de Guzmán, 2002. Ed. Ayuntamiento de Alcalá de Henares.

SUÁREZ, B., MARTÍN, M^a B., FARIÑA, M^a J. (Eds): *Escribir en femenino*, Icaria, Barcelona, 2000

WEEDON, Chris (1997): *Feminist practice and poststructuralism theory*, ed. Blackwell, 1^o ed. 1987.

WHITFORD, Margaret (1991): *Luce Irigaray. Philosophy in the feminine*, ed. Routledge.