

VARIACIONES FEMINISTAS EN TORNO A LA INMANENCIA Y LA TRASCENDENCIA. SIMONE DE BEAUVOIR, LUCE IRIGARAY Y LA «POLÍTICA DE LO SIMBÓLICO»

MERCEDES LÓPEZ JORGE
Universidad de La Laguna

Recibido: 27/01/2010

Aceptado: 01/04/2010

Resumen

En este trabajo llevo a cabo un recorrido por la historia del feminismo de la mano de los conceptos «trascendencia» e «inmanencia» que nos permiten hacer tres escalas. La primera, Simone de Beauvoir y su exaltación de la trascendencia frente a la condena de la inmanencia. La segunda, Luce Irigaray, con su concepto de «trascendental sensible», que desde mi punto de vista desmonta la lógica de lo mismo mostrando que lo trascendental tiene su soporte material y sus condiciones de posibilidad en la inmanencia; la trascendencia es por tanto absolutamente deudora de la inmanencia. Y la tercera de las escalas la sitúo en el feminismo italiano de la diferencia sexual, en lo que ellas llaman «la política de lo simbólico», para la cual en la inmanencia hay trascendencia; la trascendencia real, la que puede hacer política, late y se dirime en lo inmanente.

Palabras clave: Inmanencia, trascendencia, cuerpo, diferencia sexual, política de lo simbólico, feminismo.

Abstract

This paper conducted a tour of the history of feminism from the hand of the concepts «transcendence» and «immanence» that allow us to make three stops. The first, Simone de Beauvoir and her exaltation of transcendence facing the condemnation of immanence. The second, Luce Irigaray, with its concept of «sensible transcendental,» which from my point of view dismantles the «logic of the same» showing that the transcendental has its material support and its possibilities in immanence; transcendence

is therefore absolutely debtor of immanence. And the third of the scales I place in the Italian feminism of sexual difference, in what they call «Politics of the symbolic», for which there is transcendence in immanence; the real significance, which can make policy, late and settles in the immanent.

Keywords: Immanence, transcendence, body, sexual difference, politics of the symbolic, feminism.

En términos generales, la hermenéutica feminista ha supuesto antagónicas las ideas contenidas en los trabajos de Simone de Beauvoir y de Luce Irigaray: simplificando, podríamos decir que por ellas a la primera se la ha considerado la fundadora del que se ha dado a llamar «feminismo de la igualdad» y a la segunda, la madre del «feminismo de la diferencia». Entendiendo ambos feminismos como contrarios. Sin embargo, un análisis más profundo nos desvela que esta oposición es realmente obsoleta y genera graves malentendidos pues ha permitido malinterpretaciones tales como pensar que para Beauvoir la mujer *se hace*, mientras que para Irigaray la mujer *nace*. Por eso en este texto me propongo abordar la tensión crítica entre estas dos autoras de un modo diferente, esto es, sin contraponerlas ni enfrentarlas en posiciones irreconciliables. Además, pienso que hablar de/a través de confrontaciones presupone un modo patriarcal de discurrir, y que al feminismo le es más afín el diálogo, pues logra convertir los enfrentamientos en controversias.

De este modo, en esta apuesta por mirar la relación polémica entre nuestras dos autoras a través de las gafas violetas del feminismo, aparecieron los conceptos que recoge el título de la conferencia: inmanencia y trascendencia. Ellos nos permitirán hacer tres escalas en el pensamiento feminista, desvelando una continuidad en las preocupaciones desde mediados del siglo pasado hasta la actualidad y una variación en los modos de afrontarlas. La primera escala, que supone en realidad el punto de arranque, la sitúo en Simone de Beauvoir y su exaltación de la trascendencia frente a la condena de la inmanencia. La segunda, en Luce Irigaray, quien con su concepto de «trascendental sensible», desde mi punto de vista desmonta la lógica de lo mismo mostrando que lo trascendental tiene su soporte material y sus condiciones de posibilidad en la inmanencia; la trascendencia se nos muestra así como absolutamente deudora de la inmanencia. Y la tercera de las escalas la sitúo en el feminismo italiano de la diferencia sexual, en lo que ellas llaman «la política de lo simbólico», para quienes en la inmanencia hay trascendencia; la trascendencia real, la que puede hacer política, late y se dirime en lo inmanente.

