

# Horizontes críticos y constructivos en el pensamiento de Luce Irigaray. Notas para una lectura de *Speculum: de l'autre femme*

**Andrea Ugalde Guajardo.** Universidad de Barcelona

Recibido 09/02/2023

[andreaugaldeg@gmail.com](mailto:andreaugaldeg@gmail.com)

## Resumen

La publicación de *Speculum: de l'autre femme* en 1974, segunda tesis doctoral de la filósofa, psicoanalista y lingüista Luce Irigaray, produjo un revuelo inusitado, expresado tanto en los modos en que se recepcionó la obra, como en la trayectoria de la propia autora. Sus resonancias, presentes aún hoy, están relacionadas con la contundencia de su espíritu crítico, con el estilo lúdico y a momentos hermético de su escritura, y con la profundidad filosófica de los interlocutores que Irigaray convoca para que se presenten en esta inusual escena de experimentación escritural.

En varias ocasiones, la autora ha señalado que su trayectoria de pensamiento responde a la dinámica de elementos críticos y constructivos, que se van entrelazando en una especie de *continuum*. Si seguimos esta clave de lectura, *Speculum* puede ser leído como un ejercicio de pensamiento que se da en el trasfondo de una tensión entre, por una parte, las intervenciones críticas en el canon filosófico occidental y el discurso psicoanalítico, y por otra, la necesidad de pensar las condiciones para transformar toda una cultura. En lo que sigue, quisiera explorar esta clave de lectura y evaluar sus alcances y posibilidades, proponiendo algunas herramientas conceptuales que se irán presentando a lo largo de la exposición.

**Palabras clave:** Luce Irigaray, *Speculum*, traducción, diferencia sexuada, *speculum mundi*, derrocamiento.

## Abstract

### Critic and constructive horizons in Luce Irigaray's thinking: Notes for an interpretation of *Speculum: de l'autre femme*

The publication of *Speculum: de l'autre femme* in 1974, by the philosopher, Luce Irigaray, produced an unusual stir, expressed in how the work was received and in the author's trajectory. Its resonances, still present today, are related to the forcefulness of her critical spirit, the playful and at times hermetic style of her writing, and the philosophical depth of the interlocutors Irigaray summons to appear in this unusual scene of scriptural experimentation.

The author has pointed out that her trajectory of thought responds to the dynamics of critical and constructive elements. If we follow this reading key, *Speculum* can be read as an exercise of thought that takes place in the background of a tension between, on the one hand, critical interventions to the Western philosophical canon and psychoanalytic discourse, and on the other, the need to think about the conditions for transforming an entire culture. In what follows, I would like to explore this reading key, proposing some conceptual tools.

**Key words:** Luce Irigaray, *Speculum*, Traducción, Sexuate Difference, *Speculum Mundi*, Overthrow.



# Horizontes críticos y constructivos en el pensamiento de Luce Irigaray. Notas para una lectura de *Speculum: de l'autre femme*

**Andrea Ugalde Guajardo.** Universidad de Barcelona

Recibido 09/02/2023

[andreaugaldeg@gmail.com](mailto:andreaugaldeg@gmail.com)

## § 1. Horizontes críticos y constructivos como clave de lectura

Luce Irigaray se ha referido a su proyecto-obra como una trayectoria de, al menos, tres etapas. El siguiente fragmento corresponde a una entrevista del 2006 realizada por Elizabeth Grosz:

Diría 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.* [Grosz, E. y Irigaray, L. 2008: 124]<sup>1</sup>

Si tratamos de situar *Speculum* en el corpus irigariano, habría que señalar que esta obra se desplaza sobre estos tres ámbitos, asumiendo, al menos por el momento, el supuesto de que las etapas de su pensamiento interactúan entre sí y que hay una cierta continuidad que podemos leer en su obra. Desde luego, sería interesante desplegar la discusión, ya presente en los años noventa, sobre la plausibilidad de esta afirmación, en la que se habla de las «etapas medias y tardías» del corpus irigariano y cómo ellas,

