

LA DECONSTRUCCIÓN DE LUCE IRIGARAY DE LA ESPECULA(RIZA)CIÓN FREUDIANA DE LO FEMENINO

Mercedes López Jorge
merlojo@hotmail.com

RESUMEN

El presente artículo pretende dar cuenta del análisis crítico que desarrolla Luce Irigaray de las teorías freudianas acerca de la diferencia sexual, mostrando que la representación del concepto de feminidad que construye Freud no es más que la imagen invertida de la, también creada, identidad masculina. Durante esta labor deconstructiva, observamos cómo Irigaray otorga a la mujer la prerrogativa histórica de ser la que logre el pensamiento de la diferencia sexual, y así, la liberación de la humanidad de la lógica excluyente de lo mismo.

ABSTRACT

«The Irigaray's deconstruction of the feminine specula(rita)tion made by Freud». The objective of this article is to report Luce Irigaray's critical analysis of the freudian theories about sexual difference, by showing that the representation of the concept of femininity, as constructed by Freud, is nothing but the opposite image of male identity (which is also a construction). During this deconstructive task, we can observe how Irigaray grants to woman the historic prerogative of being the person who achieve the thinking of sexual difference, and, in this way, the human liberation from the exclusive logic of the self.

Con el fin de mostrar una panorámica general del pensamiento de Luce Irigaray, parece oportuno distinguir dos momentos en su obra: uno negativo, en el que critica el imaginario filosófico patriarcal por haber obliterado la diferencia sexual, y otro positivo, en el que propone un nuevo orden simbólico que acoge la feminidad. En los últimos tiempos, nuestra autora se ha estado centrando en la elaboración de nuevas propuestas en torno a la cuestión de la relación entre los sexos¹. Así pues, está abordando el asunto de la diferencia sexual desde el punto de vista ético y político. En cualquier caso, el hecho de que su trabajo actual nos parezca más guiado por esta perspectiva que el anterior no significa que la ética y la política no hayan sido siempre las impulsoras de su discurso. Si las primeras obras de Irigaray son más filosóficas y más estrictamente teóricas es porque en la medida en que la autora sostiene que la filosofía es «el discurso de los discursos», creyó necesario comenzar su reflexión analizando críticamente la historia de la filosofía. Una vez desmontados los cimientos del imaginario patriarcal, ya resulta





más sencillo acometer la construcción del nuevo imaginario. Así, dado el carácter fundamental del momento negativo para posibilitar el positivo, considero que debemos tratar especialmente este primero. El presente artículo pretende dar cuenta de uno de los momentos deconstructivos más cruciales para el pensamiento de Irigaray, pues su perfil psicoanalista la obliga a explicitar sus convicciones clarificando su separación del psicoanálisis de Freud. Así, el derrumbamiento del edificio freudiano llevado a cabo por Irigaray es clave para entender después los principios sobre los que se levanta el orden simbólico no patriarcal al que aspira nuestra autora.

El objetivo de Irigaray durante este primer momento negativo consiste en mostrar cómo toda la filosofía sigue presa de un fundamento metafísico que nunca ha sido considerado. De hecho, afirma que aunque la filosofía postestructuralista luche por liberarse de los grilletes del pensamiento esencialista, realmente está repitiendo el mismo gesto fundador de la exclusión, pues ésta no ha sido analizada en sus propias condiciones de existencia, a saber, que el pensamiento occidental está conformado por un imaginario que lleva en sí mismo la morfología del cuerpo masculino. De este modo, Irigaray se propone, por un lado, mostrar la dinámica sexual que funciona en las construcciones teóricas de la filosofía y, por otro, mostrar cómo el cuerpo de lo femenino-maternal ha sido excluido del ámbito de lo Ideal e Inteligible mientras continúa nutriéndolo y proporcionando sus condiciones materiales, sensibles. Irigaray pretende así deconstruir la identidad patriarcal psicoanalítica —en definitiva, metafísica— haciendo uso de los conceptos elaborados por Derrida, Levinas y Lacan para sustituir la antropología metafísica por una antropología lingüística. Por ello Irigaray se une a la lucha por hacer surgir la posibilidad de matar al sujeto metafísico patriarcal para dar paso al nacimiento de un sujeto ético y político.

LA ESPECULA(RIZA)CIÓN DE LO FEMENINO

Desde que en 1974 Irigaray publicara la que ha sido reconocida como una de las obras fundamentales del feminismo: *Speculum de l'autre femme*², no ha cesado de intentar (de)mostrarnos que la diferencia sexual y lo femenino son las cuestiones más impensadas de la historia³. Esta idea puede resultarnos, al menos a priori, chocante, pues bien es sabido que nuestro imaginario cultural está imbuido de teorías que se han empeñado en explicar esa diferencia indudable que divide en dos

¹ Podríamos hablar de estas investigaciones como constituyentes de una tercera fase en el pensamiento de L. Irigaray, la cual, lejos de poderla calificar de negativa o de positiva, estaría más allá de cualquier dualismo, incluido éste.

² Luce IRIGARAY, *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974. Las citas que introduzca estarán referidas a la traducción castellana llevada a cabo por Baralides Alberdi Alonso: *Espejulo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978.

³ Mientras que Derrida considera que debe pensarse primero la diferencia para poder pensar después en la diferencia sexual, Irigaray aborda directamente esta segunda. De ahí su relación con Levinas, sin dejar de lado a Derrida. Irigaray considera la diferencia sexual como una cuestión ética, no metafísica ni epistemológica.

a la humanidad⁴. Las especulaciones acerca de lo femenino han sido múltiples y diversas, pero lo que Irigaray pretende mostrarnos es que estas especulaciones no son más que especularizaciones. De ahí que utilice el término: «especula(riza)ción», concentrando en él ambos conceptos.