1. Sobre la inmanencia y la trascendencia

Inmanencia y trascendencia son conceptos filosóficos clásicos que Simone de Beauvoir trajo a la reflexión feminista desde su interpretación desde el existencialismo, haciéndolos remitir a los clásicos dualismos: materia y forma, o cuerpo y espíritu. Asociando el cuerpo con la inmanencia y el espíritu con la trascendencia, se produce la denuncia feminista de que sólo se ha permitido a lo masculino el acceso al estatus de sujeto y de libertad. Para ilustrar esto considero interesante analizar la analogía platónica entre el cuerpo y el espíritu según la cual: «parir con el cuerpo criaturas es como parir con el alma Ideas». Sin embargo, tal y como ha mostrado Perelman: «la relación de las analogías, y de las metáforas a que dan lugar, difiere profundamente de la mera proporcionalidad matemática, pues en estos casos nunca es indiferente la naturaleza de los pares analogados»¹. Por ello no nos sorprende que Platón por boca de Sócrates introduzca un elemento valorativo que rompe la simetría de la relación analógica: parir con el alma es más valioso que parir con el cuerpo. El elemento jerarquizante disuelve la paridad de los analogados, y alma/cuerpo, ideas/criaturas también se jerarquizan. En consecuencia, la tarea de Sócrates es más valiosa que la de su madre Fenerete². De igual modo, el alma es más valiosa que el cuerpo, siendo la que representa lo específicamente humano, y resultando ser así el eje valorativo que atraviesa todo el dualismo metafísico de Occidente. Así que mientras que las mujeres sólo pueden concebir niños-cuerpo, carne, materia corruptible y perecedera, los varones, por su parte, pueden concebir ideas— inmatriciales, atemporales, eternas y absolutas.

Ahora bien, a partir de esta denuncia se puede luchar por diferentes vías: una, que se reconozca a las mujeres la capacidad para concebir ideas, como hace Simone de Beauvoir; otra, que se reconozca como valiosa la concepción de criaturas pues sin ella no podrían concebirse ideas, como hace Luce Irigaray; y otra, que se reconozca que las únicas ideas valiosas son las que se

1. PERELMAN, Chaïm. *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos, 1989, pp. 569-626.

2. Dice Platón en *Teeteto*: «Los logros de la partera son inferiores a los míos. No es propio de las mujeres el dar a luz unas veces a criaturas reales y otras veces a meros fantasmas, de manera que resulta difícil distinguir los unos de los otros. Si llegara a suceder semejante cosa, la más elevada y noble tarea de la partera consistiría en distinguir lo real de lo irreal. ¿No es cierto?». Como explica Amalia González, se desprestigian los logros de la partera en la medida en que no generan «verdadera» realidad, vida convalidada por el logos —del que Sócrates de autoinstituye en portador— como función mayéutica habilitada para la legitimación discriminatoria del nacimiento y el acceso iniciático a la polis. La «verdadera realidad» la generan ellos, y la otra parece pasar al rango de las sombras que desfilan por las paredes de la caverna. GONZÁLEZ, Amalia. *La conceptualización de la femenino en la filosofía de Platón*. Madrid, Ediciones clásicas, 1999.

conciben conscientes de su dependencia de la condición de criaturas, nacidos o nacidas de mujer, como hace el movimiento italiano de la diferencia sexual³. Estas tres vías no sólo surgen de una preocupación común, no sólo surgen de una misma denuncia, sino que además las tres se apoyan en una doctrina de la sexualidad femenina. Como muestra Teresa López Pardina, es a partir de *El segundo sexo* que se unen el aspecto político y sexual de la lucha por la liberación de la mujer⁴.

2. Variación *trascendencia* versus *inmanencia*: Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir muestra que ningún individuo o colectividad se define como *Uno* sin enfrentarse directamente a un *Otro*. Todo sujeto «pretende afirmarse como lo esencial constituyendo al otro en lo inesencial, en objeto»⁵. Esto es lo que ha hecho el hombre con la mujer, el blanco con el negro y el nativo con el inmigrante. Hay, sin embargo, una diferencia fundamental: el negro y el inmigrante pueden afirmarse como sujetos al desear que el blanco o el nativo desaparezcan, mientras que la mujer «no puede desear que el hombre desaparezca»⁶. Resulta, pues, que la característica fundamental de la mujer es que cumple la función de «Otro en el seno de una totalidad cuyos términos son necesarios recíprocamente»⁷. Claro que dicha reciprocidad no supone una liberación de la mujer; igual que en la dialéctica del amo y del

3. La clave transformadora de este movimiento está, desde mi punto de vista, en el hecho de saberse hijas y no tanto en el de ser madres, pero sin embargo, dado su énfasis en «la madre simbólica», ha sido interpretado como un esfuerzo por recuperar los valores de la maternidad. Así, Celia Amorós, considera que el movimiento italiano de la diferencia sexual pretende, sin más, darle la vuelta a la jerarquía platónica. Así, cargada de ironía, dice: «Los logros de las parteras –vendrían a decir– y de las parturientas, son superiores a los de Sócrates: nosotras, a diferencia de vosotros que sólo sabéis producir parlamentos y judicaturas, sí que «traemos mundo al mundo» y obra verdaderamente civilizadora: cuanto hacemos emana de nuestra capacidad de dar vida y productos de vida; podéis quedaros para vosotros solos el poder legitimador del logos –que confundís con la política– y que, a nuestros ojos, los que ostentan la verdadera mirada, se convierten en un remedo de segunda, en un simulacro de nuestros logros». Y continúa diciendo: «¿Tendríamos así en clave femenina la transmutación de los valores que pedía Nietzsche, nada menos? “La mano que mece la cuna mueve al mundo”, decía un autor romántico cuyo nombre no recuerdo –sospecho que para disuadirnos de nuestra inoportuna pretensión de mover otras cosas–». AMORÓS Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 282.