---

<sup>1</sup> La cursiva es mía. He traducido al castellano los fragmentos citados de las obras en inglés o francés que he utilizado como fuentes. Las referencias figuran al final del texto.

según algunas opiniones, se alejan de los propósitos más loables de los años setenta y ochenta (Jones, 2011: 16). Sin embargo, la intención más modesta de este texto es jugar con la clave de lectura que ofrece la misma autora y presentar algunas piezas que, según creo, es conveniente tener en cuenta a la hora de abordar esta obra fundamental de la escena feminista y el pensamiento contemporáneo. Considero que los esfuerzos irigarianos por proponer una dinámica distinta en la forma de hacer teoría nutren nuestra tarea en el presente, pues los desafíos prácticos, políticos y éticos planteados por los movimientos feministas del segundo milenio están lejos de desaparecer, y es preciso reunir herramientas que nos orienten en nuestro contexto.

En esta línea, es relevante poner el foco en la necesidad de la autora de pensar las vías que darían paso a una radical transformación de la cultura. Al menos una de ellas debería transitar un análisis profundo de sus condiciones de posibilidad. Esto significa, en otras palabras, que el horizonte crítico y el horizonte constructivo conforman un mecanismo cuyos engranajes no tienen sentido por separado. Como señala Withford (1986 y 1991), Irigaray es sobre todo una teórica del cambio, y las perplejidades provocadas por su obra y su estilo son caminos que un trabajo teórico convencional no pueden transitar, pues se trata de mantener simultáneamente la puesta en crisis de un régimen dominado por los valores masculinos, que impone la ilusión de neutralidad y universalidad, y la necesidad de plantear una alternativa a esa economía patriarcal, a instancias de otra lógica, del *locus* obturado de lo femenino.

## § 2. Un pensamiento de la tensión

En virtud de estos dos horizontes, me interesa plantear la obra de Irigaray como fruto de un pensamiento de la tensión. Gabriella Buzzatti (2002) propone considerar 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.» (Buzzatti, 2002: 335-336).

Respecto de la «energía y pasión cognitiva» como disposiciones lectoras, es importante considerar la plataforma desde la que se despliega su pensamiento: su quehacer como analista. Según la propia Irigaray, el psicoanálisis es la disciplina que le permite ingresar experimentalmente al campo del lenguaje, estructurante de nuestra subjetividad y nuestra percepción de la realidad, 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. Es en este laboratorio de la palabra donde

[...] 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. [Paul-Droit e Irigaray, 1985]

Ciertamente, una obra como *Speculum* está inspirada en la práctica analista de su autora, lo que significa que está atravesada por una doble intención. Por una parte, Irigaray escribe como analista, pues «lee» y «psicoanaliza» a los filósofos, insistiendo en esos espacios en blanco, en sus silencios y contradicciones, para ver qué se juega en ello, qué orden sostienen. Por otra parte, habla desde su lugar sexuado, es decir, como mujer. La incomodidad del/de la lector/a, o la imposibilidad de reaccionar neutralmente (Whitford, 1986) 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: 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 Withford, «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» (Whitford, 1986: 8). Esto quiere decir que su forma de hacer teoría 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 allí está en juego. 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.

Por estos motivos, este «pensamiento de la tensión»:

[...] va más allá de las respuestas tranquilizadoras que, por una suerte de urgencia estratégica, algunas lecturas hacen de los textos de Irigaray, viendo en ellos la simple fundación de una verdad femenina como la posición de la diferencia sexual en sí, y también va más allá de las prácticas analíticas que leen como un feminismo demagógico los desafíos planteados al psicoanálisis por la materialidad del cuerpo sexuado y la genealogía de sus fantasmas. [Buzzatti, 2002: 336]