Todos los pensadores que han abordado el tema de la feminidad han sido hombres que han vivido en y de la cultura patriarcal, por lo que sus estudios no han hecho más que mantenerla. Todas son variantes de lo mismo, especula(riza)ciones de lo femenino. Se ha hablado mucho acerca de la diferencia sexual, pero paradójicamente, como dice Irigaray, aún no ha sido pensada. Lo femenino, excluido por definición del sistema de dominación patriarcal, sólo ha podido explicarse en el marco de tal sistema. El lenguaje, el *logos*, y la economía de la representación imperante han nacido en-del patriarcado, y por tanto sólo pueden dar cuenta de la mujer integrándola en su esquema, esto es, como revés o negativo del sujeto masculino-verdadero. Están en juego, pues, una infinidad de dualismos valorativos que, partiendo de la oposición ser/no ser, representan respectivamente al hombre y a la mujer. Las cualidades que históricamente se le han ido asignando al ser humano cursan del lado del ser, mientras que sus opuestos se relacionan con el lado del no ser. Todas las teorías que han intentado definir la feminidad han hecho uso, en palabras de Hélène Cixous, del «pensamiento binario machista», y por tanto la han asociado con la pasividad (frente a la actividad masculina), con la luna (frente al sol masculino), con la naturaleza (frente a la cultura masculina), con la noche (frente al día masculino), con el corazón (frente a la cabeza masculina), con lo sensible (frente a lo inteligible masculino), con el *pathos* (frente al *logos* masculino), etc. Cada oposición se puede interpretar como una jerarquía en la que el lado femenino siempre se considera el negativo y el más débil. Para Irigaray, profundamente influenciada por Derrida en este punto, la filosofía y el pensamiento literario occidental están y han estado siempre atrapados en una serie de oposiciones binarias que, en último término, siempre vuelven al par fundamental de masculino/femenino. Así las cosas, todas las teorías acerca de la diferencia sexual concentran el valor en lo masculino, y el disvalor en lo femenino, justificando y manteniendo así la exclusión.

Ahora bien, así como el sujeto es sujeto porque existe un objeto al que puede mirar y en el que, o a través del cual, puede mirarse, el hombre para poder erigirse en hombre-patriarca necesita de la existencia de la mujer. El mismo precisa del otro para poder seguir siendo el mismo. El otro sería para el mismo un espejo que proyectaría su misma imagen invertida y por tanto se la devolvería reforzada. Es imprescindible que la mujer se identifique con lo negativo para que el hombre pueda gozar del privilegio de ser lo positivo, lo real, lo verdadero, lo original. Mientras se continúe definiendo a la mujer como el revés de la norma, el hombre podrá seguir comparándose-mirándose y manteniéndose en su papel dominador. Así, dice

⁴ La pregunta sobre si esta distinción entre hombres y mujeres se debe a la naturaleza o a la construcción social no está reñida con la afirmación incontestable de la existencia de una diferencia, esté causada por los factores que sean.





Irigaray: «La negación de una subjetividad a la mujer, ésta es sin duda la hipoteca que garantiza toda constitución irreductible de objeto: de representación, de discurso, de deseo. Imaginad que la mujer imagina y el objeto perderá en el acto su carácter (de idea) fijo(a). De referencia, en suma, más última que el sujeto mismo, que sólo se mantiene en pie gracias a los efectos retroactivos de cierta objetividad, de cierto objetivo. Cuando ya no existe tierra que pisar (reprimir), que trabajar, que representar(se), y también —una vez más— que desear apropiarse, materia opaca que no se conociera como tal, ¿qué cimiento queda a la existencia del sujeto?»⁵.

La especula(riza)ción femenina supone un refuerzo del sí mismo precisamente porque a través de ella se objetualiza lo femenino. El hombre logra ser sujeto definiendo a la mujer como objeto, esto es, como una idea fija, inamovible, garantizando así la estabilidad de sus cimientos. Su subjetividad está edificada sobre nuestra objetivación. Ahora bien, «¿y si el objeto se pusiera a hablar? [...] ¿Qué desagregación del 'sujeto' no preluiría este hecho?»⁶. Si nos hiciéramos ver como capaces de ser sujetos derrocaríamos la autoridad masculina. Se trata entonces, de sustituir el espejo plano por un espejo convexo, o espéculo. Sólo tendríamos que movernos del sitio fijo en el que se nos ha colocado para hacer tambalear su posición privilegiada, ya que su poder se erige sobre nuestro estatismo. Por tanto, a todo esquema de pensamiento binario, entiende Irigaray que hay que oponer la diferencia múltiple y heterogénea. Así pues, frente a las acusaciones que se le han hecho de esencialista, podemos afirmar que, al menos en las primeras publicaciones de la autora, su apuesta por la diferencia conlleva extremarla hasta sus últimas consecuencias: las diferencias de las distintas individualidades; y no convertir la diferencia en una identidad esencial: idéntica y misma.

Hemos visto cómo el sistema de dominación patriarcal se mantiene por estar fundamentado por una lógica de lo mismo que lo hace funcionar especula(riza)ndo todo lo que considera otro. Aquello que se ve que no es lo mismo lo convierte en un espejo gracias al cual lo extraño dejará de ser peligroso y se ve como el revés negativo de lo mismo. El conjunto ordenado de estas imágenes constituye una representación o, lo que es lo mismo, una teoría descriptora-constructora de identidades. En lo siguiente nos centraremos en el análisis irigariano de la representación psicoanalítica tal y como fue expuesta por su fundador, Freud.

Irigaray deconstruye la especula(riza)ción femenina psicoanalítica desquiciando el texto de la conferencia de Freud sobre «La feminidad»⁷. Lee, relea, parafrasea y habla por Freud para mostrar los blancos, los intersticios y todo aquello que queda fuera de la escena de la representación freudiana y que a su vez es lo que hace posible que se mantenga. En este lugar encuentra Irigaray lo femenino, ya que Freud nos mostrará a la mujer como el otro del hombre: su imagen negativa reflejada... en un espejo plano, por supuesto.

⁵ Luce IRIGARAY, *Spéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978, p. 149.

⁶ Op. cit., p. 151.

⁷ S. FREUD, «La feminidad», en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967-1968, vol. II, p. 931.

LA ESPECULA(RIZA)CIÓN PSICOANALÍTICA

El psicoanálisis surgió del estudio de la sexualidad femenina, ya que Freud encontró que el sufrimiento psíquico de sus pacientes histéricas estaba relacionado con su sexualidad. Frente a la entonces imperante sexología que defendía la ignorancia de las reglas biológicas de la sexualidad como causa del sufrimiento de los sujetos, Freud mostró que este sufrimiento se debe a que hay algo enigmático en el sexo. De hecho, sostiene que el inconsciente surge porque el sujeto nada quiere saber precisamente de que no puede saber que no hay saber sobre lo sexual. Ahora bien, que lo sexual sea un enigma no significa que sea ininteligible, es más, exige una respuesta, pues debe haber alguna explicación de por qué el fetichista prefiere cosas a personas, por poner un ejemplo. Así es como Freud cree comenzar a investigar el desarrollo sexual masculino y femenino. Y digo «cree» porque, tal y como nos muestra Irigaray, lo que estudia el fundador del psicoanálisis es el desarrollo sexual del niño, y va inscribiendo el de las niñas en función de esos parámetros masculinos. En la teoría freudiana la niña, la mujer, no es más que como revés o espejo de lo masculino. Lo que nos dice acerca de la niña es otra especula(riza)ción patriarcal.