4. LÓPEZ PARDINA, Teresa. *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998, p. 197.

5. DE BEAUVOIR, Simone (1949). *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 17.

6. *Ibid.*, p. 19.

7. *Ibid.*, p. 20.

esclavo: aunque también el amo y el esclavo estén unidos por una necesidad económica recíproca no por eso el esclavo es libre. Ante lo trágico de este análisis Simone de Beauvoir adopta una perspectiva moral existencialista, que consiste en afirmar que «todo individuo que desea justificar su existencia siente una constante necesidad de trascenderse»⁸. Cada vez que dicha trascendencia se convierte en inmanencia se produce una degradación de la existencia en «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto y si le es infligida, toma la forma de una opresión.

El problema es que la mujer —que por ser «ser humano» es también una libertad autónoma— «se halla y se escoge en un mundo en el que los hombres le imponen que se reduzca a ser el Otro, (es decir, que) se pretende fijarla en objeto reduciéndola, de este modo, a la inmanencia puesto que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana»⁹. La pregunta es, pues, «¿cómo puede realizarse un ser humano encerrado en la condición femenina?»¹⁰. Sea cual sea el camino, tal y como lo plantea Beauvoir, la apuesta supone sacrificar la felicidad en aras de la libertad. Este planteamiento tan ilustrado, del que se sigue nutriendo la teoría feminista¹¹, hace que la propuesta del movimiento italiano de la política de lo simbólico, de pensar la trascendencia en la inmanencia suela tildarse de antifeminista, pues se interpreta que ese «hacer de necesidad virtud» que promulgan sacrifica la libertad en aras de una felicidad inauténtica.

Pero, ¿cómo determinar la autenticidad o inautenticidad de la felicidad sin apelar al esencialismo? Sigamos a Simone de Beauvoir a ver adónde nos lleva. La mujer puede intentar afirmarse como sujeto pero esto significaría «rechazar ser el Otro, rechazar la complicidad con el hombre, (lo que tendría como consecuencia) perder todas las ventajas que la alianza con la casta superior puede conferir». Si esto lo hiciesen todas las mujeres a la vez tendríamos

8. *Ibíd.*, p. 31.

9. *Ibíd.*, p. 31.

10. *Ibíd.*, p. 31.

11. Celia Amorós ha explicado que si el feminismo pretender deconstruir los ideales de la modernidad, está «cortando la mano que nos ha dado de comer». Considera que si bien estos ideales deben ser revisados, su cura está precisamente en el feminismo, entendido éste como «una articulación teórica política moderna que al reposar sobre un universalismo no excluyente puede resultar ser el mejor test de la Ilustración». Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997. En palabras de Amelia Valcárcel, el feminismo es hijo de la ilustración, hijo no amado, pero igualmente hijo de la ilustración, por lo que todo intento de salir de ella debe ser interpretado como antifeminista. VALCÁRCEL, Amelia. «El feminismo». En RUBIO-CARRACEDO, José, ROSALES, José María y TOSCANO, Manuel. *Contrastes. Retos pendientes en ética y política*. Suplemento 5, 2000, pp. 113-135.

una revolución pero como sólo lo hacen unas pocas, éstas sufren lo que ella denomina «represalia social». Simone de Beauvoir se plantea por qué no lo hacen todas las mujeres si parece ser «pretensión —y pretensión ética— de todo individuo el afirmarse como sujeto» y concluye que junto a esta tendencia natural hallamos otra contraria cuyo núcleo es «la tentación de huir de su propia libertad constituyéndose de este modo en cosa¹². Esta vía —nefasta por pasiva y alienante—, es el camino fácil de quien evita la angustia y la tensión de llevar una existencia auténtica»¹³.

Como explica Celia Amorós, la obra de Simone de Beauvoir puede ser asumida como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada. Como una radicalización de esa tradición en la medida en que su existencialismo traslada la exhortación kantiana a la emancipación, del registro intelectual y epistemológico al ontológico-ético, transformándola en un sentido que vendrá a decir: ¡atrévete a asumirte a ti misma como libertad, a construir tu propio ser a través de tus opciones libres! Mediante esta radicalización se transpone al plano existencial, al nivel ético-ontológico, el ideal kantiano de la mayoría de edad propia de una mente ilustrada, liberada de tutelajes heterónomas. Esta transposición tiene lugar en el existencialismo, en tanto que concibe al ser humano como proyecto que ha de hacerse ser eligiéndose a sí mismo a falta de tener su propio ser como dado¹⁴.