Es así como *Speculum* puede ser leído como un ejercicio de pensamiento que se da en el trasfondo de una tensión entre, por una parte, las intervenciones críticas al canon filosófico occidental y el discurso psicoanalítico, y por otra, la necesidad de pensar las condiciones para transformar toda una cultura. En otras palabras, la tensión se da entre la necesidad de abrir brechas, desentrañar las fracturas de una tradición basada en la ficción de un sujeto universal y neutro, y la generación de las condiciones teóricas y prácticas para el despliegue de un horizonte en que la diferencia acontezca, sin jerarquías. En palabras de Withford, la intención de Irigaray es:

[...] exponer los fundamentos del patriarcado y, en particular, mostrarlo en funcionamiento 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.* [Withford, 1991: 10]<sup>2</sup>

### § 3. La época de Vincennes. Contexto de publicación de *Speculum*

Es conocido el hecho de que, como consecuencia de la defensa y publicación en 1974 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 para el mismo año, Irigaray es desvinculada del Departamento de Psicoanálisis, donde practicaba la docencia desde la creación del Centro Universitario de Vincennes, así como de la Escuela Freudiana de París. Sus propias palabras

---

<sup>2</sup> La cursiva es mía.

clarifican lo que esto significó para ella: la vivencia de un segundo exilio, después del primero, cuando sale de Bélgica en 1955 y va a estudiar a París:

Ser expulsada de la enseñanza 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 propio 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 un compañero y el de una matemática que también era partidaria de una cultura femenina. Todos los intentos realizados por otros profesores de la Universidad, en particular Gilles Deleuze, para que se anularan esas 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 seguir 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, he podido obtener un certificado que demuestra que el *Speculum* había sido defendida en 1974 como doctorado estatal [Irigaray y Garnier, 2020: 22-23].

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 y recepción de su obra, lo que se comprende mejor si repasamos, aunque sea muy brevemente, la historia de este proyecto experimental universitario.

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 (Núnes, 2017). Mientras la instalación del campus en el distante corazón de Vincennes obedeció a una lógica de relegación de los y las estudiantes y el espíritu subversivo que alteraba la vida parisina, se producen también las condiciones para que se convirtiera «en una especie de caldo cultural, tanto intelectual como político» (Mathieu, 2018). En efecto, es importante considerar que «este periodo en Vincennes fue para algunos “vincennianos” un momento clave en su trayectoria intelectual, una oportunidad para desarrollar su pensamiento, e incluso para repensar la enseñanza y su espacio» (Boulard y otros, 2019: 230).

La conformación de un departamento de psicoanálisis dentro de una universidad era algo excepcional hasta ese momento. Dicha iniciativa tuvo lugar por la influencia de distintas voluntades, y según señalan algunas versiones (Dossé, 2018; Marini, 1989;

Boulard y otros, 2019), Michel Foucault sería uno de los principales responsables, y quien además de en la Facultad de Filosofía participó en la creación del Centro Experimental. En ese contexto, él quería privilegiar la presencia del psicoanálisis por sobre la psicología. Así mismo, la asunción de Sergie Leclair como director del departamento se explica por varias vías (que no tendremos tiempo de explorar aquí), aunque este renuncia al poco tiempo. En 1974, el año donde la crisis del departamento estalla y el sistema universitario de Vincennes se encontraba en estado crítico, Lacan interviene. Según nos cuenta Marcelle Marini, este:

[...] suspende provisionalmente las clases, 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: 185]

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, 1974). Refiriéndose a este episodio, 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 de la institución, que no fue tolerado.

#### § 4. El título: las dificultades de traducción

*Speculum* es un proyecto que va mostrando cómo el lugar donde acontece la sexuación marca un incommensurable 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 su escritura. Efectivamente, en la tradición de pensamiento occidental «lo femenino no tiene en la teoría estatuto de sujeto» (Torres, 2011: 1103), siendo abordada por dicha tradición como el efecto de la especularización de una única sexualidad, la masculina. En este



sentido, la motivación de Irigaray está en afinidad con las anteriores reflexiones de la propia Simone de Beauvoir, quien comienza *El segundo sexo* desnaturalizando el sentido común sobre la diferencia sexual y suspende el «sano juicio» al preguntarse *¿acaso hay mujeres?* Como nos hace notar Alejandra Castillo, su reflexión inaugura un camino de claroscuros y contradicciones: «¿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: 53).