Irigaray, psicoanalista de convicción, no reniega del psicoanálisis freudiano sino en lo que tiene que ver con las cuestiones relativas a la feminidad. Así dice: «Aunque, paradójicamente, Freud respeta el orden filosófico en lo que se refiere a la definición de la diferencia sexual, la teoría freudiana puede hacer que se derrumbe todo ese orden»⁸. Irigaray reconoce a Freud incluso como el creador de dos instrumentos indispensables para el pensamiento feminista: el primero, cuando pone en jaque a cierta concepción de la presencia cargando el acento en el impacto de los mecanismos inconscientes sobre el discurso del sujeto; y el segundo, cuando —prisionero a su vez de cierta lógica del *logos*, del deseo— define la diferencia sexual en función del a priori de lo mismo recurriendo, para apoyar su demostración, a los procedimientos de siempre: la analogía, la comparación, la simetría, las oposiciones dicotómicas, etc. Al afirmar que el goce pretendidamente masculino es el paradigma de todo goce, al exhibir este «síntoma», este punto crítico de la metafísica en el que se muestra abiertamente la «indiferencia» sexual que aseguraba la coherencia de aquella y su «clausura», Freud lo está ofreciendo al análisis. Precisamente por estar inserto en el falocentrismo Freud aspira a aplicar lo mismo a la diferencia sexual, y nos descubre así las cartas del juego, con lo cual posibilita que luchemos contra él. El juego de lo mismo es sumamente sutil, pero cuando es la diferencia sexual la cuestión que se intenta someter a su lógica no sólo es incapaz de explicarla, sino que además, al intentarlo, arruina el mismo núcleo de lo mismo. Si la lógica de lo mismo fuera un programa de ordenador, la diferencia sexual sería, para Irigaray, una especie de virus capaz de dismantelarlo. Es por esto por lo que debemos estarle agradecidas a Freud, porque, por habersele ocurrido la torpe e ingenua idea de intentar pasar la diferencia sexual por el tamiz de lo mismo, nos ha enseñado las cartas del juego que, por defini-

⁸ Luce IRIGARAY, *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltes, 1982, p. 70.



ción, se mantenía excluyéndonos. Y desde el momento en que lo que ha permanecido siempre oculto se desvela, se vuelve ineficaz. Freud considera que «una mujer normal es un hombre sin la posibilidad de (re)presentarse como hombre». Freud no fue consciente de que con esta afirmación estaba descubriendo-desvelando el juego de lo mismo. En este juego, la mujer no puede ser una mujer sin más, para ser debe ser un hombre, aunque, claro está, defectuoso. Además, Freud tampoco se dio cuenta de que la mujer no sólo no podrá representarse como hombre porque sencillamente no lo es, sino que no podrá hacerlo porque para ello tendría que hacer uso de la lógica de lo mismo, de la misma economía de la representación que se sostiene excluyéndola. Por tanto, la mujer sería un hombre inexistente, indiferente. De este modo también nos desvela la diferencia sexual como una cuestión irresuelta.

Desde el punto de vista psicoanalítico de Irigaray, Freud se ve obligado a desarrollar esta teoría contradictoria, incoherente y misógina por su inconsciente sumisión a la lógica especularia de lo mismo. Freud está dominado por ella de tal forma que sus presupuestos, las condiciones de entrada que subyacen a su discurso, siguen por definición el esquema de lo mismo. Así, el motivo por el que Freud considera relevante escribir sobre la feminidad ya implica una adhesión a la lógica de lo mismo pues piensa la feminidad como un problema; su defensa de que éste debe ser resuelto por los hombres y el hecho de que no cuestione la diferenciación de los sexos, que no dé cabida a ningún tipo de ambigüedades en este asunto, supone un compromiso parmenídeo con la mismidad. Se trata de tres condiciones a priori, presupuestos que Freud considera incuestionables y que, junto con este mismo hecho, ya son por tanto síntomas de su vinculación especularia a la lógica de lo mismo. Irigaray afirma que lo que garantiza a Freud la infalibilidad de la discriminación es la cultura. La misma cultura de lo mismo, que impide las ambigüedades, es la justificación de la inexistencia de ambigüedades. Y esto se da porque tan sólo hay una cultura, una genealogía, un pensamiento. Desde el momento en que las mujeres creemos nuestro propio orden simbólico se demolerá *ipso facto* esta prerrogativa negadora de ambigüedades, pues para conseguirlo debemos hablar, y esto es una característica tradicionalmente masculina. Desde que una mujer hable, desde que una mujer se muestre con una sexualidad propia y diferente (que no opuesta) de la masculina, le estaría asestando un primer golpe a la lógica de lo mismo, debilitando uno de sus pilares fundamentales, a saber, la imposibilidad de la ambigüedad, sobre todo en lo que respecta al sujeto y el objeto, a la imagen original y su especularización invertida, a la escena de la representación y sus blancos, espacios vacíos y silencios; en definitiva, en lo que respecta al edificio cultural y a los cimientos sobre los que se erige, esto es, el otro sobre el que necesita levantarse para ser el mismo.

LA HOM(M)OSEXUALIZACIÓN DE LO FEMENINO

Para intentar dar solución al problema de la feminidad, Freud hace un breve recorrido por la ciencia anatómica, la zoología y la psicología. A pesar de que dice no encontrar respuestas en ellas, Irigaray lo acusa de haberse planteado la posibilidad, pues estas disciplinas son meros efectos de una ideología excluyente de lo feme-



nino: el patriarcado. Así, ya desde el comienzo de su discurso, Freud confunde los efectos del sistema de dominación con sus causas. Tras ese recorrido por la ciencia, Freud ya empieza a hablar de la feminidad como un misterio, cuarto oscuro, caja fuerte, tierra abismo que se sustrae a sus investigaciones. Esto es, ya da un primer paso para controlar lo extraño, empieza a investir a la feminidad con un tropo sobre el cual irá construyendo su definición. Aquella economía excluyente que se mantiene gracias a la no-representación del otro es la responsable de la existencia del par dicotómico: ser/no ser, por tanto, es lógico que dentro de los parámetros en los que se mueve el psicoanálisis no sea posible hablar del ser de la mujer. Sería una contradicción *in terminis*. La mujer, continente oscuro, representa el no ser. Es el negativo necesario para la existencia del positivo, el negro necesario para la existencia de la luz blanca, «reverso, contrario e incluso contradictorio, exigidos por el resurgimiento y la continuidad de un proceso de especula(riza)ción del sujeto masculino. Necesaria intervención de estos efectos negativos, resultantes de —y utilizables tras— una censura de lo femenino cuya reaparición sólo se permitirá bajo la forma de: ser/devenir, tener/no tener sexo, fálico/no fálico —pene/clítoris y pene/vagina—, más o menos, claramente representable/continente negro, logos/silencio o charlataneo inconsistente, deseo hacia la madre/deseo de ser madre...»⁹.