Desde el marco del existencialismo, entonces, lo femenino no puede ser una esencia sino una existencia, y sin embargo al entenderse como una existencia que puede asumirse libre resuena el concepto de «autenticidad» y parece reaparecer el fantasma del esencialismo o del universalismo. ¿Es la libertad una pregunta o una respuesta? Es decir, ¿supone la libertad una apertura de puertas o por el contrario constituye una y sólo una de las puertas? Simone de Beauvoir dice tomar su idea de la mujer como Otro de la relación amo-esclavo

12. Asimismo, la teoría de la ambigüedad le sirve a Beauvoir para dar cuenta del carácter contradictorio de los comportamientos de las mujeres y que son, casi en su totalidad, el efecto de una opresión fundamental, desarrollada desde la infancia a través de una educación artificiosa. Porque la educación que guía las trayectorias intelectual y física de las mujeres es, ante todo, un movimiento que corre a favor de su esclavitud, destinándose a socavar cualquier ápice de autodeterminación. Se trata, a fin de cuentas, del aprendizaje de la inmanencia, de ese modo de ser opuesto al de la trascendencia. Y es éste, y no aquél, lo que se cifra como el verdadero sentido de la humanidad en tanto consiste, existiendo, en libertad y autonomía.

13. DE BEAUVOIR, Simone (1949). *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 21.

14. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 337.

descrita por Hegel¹⁵, consistente en que en la formación de autoconciencia hay un momento clave de reconocimiento por parte de otra autoconciencia, cuyo reconocimiento le permite acceder a su estatuto propiamente humano. El amo es el que llega a la trascendencia, a la libertad, al ser-para-sí; y el esclavo es el que queda reducido al cuerpo, a la conservación de la existencia, a la inmanencia, a la sumisión, al ser-en-sí. El esclavo se reconoce como conciencia solamente en la conciencia libre del amo, contemplándolo como su esencial, como su ideal. Sin embargo, la libertad de la que habla Beauvoir es una «libertad situada». De hecho, es el concepto de «situación» el que permite a Beauvoir dar cuenta de las dificultades añadidas con las que se encuentra una mujer para poder ser sujeto, libre, autónomo. Y esas dificultades para ella tienen que ver con la subsunción a la vida biológica, a la maternidad y a la reproducción, las cuales son concebidas como exclusivamente naturales, obviando la parte social, que, como veremos, sí que considera el pensamiento italiano de la diferencia sexual¹⁶. Por tanto, en la medida en que piensa que para que una mujer pueda lograr trascenderse debe arriesgar la vida biológica, desde su perspectiva la liberación de las mujeres, su constitución como sujetos, trascendentes, pasa por la negación del cuerpo, ámbito de la inmanencia. La maternidad es una alienación, una huida inauténtica que se ofrece a las mujeres y que evita que se realicen como trascendencia. Las mujeres sólo alcanzarán la plena humanidad cuando abandonen esa situación de opresión y adopten el camino de la trascendencia (del cuerpo), el camino de la emancipación seguido por los hombres¹⁷.

15. Sin embargo, Teresa López Pardina distingue tres referentes: el hegeliano, el existencialista y el de la antropología, de la categoría de Otra aplicada a las mujeres por Beauvoir. LÓPEZ PARDINA, Teresa. «El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas». En PULEO, Alicia H. (ed.). *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 277-280.

16. El hecho de que Simone de Beauvoir conceptualice el cuerpo como situación significa también que el cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y el «existir» el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas.

17. Esta es la interpretación clásica que se ha hecho sobre el tratamiento beauvoiriano del cuerpo. Interpretación llevada a cabo también por Celia Amorós cuando dice que para Beauvoir «la cuestión es que las mujeres, como proyectos existenciales que son, no pueden ocupar esos cuerpos sino en la forma de “existirlos” –en el sentido preciso de vivirlos trascendiéndolos (...). Así pues, la alteridad se articula íntimamente con la inesencialidad y ambas con inmanencia». AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 349. Sin embargo, Elvira Burgos, convirtiendo en nuclear el concepto beauvoiriano de «situación», en el que es absolutamente central el cuerpo, defiende la idea de que