Esta torsión del pensamiento también está presente en el título de la obra irigariana. Como señalé más arriba, 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, *Speculum: de l'autre femme*, grafica mejor la tensión que atañe a la estructura del 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 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, Olson y Brulotte, 1996: 99]

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: 93]

Efectivamente, *l'autre* en francés no está marcada por el género, y como señala la misma Irigaray, 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: 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 una posición sexuada, 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», subsumiendo la alteridad al sueño idealista de un solo sujeto Irigaray (1994: 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* sea una suerte de invitación a tomar el riesgo de pensar lo Otro inexistente sin objetivarlo, sin barajarlo en función de una voluntad de apropiación.

## § 5. Diferencia sexual y diferencia sexuada

Si interpretamos la obra de Irigaray bajo la clave de lectura de la interacción de sus elementos críticos y constructivos, hay ciertos ejes que resulta útil enfatizar. Sin duda, el ámbito de la diferencia sexual es uno de los ejes articuladores de dicha interacción. Sin entrar muy en detalle, y con el propósito de desvelar algunos aspectos cruciales de este, me parece que es pertinente trazar la distinción entre diferencia sexual y lo que en sus declaraciones más recientes llama «diferencia sexuada». Por supuesto, esta distinción, como expresión de un pensamiento de la tensión, no permite conclusiones tajantes ni posiciones excluyentes.

En primer lugar, la cuestión de la diferencia sexual no responde, de ningún modo a un «qué», como si su reflexión tuviera por objeto despejar la X de la tradicional ecuación metafísica que busca definir *aquello que es*: «La cuestión “qué es...?” es la cuestión —metafísica— a la que lo femenino no se deja someter» (Irigaray 2009: 91).

Como ella aclara en varias ocasiones, tampoco 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. [Irigaray, 2009: 116]

Entrevistada en 2006, sostiene que «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 [*sexuate difference*]. [...] Por lo general, la diferencia se entiende como cuantitativa y no cualitativa» (Howie e Irigaray 2008: 76). Al escribir *Speculum*, la autora pone en juego un énfasis que está presente también en otras pensadoras de la década de los setenta, como Carla Lonzi, quien sostiene la necesidad de reconocer el carácter existencial de la diferencia en términos cualitativos, refiriéndose a la especificidad de la experiencia vivida (Ugalde, 2022). En efecto, ellas consideraban problemático el hecho de que las demandas del campo feminista bajo el signo de la igualdad parecían neutralizarse cuando se resolvían en el ámbito jurídico. Lonzi declara:

[...] 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. [Lonzi 2018: 26]

Estas autoras pensaban en la necesidad radical de la transformación de toda una cultura, para no repetir los esquemas de poder masculinos, que pretendían poner en crisis. También señalaban la relevancia de la dimensión existencial de sus demandas, y es en relación con esta experiencia vivida que Irigaray sitúa su reflexión sobre la diferencia. Ella dice partir de «la real y concreta diferencia entre dos subjetividades» (Howie e Irigaray 2008: 76). En función de lo señalado, considero 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) considera que:

Irigaray 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: 7]

La diferencia sexual, por su parte, señalaría más bien el horizonte utópico que, en virtud de la justicia y otros aspectos, debe ser pensado y proyectado en un eje temporal y espacial que se aleja 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: 7). 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.

## § 6. Espejo, especularización 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/especularización. 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. Se trata de 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, Olson y Brulotte, 1996: 98]

Probablemente, lo más reconocido sea el aparato crítico que Irigaray despliega en torno al concepto de espejo, y más específicamente, sobre los procesos de especularización que subtienden toda representación. En términos psicoanalíticos, los procesos de especularización constatan el modo en que un ser humano deviene sujeto —en el contexto de la cultura tal y cual es, es decir, patriarcal y falogocéntrica—. En términos psicoanalíticos lacanianos, este proceso data de los seis meses aproximadamente hasta los dieciocho y sólo se disuelve, si es que lo hace, con el complejo de Edipo (Grosz, 1990).