Para lograr que el par izquierdo de todos estos dualismos valorativos corresponda al lado de la mujer, Freud no se conforma con la afirmación del misterio de la feminidad, que nos vincula con el no-ser, sino que, además, considera que «la luz sólo brotará después que aprendamos cómo se produce la diferenciación de los seres vivos en dos sexos, proceso acerca del cual lo ignoramos todo». Así, corresponde al psicoanálisis, no describir lo que es la mujer —labor que considera Freud irrealizable—, sino investigar cómo el niño de tendencias bisexuales «se convierte» en una mujer. De este modo, la identificación de la mujer con el no-ser viene a reforzarse con la descripción freudiana del devenir mujer. Como Freud interpreta el desarrollo de las niñas en sus primeras fases como semejante, equivalente, al de los niños, después le resulta inevitable hacer que las niñas tengan que convertirse en mujeres y, para ello, tengan que dar dos saltos¹⁰, determinados por la propia interpretación freudiana que, por tanto, se muestra viciada desde el origen. Freud sostiene que los futuros niños y las futuras niñas atraviesan las fases oral, anal y fálica de una misma forma. Hasta el punto de que, dice Freud, a partir del comienzo de la fase fálica la niña es un hombrecito. Por tanto, como era de esperar, esta «misma forma» va a ser masculina. Vemos así cómo la tesis freudiana de la bisexualidad infantil no sólo muestra la primera hom(m)osexualización femenina¹¹ que lleva a cabo Freud, sino

⁹ Luce IRIGARAY, *Speculum* (op. cit.), pp. 19-20.

¹⁰ Como veremos más adelante, el primer salto consiste en sustituir el placer sexual del clítoris por el de la vagina y el segundo consiste en traspasar el deseo por el primer objeto de amor, la madre, al deseo por el padre y, más tarde, por los hombres, o, quizás sea más apropiado decir, por su marido.

¹¹ Con el término «hom(m)osexualidad femenina», Irigaray pretende conceptualizar el proceso a través del cual el patriarcado intenta encuadrarnos a las mujeres en una lógica dominada por la unicidad y por ser descriptora de lo masculino. Así, hom(m)osexualizarnos supone aniquilar nuestra



que además es la condición-*causa* de que sea necesaria la especulación posterior acerca del devenir mujer.

Así, igual que el niño se inicia en la fase fálica cuando se percata del placer que le proporciona su pene, Freud garantiza que la niña, en la fase fálica¹², centra su masturbación en el clítoris, que, dice, es el elemento sexual femenino que guarda mayor relación con el pene masculino¹³. Ciertamente, el clítoris es fisiológicamente equivalente al pene, pero, como dice Irigaray, ¿por qué iban las niñas a considerar un solo punto como fuente de placer sexual cuando nuestro sexo consta de muchas más zonas de excitabilidad? La vagina, su pared posterior, los labios, la vulva, los senos, el cuello de la matriz, etc., se dejan perdidos por el camino, olvidados, ocultados, obliterados, forcluidos. Ninguno de estos órganos específicos de la sexualidad femenina aparece en el discurso de Freud, bien porque no hay equivalente masculino para ellos, bien porque sólo considera relevantes aquellos que corresponden a la representación que el hombre puede tener del deseo sexual, esto es, el pene. Asistimos así a una primera negación de la especificidad de las mujeres, ya que aunque nuestro deseo sexual es mucho más rico que el de los hombres, en la medida en que el placer sexual masculino está centrado en un solo órgano, desde que somos niñas se nos insta a que lo simplifiquemos reduciéndolo, para seguir la misma forma que el de los niños-hombres, a un solo órgano, que será primero el clítoris y después se sustituirá por la vagina. Así pues, esta construcción teórica llamada «fase fálica» ya empieza a esbozar el deseo sexual de una sola manera: la masculina. Desde la perspectiva freudiana, el deseo sexual es uno para ambos sexos y éste tiene la forma del masculino.

Por otro lado, en este punto Irigaray también lleva a cabo una crítica interna, pues si confrontamos esta tesis de la bisexualidad infantil, en la que la niña queda definida como un *hombrecito*, con la constatación freudiana de que en el periodo fálico, *preedípico*, *viril*¹⁴. De las niñas, encontramos el deseo de hacer un

especificidad para convertirnos en *homo*: hombres y, por tanto, mismos. Este proceso anula la posibilidad de un pensamiento de la diferencia sexual.

¹² Desde el mismo momento en que Freud habla de la existencia de una fase fálica en las niñas, está dejando claro que en lo siguiente no va a tener en cuenta la especificidad de la sexualidad femenina, ya que si no, ¿por qué no habla de una fase clitoridiana, una fase vaginal, o una fase uterina, referida al desarrollo sexual de las mujeres? Al margen del recorrido sexual que nos imponga Freud en su teoría, la misma terminología que usa ya es sintomática de sus pretensiones.

¹³ Probablemente, Freud escogió el clítoris como elemento fundamental de la fase fálica femenina, y por tanto como equivalente del pene masculino, porque tuvo en cuenta el privilegio del que goza el tamaño por la primacía de lo visual; de este modo, obviamente, la niña siempre saldrá perdiendo: su diminuto pene nunca va a lograr competir con un pene de verdad. Claro que, como argumenta Irigaray, ¿por qué para Freud la niña debe sentirse en desventaja tras comparar el tamaño de su clítoris con el del pene del niño, y al niño no le ocurre lo mismo al comparar el tamaño de sus pechos con el de los de las niñas? Es posible que encontremos la explicación en la extrapolación de una tesis de la anatomía que se refiere a la distinción entre caracteres sexuales primarios (los genitales y los gametos) y secundarios (las mamas, el vello corporal, la disposición de las grasas, etc.). Parece que de este modo justifica Freud la genitalidad de su teoría.

¹⁴ Irigaray le plantea a Freud por qué llama fase viril a la fase *preedípica* en la que la niña desea a la madre. Freud elude la singularidad de la relación de la hija con su madre y con la materni-

niño a la madre o de tener uno de ella, estos deseos supondrían que la niña no es simplemente un niño, sino que, como niña, puede desear un niño de su madre fálica, al tiempo que, como portadora de un pequeño pene, desea verificar su potencia haciendo un hijo a su madre. Esto prueba, en cualquier caso, que conoce ya un tropismo a la vez centrípeto y centrífugo y que su órgano sexual de referencia no es simplemente el clítoris.