3. Variación *trascendental sensible* o *trascendencia* a través de la *inmanencia radical*: Luce Irigaray

Luce Irigaray considera que ese «camino de la emancipación seguido por los hombres» al que aspira Simone de Beauvoir para las mujeres, es un camino patriarcal, excluyente y dañino, que además no puede ser seguido por las mujeres porque en ello radica su condición de posibilidad. Es decir, que lo masculino ha podido alcanzar un peculiar modo de trascendencia porque se ha erigido sobre el ocultamiento de lo femenino, asociado a la inmanencia. La trascendencia pues, se dice para Irigaray al menos de dos maneras, según excluya o no a la inmanencia. Aspirar a la trascendencia masculina es desde su perspectiva un error pues supone, por un lado, negar el cuerpo, y por otro lado, más concretamente, negar nuestro cuerpo femenino. En este punto es donde se ha interpretado que para Irigaray la mujer *nace*, pues ella afirma que es nuestra sexualidad –siempre dual¹⁸–, nuestra capacidad para ser dos –a través de la maternidad-¹⁹, nuestra identidad relacional diferenciada –por el cual nos manejamos más con el esquema sujeto-sujeto que con

es Beauvoir quien comienza a considerar el cuerpo desde una perspectiva feminista, frente a la invisibilización que de él ha hecho la tradición occidental patriarcal. Ciertamente el cuerpo es importante en Beauvoir sin ir más lejos porque es «la situación» que explica la opresión de las mujeres. Pero Elvira Burgos va más allá afirmando que si Beauvoir habla del cuerpo de las mujeres y no del de los hombres es porque estaba pensando la «experiencia vivida» de las mujeres (enfaticando la idea beauvoiriana de que «la desincardinación masculina sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos en tanto que sus identidades esenciales y esclavizadoras»), y que su pretensión no consistía en que negáramos nuestro cuerpo sino en desmitificar los discursos que sobre él se han hecho desde el patriarcado. Esta perspectiva fue expuesta por Elvira Burgos en las *Jornadas en homenaje a Simone de Beauvoir*, La Laguna, 2009. En ellas además explicitó su deuda con la interpretación butleriana de Beauvoir presente en BUTLER Judith. «Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir». En *Mora. Revista del Instituto de Estudios Interdisciplinarios de Género*, vol. 4, agosto 1998.

18. Luce Irigaray se refiere a la sexualidad femenina como «ese sexo que no es uno», frente a la sexualidad masculina, regida por el uno, único sexo-valor. IRIGARAY, Luce (1977). *Ese sexo que no es uno*. Madrid. Saltés, 1982.

19. Luce Irigaray incluye en su libro *Yo, tú, nosotras: hacia una cultura de la diferencia*, (1990) (Madrid. Cátedra, 1992), una entrevista con una bióloga, Hélène Rouch, en la que da cuenta de la peculiaridad de la manera de relacionarse el cuerpo de la madre con su feto a través de la placenta. Se trata de una manera que respeta la singularidad y la diferencia del ser diferente a sí que alberga y cuida. Esta idea ha sido desarrollada sobre todo en la recepción italiana y catalana del pensamiento de Luce Irigaray, en concreto por María Milagros Rivera Garretas. RIVERA GARRETAS, María-Milagros y VARGAS MARTÍNEZ, Ana. *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid, horas y HORAS, 2000.

el de sujeto-objeto²⁰–; condiciones diferenciales que nos empujan hacia un modo de trascendencia otro. Ciertamente podría resultar sospechoso, ya que parece que Irigaray estuviera diciendo que nuestro cuerpo es «destino», que es nuestro cuerpo el que nos impide alcanzar la trascendencia. Sin embargo, Irigaray insiste en que lo que pretende decir es que eso que conocemos como trascendencia responde a la sexualidad masculina, al falogocentrismo, que supone una «somatofobia»²¹. Desde su perspectiva, al haber descubierto que lo material está siempre debajo, se debe lograr visibilizar lo femenino, pues sólo así las mujeres podrán acceder a una existencia simbólica, condición *sine qua non* para alcanzar una trascendencia propia, que no reprimirá el cuerpo ni negará la especificidad del cuerpo femenino.

A juicio de Irigaray, entonces, el recorrido beauvoriano es deudor de la jerarquía platónica según la cual el cuerpo permanece en el ámbito del disvalor. Ella muestra, sobre todo en *Speculum*, cómo Platón, y con él toda la filosofía occidental, no sólo se ha apropiado de una función específica femenina (concebir/parir), sino que, en la misma maniobra, ha jerarquizado la función en beneficio de los varones; se trata por tanto de una apropiación que genera una inversión tal que oculta –según Irigaray– la fecundidad originaria de las mujeres²². Además, desde la perspectiva irigariana, Platón mimetiza la capacidad procreadora materna utilizando siempre a la mujer como superficie reflectante, como sustrato de la producción de sus especula(riza)ciones. Así, Irigaray reinterpreta la caverna platónica como el útero materno, y en

20. En este punto es donde Irigaray hace radicar más fuertemente la diferencia sexual. De hecho ella habla de una «diferencia relacional», en el sentido de que niñas y niños viven de manera diferente el complejo de Edipo. Sobre esto han versado las llamadas «teorías objetales de la sexualidad».