Se trata de cómo el *infans* pasa necesariamente por algunos «momentos» estructurales, en los que se da cuenta de una transición, a saber: la que describe el paso de un estado de inmediatez, dependencia o fusión con la madre, donde la singularidad aún no se da, a uno de «trascendencia», que en otras palabras quiere decir el ingreso al universo simbólico que preexiste a esa singularidad que se está constituyendo. 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. Esa transición comienza con la vivencia de parte del *infans* de un cuerpo disociado, fragmentado, en el que no puede reconocerse, y al que se va superponiendo progresivamente, en el devenir de su psiquismo. Así, la etapa del espejo es paradigmática respecto de cómo se configura la escena de representación en general en el sujeto, es decir, cómo sus funciones perceptivas se configuran en su capacidad de representarse al mundo y los otros. Hasta el momento, diría la autora, sólo 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 es 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.

Así, la menos conocida apuesta constructiva de Irigaray en torno al concepto de *Speculum* está, como decía, relacionada al significado de las obras medievales. Ciertamente, es importante considerar que la función especular es fundamental en el proceso del devenir subjetivo, más allá del sentido lacaniano del término. Como sostiene la teóloga Anne Claire Mulder (2006), 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 representa la visión específica o el conjunto de imágenes relativas al universo que se mantienen en una religión o cultura» (Mulder, 2006: 175). A la vez, remiten también a un concepto de horizonte, que en Irigaray 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». Según Mulder, esta definición ha dado lugar a un significado figurativo de la palabra, a saber: «dominio abierto a los pensamientos o acciones de alguien» (Mulder, 2006: 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 entre un «yo» y un «no-yo», lo que va a constituir, 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» (*ib.*), 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.

## § 7. Palabras finales

Ciertamente, los elementos presentados aquí representan una breve semblanza de lo que, según mi punto de vista, conviene tener en cuenta a la hora de abordar una obra como *Speculum*. Cada uno de estos aspectos podría desarrollarse ampliamente, y es, en ese sentido, un compendio provisorio que podría ser nutrido de varios más. Es el caso, por ejemplo, de la metodología irigariana, que no ha sido abordada aquí, pero que también debería ser tomada en cuenta, y que puede girar alrededor de nociones como la mimesis, la ironía y la risa, las metáforas teatrales y el derrocamiento. También, sería importante tener a la mano la genealogía de la recepción de esta obra en lengua castellana, especialmente en España<sup>3</sup>, donde tempranamente funcionan distinciones como «feminismo de la igualdad» y «feminismo de la diferencia», categorizando las propuestas de autoras como Irigaray en límites que reducen las posibilidades de lectura.

No quisiera dejar de señalar unas últimas palabras sobre el derrocamiento. Según la propia Irigaray, se le ha preguntado en varias ocasiones sobre los métodos que utiliza en sus obras:

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 del derrocamiento. [Irigaray, 1994: 98]

En efecto, 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, es

<sup>3</sup> Al respecto, son ilustrativas las palabras de Aránzazu Hernández Piñero sobre la recepción de Irigaray: «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 irigariano por parte de las feministas italianas; sin embargo, la mayor parte de la recepción en el Estado español, ha sido, más que crítica, demoledora. Sería interesante estudiar por qué una obra del calado filosófico de la de Irigaray ha encontrado pocas lectoras atentas y receptivas en el Estado español» (Piñero, 2019).



cuestión 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» (*ib.*). 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. Por eso, 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 [...]. Esta operación es extremadamente difícil de realizar y explica la mayoría de los malentendidos acerca de mi trabajo y mi pensamiento. [Irigaray, 1994: 98]

El derrocamiento como proceso filosófico y en cuanto tal, como dimensión experiencial, nos habla así de una tarea infinita en la que, como «índices de verdad histórica» que somos (para usar una frase del filósofo argentino León Rozitchner) nos situamos ante nosotras mismas y ante los/las/les otros/as/es con el compromiso de abrirnos a lo nuevo, asumiendo nuestras propias singularidades. Creo que un ejercicio de lectura, cualquiera que sea, tiene que ver con una tarea de esta índole. Por eso, este texto es simplemente un compendio que sugiere un camino, o unas piezas a ser encajadas como se estime conveniente.