Parece que Freud pretendió desmarcarse del esencialismo a la vez que intentaba defender su idea de que los hombres y las mujeres somos insalvablemente —irremediablemente— distintos. Y creyó poder hacer esto a través de su afirmación de la bisexualidad: negando que los niños y las niñas fueran diferentes. Claro que más que hablar de bisexualidad quizá deberíamos hablar de «hom(m)osexualidad», pues para conseguir esa in-diferencia ha definido a las niñas como hombrecitos, como niños. Esto es, para evitar la diferencia esencial optó por indiferenciarnos, por hacernos a las niñas indiferentes: no explicadas, pero enmarcadas en un paradigma masculino en el que, por tanto, no existimos.

EL COMPLEJO DE CASTRACIÓN, LA PREMISA «LÓGICA» DEL COMPLEJO DE EDIPO DE LAS NIÑAS

Ahora bien, cuando la niña se da cuenta de que existen penes mucho más grandes que el que ella considera el suyo —su clítoris—, descubre, desde el punto de vista freudiano, la diferencia sexual. A partir de este momento entra en el llamado complejo de castración que tendrá como consecuencias la envidia del pene y su derivado complejo de Edipo. La niña se niega a verse castrada y se dedica a esperar a que le crezca el pene¹⁵. Pero como esta espera puede durar un tiempo insospechado, será víctima de una «castración realizada», esto es, como la niña-mujer es capaz de permanecer en expectativa durante tantos años (que pueden incluir su edad adulta), el sistema, que se fundamenta sobre su castración, no se puede permitir esperar a que ella admita estar castrada para empezar a considerarla de este modo. Así la niña, la mujer, será víctima de una castración impuesta por el sistema de dominación en el que está inscrita. De este modo, con los términos «castración realizada», Irigaray quiere dar cuenta de dos momentos-aspectos de la castración freudiana a la mujer que suponen, en último término, dos críticas al psicoanálisis. Una de las críticas la podríamos denominar externa por cuanto, en la medida en que Freud no reconoce la sexualidad femenina como diferenciada de la masculina,

dad mediante la reducción de todas estas modalidades específicas de la libido al deseo del hombre por el hombre, del falo por el falo. Freud niega también la originalidad de un deseo entre mujeres.

¹⁵ Esto significa que la niña —¿también la madre?, ¿la mujer?— no intentará simbolizar lo relacionado con ese «nada que ver», defender su apuesta, reivindicar su precio. Su realidad sexual queda en el desamparo de su falta de, que la conduce a dejarse prescribir unívocamente por el deseo, el discurso, la ley sexual del hombre. Del padre en un primer momento.





considera a la niña-mujer como un ser castrado con respecto al patrón, que es masculino, portadora de un no-sexo. Y la otra crítica, que podríamos considerar interna por cuanto Freud no espera a que la niña se reconozca como castrada, sino que ya empieza a tratarla como tal, amparándose en el sistema de valores patriarcal.

La complicidad entre «un» sexo y la superioridad del dominio a través de la mirada condena a la mujer a su nada de sexo, a su «castración realizada». Es decir, a una libido indiferente, a no ser que se apoye en la «envidia del pene». La mirada del niño precede en el horror al de la niña, que sólo reitera lo que aquél habría visto (o no visto). La niña, por tanto, «entra» en el complejo de castración de igual modo que un niño, como un niño. Y «sale» de él feminizada por la decisión, que a ella toca ratificar, de que no puede existir un nada que ver. «La posibilidad de que un nada que ver, algo incontrolable para la mirada, para la especula(riza)ción, tenga alguna realidad sería, efectivamente, intolerable para el hombre, porque amenaza la teoría y la práctica de la representación mediante la cual él habría sublimado —o disfrazado la prohibición de— la masturbación»¹⁶. Descubrimos así que Freud está determinado por un Falocentrismo que finge poner en tela de juicio para mejor reafirmar su poder.

Parece que ya se ha concertado la partida antes de que la reproducción —de posición preeminente— sea materialmente realizable. La niña es representada de acuerdo con la maternidad y el cuidado, incluso antes de que ella misma se sepa capaz de estas funciones. Lo cual implica otra contradicción interna a la lógica freudiana: si la función de ser madre explica la constitución femenina y la niña cuando es niña es materialmente imposible que sea madre, nos damos cuenta de que Freud les impone una función teleológica a las niñas, mientras que no hace lo propio con los niños. Y es por este motivo por el que, en esta fase primera, Freud define a la niña como «carente de».

Pues bien, desde la óptica freudiana, una vez la niña ha visto los órganos genitales del otro sexo, esto es, ha descubierto su desventaja, abandona su actividad fálica y deja de masturbarse con su clítoris. Rechaza incluso su placer, para centrar todos sus esfuerzos en poseer un pene. Entra así en el dispositivo «penisneid» o la llamada «envidia del pene»¹⁷, que va a determinar toda su evolución posterior, pues es sobre el que se apoya el «convertirse en una mujer normal». Esto significa que la envidia del pene es condición *sine qua non* para la feminidad. Y esto es así, dice Irigaray, porque la fobia del hombre hacia la extrañeza inquietante de ese nada que

¹⁶ IRIGARAY, *Speculum* (op. cit.), pp. 52-53.

¹⁷ Autores como Germán L. García cuestionan la viabilidad de la traducción de *penisneid* como «envidia del pene». La envidia, el mirar con malos ojos, nos lleva a la captura de esos objetos puestos en el punto ciego de la mirada. No es el envidioso un ciego, sino uno que se ciega mirando; como si a fuerza de mirar fijamente una cosa, se cegara con ello. ¿No es el niño, en Freud, quien se vuelve ciego ante la ausencia de pene en la mujer? Escotoma, punto ciego que vendrá a saturarse por equivalentes del cuerpo del otro. ¿No es la niña, en Freud, quien «lo ve y sabe que no»... sin poder negarse para olvidar este saber? Para este respecto, mirar: Sarah KOFMAN, *El enigma de la mujer. ¿Con Freud o contra Freud?*, Barcelona, Gedisa, 1982, pp. 12-15.

se vea no podría soportar que ella no experimentara dicha envidia. Si la mujer tuviera deseos distintos, el espejo que ha de devolver al hombre su imagen —aunque invertida— dejaría en entredicho su unidad, unicidad, simplicidad. La envidia del pene que se imputa a la mujer consigue paliar la angustia del hombre por la coherencia de su edificio narcisista, le protege contra el miedo a la castración. Haría que interpretar la envidia del pene como un índice sintomático de la imposición del deseo de lo mismo, cuyo garante o significado trascendental sería el Falo. Si no fuera así, ¿por qué no analizar también la envidia de la vagina, de la matriz, o de la vulva? El falo no será el único valor que valga la pena envidiar, sino el patrón mismo del valor. Un solo sexo requiere, exige otro sexo, un sexo diferente, para que el placer sexual sea posible. Sin embargo, en Freud la diferencia sexual acaba resolviéndose en el estar de más o de menos de un solo sexo: el pene. Con lo que «el otro» de lo sexual se ve reducido a «no tenerlo». Así, la carencia de pene de la mujer y su envidia del pene cumplen la función de lo negativo, sirven de representantes de lo negativo en una dialéctica falocéntrica. Por este motivo la castración no puede ser lo que haga viable la relación entre los dos sexos, sino que funciona como recordatorio de lo negativo, cuya atribución a la mujer garantizaría «su superación» por/ para la sexualidad masculina en la sublimación del pene.