21. JAGGAR, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex, The Harvester Press, 1983.

22. Contra esto, dice Celia Amorós: «El sentido de las metáforas iniciáticas de la política no era otro que el de la exclusión de las mujeres: no creo en absoluto que respondan a una supuesta envidia por parte de los varones de la capacidad de las mujeres de dar a luz». En este sentido continúa criticando al movimiento italiano de la diferencia sexual, que, como veremos, da una viabilidad práctica a esta denuncia irigariana: «Curiosamente, el lenguaje anti-iniciático de las pensadoras de la diferencia sexual, que pretende resignificar la política e inscribirla en el mismo nivel de la vida natural que resultaba ser el de su renegación, se constituye en un discurso legitimador de la autoexclusión de las mujeres de esa política que conceden sin más que es de los hombres. Pues ellas hacen ya –la tentación estoica, como decía Sartre, es una posibilidad recurrente para los oprimidos– la «verdadera política». La que hay que hacer para estar a la altura del «fin del patriarcado». Pero no se trata de invertir, sino de redefinir una política no iniciática. Deshacer por inversión el camino de lo iniciático concede lo fundamental al imaginario de lo iniciático que habría que deconstruir». AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 284.

su análisis nos encontramos con que lo más originario, la pared última de la caverna-útero, aquel lugar del que todos (varones y mujeres) provenimos, en el relato platónico está oscurecido, y debe ser abandonado por ser el refugio de la ignorancia encadenada a la materia; las sombras y los ecos son productos de meras copias del mundo real y verdadero. Lo que en el orden del conocimiento aparece como segundo, según Platón es antológicamente el origen, lo primero, lo verdaderamente originario: el sol, lo externo a la caverna, lo que está arriba y afuera y que sólo unos pocos alcanzan, en fin, las Ideas, fundamento último de todo. La caverna representa el mundo interno o interior frente al mundo externo o exterior, el mundo inferior frente al superior, la sombra frente a la verdad, lo sensible frente a lo inteligible, el mal frente al bien, las mujeres frente a los hombres; oposiciones que suponen siempre una ascensión, una progresión vertical fálica, un seguir caminando cara al sol sin importar las sombras de detrás, pues sólo así se desvelará la verdadera realidad, la verdad.

Irigaray considera que el mito de la caverna es el paradigma del proceder de toda la metafísica occidental, es decir, que en Occidente, la filosofía, ámbito de la trascendencia, se ha erigido sobre el ocultamiento de lo material, sin percatarse de que es este ámbito, el de la inmanencia, el que constituye las bases de su existencia, su infraestructura, por hablar en términos marxistas. Por ello Irigaray detecta un cierto esencialismo, que ella denomina «el esquizo entre lo sensible y lo inteligible», incluso en las filosofías postmodernas y postestructuralistas, ya que todas ellas siguen presas del olvido de lo material, o lo que desde sus planteamientos es lo mismo: de la obliteración de lo femenino. La negación de las bases materiales o de la «facticidad corpórea» resulta ser, por tanto, el elemento constitutivo de la metafísica²³. Esta violencia originaria es inherente a la autoridad del sujeto clásico en la medida en que

23. A través de su estrategia de la mimesis, Irigaray da cuenta, en *Ética de la diferencia sexual*, de cómo la filosofía entera se ha asentado sobre el ocultamiento de lo femenino-material. Así, muestra cómo Aristóteles reduce a la mujer a «materia», «recéptaculo», «recipiente» o a un hombre mutilado. Resulta particularmente irónico el capítulo dedicado a Plotino, en el que Irigaray sólo expone una serie de fragmentos de las Eneadas, pero no hace ningún comentario, simplemente se limita a poner puntos suspensivos, resultando más elocuente que la caracterización que hace Plotino de la materia como no ser condena a las mujeres al mutismo, las priva de palabra. De Descartes destaca que su sujeto racional y solipsista está construido a expensas del cuerpo de la mujer, para lo cual llega incluso a olvidar la existencia de su cuerpo. De Kant critica la cancelación de la materialidad y de la inmediatez para elaborar un sujeto trascendental. Y muestra como para Hegel lo femenino se presenta como la eterna ironía de la comunidad (de los hombres), a condición de que ella no pretenda ser o ser igual. IRIGARAY, Luce (1985). *Ética della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985.

lo ancla en la conciencia, pero sucede que está sexualizada o marcada por el género; la carga de la encarnación es proyectada sobre el femenino materno e, inmediatamente, suprimida. Esta supresión, constitutiva del sujeto, funda el falogocentrismo, entendido como el imperio de lo Uno y la objetificación de lo Otro²⁴.