## Bibliografía

- Boulard, Stéphanie; Gueorguieva, E.; Samoyault, T.; y Ruffel, L. (2019), «L'Invention de Vincennes en trois épisodes», en *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 23, n.º 2, pp. 225-242, <<https://doi.org/10.1080/17409292.2019.1674489>> [15/05/2022].
- Castillo, Alejandra (2017), *Simone de Beauvoir. Filósofa, antifilósofa*. Santiago, La Cebra.
- Dossé, François (2018), *La saga des intellectuels français, II. L'avenir en miettes 1968-1989*. Paris, Gallimard.
- Grosz, Elizabeth, e Irigaray, Luce (2008), «Sexuate Identities as Global Beings. Conversations between Luce Irigaray and Elizabeth Grosz», en L. Irigaray, *Conversations*. London, Continuum, pp. 124-138.
- Hirsh, E.; Olson, G. A.; y Brulotte, G. (1996), «“Je—Luce Irigaray”: A Meeting with Luce Irigaray», en *JAC*, vol. 16, n.º 3, pp. 341-361.



- Irigaray, Luce (1994), *Amo a ti*. Verdaguier, Icaria.
- Irigaray, Luce, y Garnier, Marie-Dominique (2020), «Étrangère à quoi ? Ou à qui ?», en *Chimères*, N.º 96, 21-35.
- Jones, Emma Red (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>> [09/05/2022].
- Marini, Marcelle (1989), *Lacan: itinerario de su obra*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Mathieu, Lilian (2018), «Virginie Linhart, Vincennes, l'université perdue», en *Lectures*. <<http://journals.openedition.org/lectures/24616>> [15/05/2022].
- Mulder, Anne-Caire (2006), *Divine Flesh, Embodied Word. Incarnation as a Hermeneutical Key to a Feminist Theologian's Reading of Luce Irigaray's Work*. Amsterdam, University of Amsterdam.
- Núñez, Eric. (2017), «Vincennes et Dauphine, sans entraves», en *Le Monde Diplomatique*, 4 de agosto, <[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)> [15/05/2022].
- Paul-Droit, Roger, e Irigaray, L. (1985), «Luce Irigaray et la différence des sexes», en *Le Monde Diplomatique*, 7 de junio, <[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)> [15/05/2022].
- Piñero H., Aránzazu (4 de marzo de 2019), «Luce Irigaray» en *Filosofía ULL*, 4 de marzo, <<https://filosofiaull.blogspot.com/2019/03/4-de-marzo-luce-irigaray-aranzazu.html>>, [23/05/2020].
- Roberts, Laura (2019), *Irigaray and Politics: a Critical Introduction*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Söderbäck, Fanny (2019), *Revolutionary Time. On time and difference in Kristeva and Irigaray*. New York, Sunny Press.
- Torres, Milagros. L. (2011), «Espeularización e imaginario en *Speculum*: psicoanálisis y representación de la diferencia en la tradición teórica (masculina)», en Isabel Vázquez Bermúdez (coord.), *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*. Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 1102-1116. <<https://idus.us.es/handle/11441/39604>> [25/03/2020]
- Ugalde, Andrea (2022), «La contienda sin fin: paradojas del feminismo y gramática(s) de la enunciación», en *Disenso. Revista de pensamiento político*, n.º 4, 90-107.
- Whitford, M. (1986), «Luce Irigaray and the Female Imaginary: Speaking as a Woman», en *Radical Philosophy*, (7): 3 (43), <<https://www.radicalphilosophy.com/article/lucy-irigaray-and-the-female-imaginary>> [25/06/2022].