De este modo, la niña ya está en disposición de atravesar la primera de las dificultades descritas por Freud para convertirse en una mujer normal: sustituir su clítoris por su vagina. Como vimos, el decepcionante descubrimiento de su desventaja la lleva, invadida por la envidia, a olvidarse del placer que le proporcionaba su clítoris. Poco a poco, si su evolución sigue los cauces normales, la niña deberá reencontrar el placer sexual, pero no en su pasada actividad fálica clitoridiana, sino en la vagina, que, dice Freud, es propiamente femenina pues se caracteriza por la pasividad. Como era de esperar, aclara Irigaray, lo que ocurre es que la vagina se ha convertido en el instrumento indispensable del placer masculino. Para ella, el cambio de zona erógena lo determinan los avatares de la masturbación del pene, mientras que el hombre no tiene más que continuar en su madurez sexual lo que ya ha esbozado en su primera eclosión sexual.

Por otro lado, el complejo de castración en la niña supone la entrada directa en el complejo de Edipo, pues basta que se dé cuenta de que su madre, como ella, no tiene sexo, para que dirija su amor hacia su padre, que sí que lo tiene. Esta otra consecuencia de la envidia del pene coincide también con la segunda dificultad que la niña ha de vencer para convertirse en una mujer normal. El primer objeto de amor tanto del niño como de la niña es su madre, que es la que le proporciona los primeros cuidados y le muestra el goce de su cuerpo. Pero cuando la niña descubre la diferencia sexual entra en la situación edípica en la que transfiere su amor a su padre. Así, la niña debe cambiar tanto de zona erógena como de objeto, mientras que el niño permanecerá fijado a su pene y a su madre durante toda su vida.

El motivo por el que la niña trasfiere su amor por su madre hacia su padre es porque él puede darle un pene: el suyo u otro a través de un hijo. Siente resentimiento hacia su madre y deseo hacia su padre porque él no está castrado, tiene el pene codiciado y puede darle uno a través del hijo. Freud afirma que la niña-mujer sólo podrá superar su complejo de Edipo teniendo un hijo, esto es, aceptando que



el padre no puede dejarla embarazada y recurriendo para ese fin a otro hombre. Ahora bien, en la medida en que el deseo de ser madre no es más que otra modulación de la omnipresente envidia del pene, no parece que las mujeres podamos superar nunca el complejo de Edipo, pues su fundamento, a saber, la envidia del pene será el impulsor también de esta ficticia salida.

Así las cosas, para que las imágenes del espejo concuerden, mientras que la niña entra en el complejo de Edipo por el complejo de castración, el niño sale del complejo de Edipo a través del complejo de castración, pues el amor hacia su madre es superado por el interés narcisista por su pene. Renuncia a la madre porque está castrada y se identifica con el padre y con la ley del padre completamente y desde muy temprana edad. De este modo, Irigaray da cuenta de que el privilegio social es directamente proporcional a la renuncia a la madre. Mientras que el niño sentirá un miedo a la castración, un miedo a perder el estatus del que goza, la niña sentirá un miedo a no ser amada por no valer nada, ya que no tiene pene y se sabe castrada. Funcionan pues, como refuerzos del narcisismo del niño-hombre no sólo la envidia del pene de las niñas, sino también su propio miedo a la castración: tan sólo le recuerda que es el portador del valor, significa un rechazo a dejar de ser lo que él es.

LA IMPOSIBILIDAD PARA LA MUJER DE REENCONTRARSE CON LO ORIGINARIO

Aunque los deseos libidinosos del niño hacia su madre desaparecen con el descubrimiento de la diferencia sexual (siente asco por su madre y la considera inferior por estar castrada, por eso pasa a identificarse con el padre, que sí que tiene pene), el niño sigue siempre amando a su madre. De hecho, lo que buscará en el matrimonio es la posibilidad de un retorno a su origen (a través de la vagina de su esposa) y lo que reclamará de su mujer será que se parezca lo más posible a su madre. Por eso, a juicio de Irigaray, las niñas tienen que dar esos dos saltos para convertirse en mujeres normales, esto es, para ser lo más semejantes al ideal de mujer-madre que tiene el niño-hombre. De este modo, y a este respecto, Irigaray le plantea a Freud que si existirá alguna vez relación entre los sexos. La mujer debe sustituir su deseo (de la madre) por el deseo de ser lo más semejante posible al objeto permanente del deseo del hombre. Por tanto, sólo habría un placer en juego y en ningún caso una relación entre los dos deseos. El complejo de Edipo no serviría para articular la diferencia de los sexos sino para transmitir la ley —socio-simbólica— del padre. Éste ama por siempre a su primer objeto, pero el lenguaje se interpone entre él y su madre, imposible por haber sido elevada a la dignidad de un ideal que confirma la ley de funcionamiento del *logos* en cuanto tal: esto es lo que hace inviable la relación sexual.

Está claro que el recorrido que se propone a uno y a otro sexo no es el mismo, ni puede obedecer a la misma ley, como Freud quería. «Todo lo más obedecería a la ley misma, a la ley de lo mismo, que exige que la niña abandone su relación con el origen, su fantasmática (de lo) originaria(o), para venir a inscribirse en el del, la del hombre, los cuales, a partir de este momento, se convierten en el ‘origen’ de su



propio deseo»¹⁸. El niño deseará volverse hacia el origen, es decir, poseer a la madre, entrar en la madre —ese lugar original— para reestablecer la continuidad con ella y ver lo que sucede en su interior. Para las niñas la cuestión es diferente, pues a quien no tiene pene no se le está permitido ningún retorno al interior del lugar original¹⁹. La mujer será ella misma el lugar de la repetición del origen, de su re-producción, de la reproducción. Queda abandonada al vacío, a la falta de toda re-presentación y también de toda mimesis de su deseo (de) origen; el cual, desde este instante, habrá de pasar por el deseo-discurso-ley del deseo del hombre: «tú serás mi mujer si puedes ser como mi madre», o lo que es lo mismo, «tú serás para mí la posibilidad de representarme o de apropiarme de mi relación con el origen». Sin embargo, esto no supone un desplazamiento del deseo-origen de la mujer, sino una expatriación fuera de su economía deseante. Digamos que en el comienzo se detendría su historia²⁰, para pasar a dejarse prescribir por la de otro: la del hombre-padre.