Sin embargo, Irigaray desvela que el mismo sistema falogocéntrico señala la existencia de una zona excedente que no se somete a su lógica dicotómica porque es irrepresentable; constituye lo reprimido. Por ello Irigaray distingue entre una parte interna al sistema (la esfera de lo inteligible, sometida a la economía binaria, que controla sus significados) y otra externa al sistema (lo ininteligible, que escapa a la labor de significación y a la que los filósofos suelen dar nombres femeninos: materia, matriz, cosa, chora). Según Purificación Mayobre, esta zona excede los márgenes del armazón arquitectónico especulativo y no se deja comprender por la lógica interna del propio sistema porque está fuera de su dominio²⁵. La chora de Platón, el noumeno de Kant, el continente oscuro de Freud... son irreductibles a la conformación del *logos*. Esos márgenes, ese femenino irrepresentable, resultan siempre amenazantes para la especula(riza)ción filosófica, son siempre su punto débil, por donde se puede caer abajo toda su construcción. La lógica patriarcal de lo mismo ha supuesto una jerarquización, un encubrimiento del verdadero origen y su sustitución por otro origen (el del plano inteligible) definido como el lugar de lo verdadero. La cultura falogocéntrica niega el espacio del auténtico origen, no lo nombra, le quita el *logos*, que queda consecuentemente definido como masculino y convierte a las mujeres en a-lógicas, el continente oscuro, lo no-nombrado, lo inefable. Irigaray reivindica, entonces, la alogicidad como lo positivamente otro (la mujer) que se escurre de la dialéctica y de la lógica de lo mismo²⁶.

24. De ahí la insistencia de Irigaray en que esta «diferencia» es interna a la lógica de lo Mismo, y su determinación política a apartar a lo femenino de esta senda unidimensional para proceder a redefinirlo como lo otro de lo otro, es decir, como un no Uno constitutivo. BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005, p. 80.

25. MAYOBRE, Purificación «Figuracións alternativas da subxectividade feminina». En *Andaina. Revista Galega de Pensamento Feminista*, nº32, Santiago de Compostela, Verano 2002, pp. 30-34.

26. Por otro lado, dice María Luisa Femenías: «El proceso de desocultamiento que lleva a cabo Irigaray la obliga a un trabajo de des-velado, de descubrimiento, donde lo primero adquiere significado y primacía gracias a lo segundo. El concepto de *differance* derridiano se refiere a “diferir”, es decir, a “no ser idéntico a” y también a “dejar para más adelante” o posponer. Es decir, que lo primero es primero porque hay un segundo; en otras palabras, se pierde la prioridad del primero pues no sería tal sin el segundo que

Para ahondar en estas ideas sin perder de vista el hecho de que, el que Irigaray apueste por desvelar lo que de sensible hay en lo inteligible, lo que de irracional hay en lo racional, no significa que inste a las mujeres a permanecer en la inmanencia, me gustaría hacer referencia a unas palabras suyas del libro *Amo a ti*:

(...) valorizada por la sociedad en cuanto madre nutricia y ama de casa (...), la mujer es desposeída de la interiorización posible de su identidad femenina, que le es impuesta como una exterioridad. Y éste es uno de los motivos por los cuales ella misma, como la sociedad que la define, privilegia la relación madre-hijo. Las relaciones madre-hijo recuerdan a la mujer, a las mujeres, su falta de identidad subjetiva, y suscita afectos sin la organización cultural correspondiente. (...) Esta relación (madre-hijo), pues, es uno de los lugares donde es importante trabajar en el establecimiento de mediaciones, de relaciones entre sí y para sí por el lado de la mujer. En efecto, es necesario definir una cultura de lo femenino²⁷.

De este modo, Luce Irigaray conviene con Simone de Beauvoir en que la mujer, al haber sido reducida a lo Otro queda encerrada en la inmanencia, o en palabras de Irigaray, es sobre la que recae el peso de mantener la base material del orden simbólico patriarcal. Sin embargo, así como para Beauvoir el Otro es concebido como «complementario» (evitando el riesgo de la lucha de consciencias), para Irigaray el Otro es concebido como «contrario», como negativo, reverso, revés, o especula(riza)ción del mismo. Así, dice Irigaray en *Speculum*:

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. Más fija que el sujeto mismo, que sólo se mantiene en pie gracias a los efectos retroactivos de cierta objetividad. Cuando ya no existe tierra que pisar... ¿qué cimiento queda a la existencia del «sujeto»? ¿A partir de qué erigirse, sobre qué ejercer su poder?²⁸.

La denuncia es pues exactamente la misma que la de Beauvoir: la imposibilidad del acceso de lo femenino a la trascendencia, la negación de una subjetividad a la mujer. E incluso el modo de expresarla es en principio similar, pues también Irigaray, como muestra la cita, parte de que todo sujeto –masculino– se sostiene sobre un objeto –femenino–: La mujer reducida a lo otro

así lo define. En sentido estricto, la primacía está por tanto puesta en el segundo, no en el primero». FEMENÍAS, María Luisa. *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos, 2000, p. 148.