Cuando Freud reprime el poder maternal y el devenir de la sexualidad femenina, dice Irigaray, sólo confirma en comprensión y extensión el discurso de lo mismo, ya que la mujer viene a encuadrarse una vez más en esta arquitectónica, ahora más potente que nunca. La mujer es reserva «sensible» para la edificación de la inteligencia, materia-soporte para la impresión de las formas, garantía de la posibilidad de regresión a la percepción ingenua, representante-re-presentativo de la negatividad (de la muerte), continente negro de sueños y de fantasías y aun tímpano que repite fielmente la música para el sujeto, aunque no toda, para que prosiga la serie de los desplazamientos. Por este motivo, porque las mujeres sentimos la vacancia de nuestro deseo, nos es fácil caer en la propuesta igualitarista de la inclusión en el discurso de lo mismo.

De modo que la libido femenina no tendría significación alguna para el hombre. La libido, o bien es masculina o, en el mejor de los casos, neutra... Lo que debemos traducir como: «(...) en cierta economía del querer decir —cuya relación con el deseo de lo mismo, con la repetición-representación-reproducción de lo mismo es bien conocida— las palabras 'libido femenina' no quieren decir nada, no pueden querer decir nada, ya que la misma posibilidad de que quisieran significar cualquier cosa pondría precisamente en tela de juicio el proyecto —y las proyecciones— de dicho querer decir»²¹. El carácter injustificable de tales palabras es un síntoma de la existencia de una exterioridad amenazadora para los sistemas de representaciones del querer decir lo mismo de la forma más adecuada posible para el

¹⁸ Luce IRIGARAY, *Speculum* (op. cit.), p. 32.

¹⁹ Por este motivo la niña vive el destete de manera más traumática que el niño, pues no dispondrá de nada con que poder suplir esta última ruptura de la contigüidad material con su madre.

²⁰ Por otra parte, Freud reconoce este hecho al decir que sólo ha hablado de la «prehistoria» de la sexualidad femenina (en «La feminidad» p. 940) o cuando reconoce que lo referente al predipo de la niña está sujeto a un olvido tan inexorable que habría que recorrer nuevamente todas las marcas de esta historia para encontrar detrás los vestigios de una civilización más arcaica (en «Sobre la sexualidad femenina», t. III, p. 519).

²¹ Luce IRIGARAY, *Speculum* (op. cit.), pp. 44-45.

sujeto (masculino) de la historia. El a priori y el deseo de lo mismo no se sostienen si no es gracias a la dominación de un único deseo. Por todo lo cual (que la libido femenina, y por tanto la diferencia sexual, sean imposibles de analizar), no puede dejar de asaltarnos la sospecha de que esta «nueva» economía de la significación organizada (el psicoanálisis freudiano), dominada por el tal Fallo, postula una vez más lo Mismo. Así, es preciso que sólo exista un único deseo para la persistencia de lo mismo, y a la vez, esta necesidad es un síntoma de la amenaza de otro deseo —a saber, el femenino, no-todo-fálico—.

De este modo, habría que interpretar el fallo como apropiación de la relación con el origen, del deseo (de) origen. Aquí también queda suprimida la diferencia sexual, pues si la mujer odia a la madre porque adora al padre seguimos en una cultura hom(m)osexualizada. Con lo cual, en esta cuestión descubrimos también la adhesión de Freud a la lógica excluyente de lo mismo, pues madre y padre, mujer y hombre, son dispositivos contradictorios y excluyentes: si se odia a la madre se ama al padre y si se ama al padre es porque se odia a la madre. Y esto es así porque el único motivo que considera Freud como determinante del amor y del odio es, respectivamente, la posesión o no del pene. Irigaray aboga por una lógica inclusiva por la cual el amor al padre o la madre no se autoexcluyan. Así, dice: «¿Acaso no existe posibilidad de catexia alguna de la relación entre los sexos? Si se ama a uno de ellos, se detesta forzosamente el otro. Es más, como sólo un sexo es deseable, debe demostrarse cómo la niña consigue desvalorizar el suyo desvalorizando a/el de su madre»²².

De hecho, a lo largo del desarrollo de la teoría freudiana encontramos una demonización de la madre frente a una beatificación del padre. La madre descrita por Freud es la responsable-culpable de todo lo que le ocurre o imagina el hijo-hija, mientras que el padre es siempre benévolo e inocente. El padre aparece como un personaje borroso, secundario, e incluso «pasivo». Sin deseos, pulsiones ni manejos de ningún tipo en lo que respecta a su hija. Neutro y condescendiente. ¿Por qué la mujer puede desear tener un hijo como sustituto del fallo del que carece y es inadmisibles que el hombre desee tener una hija para seducirla? Parece claro que la teoría freudiana cuenta con dos raseros, con dos lógicas, o mejor dicho, una misma lógica con una estructura bipolar en la que el padre representa el valor y la madre el disvalor.

La mujer está inscrita de antemano en una partida en la que ella no ha empezado a jugar. Fuera de la escena, fuera de la representación, fuera de juego, fuera del yo. Somos el soporte y la condición de la representación, porque sin nuestro silencio no podrían demarcarse las palabras, porque sin nuestra sexualidad entre-dicha no sería tan relevante la sexualidad masculina.

²² Luce IRIGARAY, *Speculum* (op. cit.), p. 41.

EL SUPERYÓ FEMENINO INEVITABLEMETE DÉBIL

Niños y niñas tienen que superar sus respectivos complejos de Edipo para elaborarse un superyó. En la medida en que el niño sale del complejo de Edipo cuando descubre que su madre es imperfecta, logra un superyó fuerte. Su superyó empieza a fortificarse desde que se da cuenta de la diferencia sexual. En la niña, en cambio, lo primero es el complejo de castración, que la lleva a odiar a su madre y por tanto a entrar en el complejo de Edipo. El cambio de objeto de amor le permitirá poseer un pene, pues el padre le puede dar un hijo. Muchas no salen del complejo de Edipo, pero las que lo consiguen lo hacen tardíamente, ya que son las que se dan cuenta de que también otros hombres pueden darle un hijo. Pero, en cualquier caso, no se trata de una salida real, ninguna sale del complejo de Edipo completamente, pues el hijo no es más que una modulación de la envidia del pene, con lo cual siguen repitiendo la ley del padre, y posibilitando a su vez que ese hijo las rechace después por estar castradas. Su superyó será débil. La superación del complejo de Edipo en las niñas es incompleta porque el deseo del pene sigue determinando su economía. El superyó de la mujer no sólo será más débil porque supera tardía e incompletamente el complejo de Edipo, sino también y sobre todo porque la entrada a la elaboración del superyó debe estar siempre vinculada al valor, al pene, y ella, además de no poseerlo, tiene que renunciar a él (superar su complejo de Edipo)²³ para procurarse otra forma de conseguirlo.

Al margen de cuándo y cómo empiecen a elaborarse los superyós respectivos por la diferencia en la superación de sus complejos de edipos, el superyó del niño será necesariamente más fuerte que el de la niña, pues él es el portador del valor. El de la niña será más débil porque ella siempre estará castrada y tan sólo deseará conformarse con un simulacro de no estarlo (tener un hijo varón). El hecho de que ella sea capaz de reconocer dónde está el valor y saberse inferior será lo que le permitirá tener un pequeño superyó. El niño tiene pene, tiene el valor; la niña envidia el pene, reconoce dónde está el valor y empeña toda su vida a estar cerca de él, a creerse que lo tiene. «¡Al menos saben dónde está el valor, concedámosles un pequeño superyo!», diría Freud. Además, si la mujer cree paliar su envidia del pene teniendo un niño varón, mejor para el falocentrismo: este niño sabrá cómo renunciar a su madre desde que descubra que está castrada... y así, las mujeres estarían contribuyendo a la permanencia y al mantenimiento de la lógica de lo mismo, del mismo deseo, del pene-valor, de la ley del padre.

Así las cosas, Freud termina por concluir que las mujeres que reconozcamos ante un analista nuestra codicia del pene, tal vez obtengamos la posibilidad de ejercer alguna profesión intelectual, forma sublimada de este deseo reprimido. Así, el tratamiento que ofrecerá el analista supondría realmente pagar el precio de una represión del apetito de potencial sexual para tener acceso al discurso que niega a la mujer todo

²³ Mientras que renunciar a la madre es tarea fácil dada su carencia de pene, renunciar al padre es mucho más difícil porque él es portador del pene y, por tanto, representa el valor.





derecho al mercado de los intercambios. La mujer sigue sin poder realizar la posibilidad de ejercer alguna profesión intelectual, como no sea marginalmente. La mujer en cuanto tal carece de todo medio de participar en la vida «espiritual», a no ser que pierda su femineidad. Mujer «espiritual» a despecho de su condición femenina.

Irigaray da cuenta de los saltos cualitativos y de las trampas argumentativas acometidas por Freud en su discurso sobre la diferencia sexual para salvaguardar su deseo del ideal de femineidad: «Freud ha interrumpido subrepticamente el hilo de su razonamiento, de su lógica. Y ha tomado algún otro cabo lateral que, desde luego, se cruza con lo anterior y lo ata de alguna forma, pero describiendo lazos tales que impiden su vuelta a un discurso lineal y toda forma de rigor calibrada según el modelo de la no-contradicción. Es que el inconsciente habla... Y, ¿cómo habría de ser de otro modo? Especialmente cuando se refiere a la diferencia sexual»²⁴. Freud abandona el discurso lineal y el modelo de no-contradicción, y esto se debe al hecho de que ni lo femenino ni la diferencia sexual pueden decirse desde el discurso lineal de lo mismo.

De este modo, dice Irigaray: «para que se haga o se diga la luz acerca de la (pretendida) sexualidad femenina, habría tenido que funcionar ya desde siempre una diferencia que no se tendrá en cuenta —¿en virtud de su carácter difícilmente representable?— y uno de cuyos términos —¿determinado en relación con qué?— se aislará, término que se constituye en 'origen' y cuya diferenciación engendrará, sacará a la luz al otro»²⁵. Lo que Irigaray quiere decir es que «lo mismo» produce «lo otro» y la función de este otro en la diferenciación ha quedado ignorada, olvidada. La sexualidad femenina no puede ser dicha desde los parámetros de la lógica de lo mismo, así que el hecho de que ésta se intente explicar desde el patriarcado supone que desde siempre ha funcionado una diferencia que nunca ha sido pensada, que nunca se ha tenido en cuenta. La diferencia no puede representarse de acuerdo con la esconografía de lo mismo. Lo mismo es lo mismo porque ha excluido a lo otro, así que «lo único articulable respecto a la Sexualidad es la historia de la práctica de la sexualidad masculina»²⁶.

Pero las mujeres podemos iniciar nuevos caminos en ese *logos* que nos connota como castradas o que es capaz de hom(m)osexualizarnos. Esos caminos no pueden labrarse a través de palabras sensatas, pues, para empezar, las mujeres sólo podemos hacer uso de ellas por mimetismo y, sobre todo, porque lo que tenemos que decir sólo puede decirse a través de un cierto lenguaje de lo otro. Más vale no hablar, sino por medio de equívocos, alusiones, sobreentendidos, parábolas... aunque nos aseguren no comprender nada, en cualquier caso nunca han comprendido nada. Así que ¿por qué no multiplicar hasta la exasperación el desprecio? Parece necesario «hasta que el oído se habitúe a otra música, hasta que la voz vuelva a cantar, hasta que la misma mirada deje de desorbitarse exclusivamente ante los

²⁴ Luce IRIGARAY, *Speculum* (op. cit.), p. 13.

²⁵ Luce IRIGARAY, *Speculum* (op. cit.), p. 18.

²⁶ Luce IRIGARAY, *Speculum* (op. cit.), p. 18.

signos de su auto-representación, hasta que la (re)producción deje de repetir lo(s) mismo(s) y en las mismas formas»²⁷. Además de hacer esto con las palabras, es preciso cuestionarlas como las vestimentas con las que el sujeto cubre, púdicamente, lo femenino. Pero, cada vez más investida de tropos —vergüenza, castidad, decente modestia, discreción—, ¿cómo podría articular palabra? Necesitamos arrancar de nosotras mismas una voz lo bastante fuerte o aguda como para romper con todas esas/nuestras apariencias y hacernos emerger en nuestra desnudez e indigencia en el lenguaje.

Las mujeres podemos llevar a cabo el descentramiento del discurso de lo mismo afirmando la diferencia sexual. Irigaray considera que es necesario acometer una revolución copernicana relativa a la diferencia sexual. Los hombres deben darse cuenta de que realmente no son el centro. Y aunque se identificaran ahora con el sol, no deben perder de vista que la tierra, es decir, las mujeres, gira sobre sí misma. Las mujeres ya no seríamos un objeto fijo, un plano en el que se proyectaran los rayos del sol, de los hombres. Las mujeres, como la tierra, giramos sobre nosotras mismas y con nuestro espejo cóncavo, con nuestro espéculo, somos capaces de desenfocar los reflejos del sol.



²⁷ Luce IRIGARAY, *Speculum* (op. cit.), p. 160.