27. IRIGARAY, Luce (1992). *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona, Icaria, 1994, p. 73.

28. IRIGARAY, Luce (1974). *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978, p. 149.

es, por así decirlo, lo que le permite al sujeto masculino ser tal, «(...) haciendo entrar (a la mujer) en un juego de tropos y tropismos masculinos. Convertida a un discurso que niega la especificidad de su placer, inscribiéndola como vacío, revés, negativo o hasta censurado en su alegato en pro del falo. Hommosexualizada»²⁹. Vemos por tanto que en las palabras de Luce Irigaray resuena el trasfondo de la originalidad de la idea beauvoriana de que «no se nace mujer, llega una a serlo». Tal y como muestra Celia Amorós no fue Simone de Beauvoir quien descubrió que la «figura» de lo femenino era una elaboración cultural; «si rastreamos en la Ilustración, Mary Wollstonecraft no había dicho otra cosa en su polémica contra el presunto carácter “natural” que Rousseau le atribuía a lo que no era sino la consecuencia de dispositivos artificiales de lo más sofisticado». La originalidad de Beauvoir radica en el estatuto que para ella tiene ese producto.

Desde sus presupuestos no puede ser algo así como un traje hecho que los seres humanos con sexo hembra se verían obligados a vestir sin más. Individualista metodológica en última instancia, y manejando como lo hace las categorías de intencionalidad y de proyecto, ha de considerar que ese traje hecho lo ha sido por alguien y para alguien. Lo han hecho los varones para las mujeres. Tanto los unos como las otras son proyectos en el sentido existencialista del término; ahora bien, ocurre que los varones han estado en condiciones de poder adoptar la posición de sujetos y de proyectar, por tanto, a las mujeres a su medida. A la medida de sus intereses económicos y de poder, sin duda, pero, sobre todo, a la medida de algo que Beauvoir considera más radical: a la medida, podríamos decir, de sus intereses ontológicos³⁰.

Así pues, no queda ninguna duda de que la idea irigarayana de la especula(riza)ción de lo femenino por parte de lo masculino es heredera del análisis beauvoriano de la mujer como otro del hombre. Ahora bien, la divergencia entre ambas autoras aparece en la respuesta a la pregunta por cuál puede ser el interés ontológico del sujeto. Para Simone de Beauvoir, gracias a la mujer el hombre puede permitirse el lujo de asumirse como existencia y trascendencia sin tener que dar «un salto mortal sin red»³¹, y para Luce Irigaray, gracias a la

29. IRIGARAY, Luce (1974). *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978, p. 157.

30. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 343.

31. Así, dice Simone de Beauvoir: «(el varón-sujeto) aspira, contradictoriamente, a la vida y al reposo, a la existencia y al ser, (sabe bien que) la inquietud espiritual es el precio que paga por su evolución... pero sueña con la quietud en la inquietud, y con la plenitud opaca a la que sin embargo habitaría la consciencia. La mujer es justamente ese sueño encarnado; ella es la intermediaria deseada entre la Naturaleza extraña al hombre y el semejante que le es demasiado idéntico. Ella no le opone ni el silencio enemigo de la Naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; a causa de un

mujer el hombre puede mantener su narcisismo y su orden simbólico, esto es, la unicidad del valor.

Por otro lado, también para ambas, un movimiento de la mujer-objeto lograría una salida hacia la libertad, hacia la subjetividad, hacia la trascendencia³². El asunto es cómo llevar a cabo ese movimiento hacia la trascendencia, desde dónde hacerlo. El análisis beauvoriano parecía no dejarnos más salida que desde la negación del cuerpo, o lo que desde esta perspectiva es lo mismo, desde la negación de la diferencia sexual, dado que ésta es entendida como diferencia biológica de la que se pretende derivar las desigualdades y es percibida por tanto como el origen de la exclusión y de la opresión de las mujeres. Ahora bien, hemos topado aquí con un solapamiento por el cual la crítica al androcentrismo coincidiría con la crítica al antropocentrismo, por lo que Celia Amorós afirma que «lo que habría que trascender es el lastre androcéntrico del concepto de trascendencia que maneja la autora de *El segundo sexo*, pero no el concepto de trascendencia mismo»³³. Precisamente por ello, Irigaray piensa que es por la diferencia sexual por la que debe comenzar nuestra liberación de la condena a la inmanencia³⁴. De este modo, psicoanalizando el orden patriarcal, sacando a la luz lo reprimido, Irigaray va a pretender proporcionarnos una salida en la que la corporalidad y la trascendencia no sean irreconciliables.

Irigaray se pregunta por qué concebir una idea es jerárquicamente más valioso que concebir una criatura, cuando ambas funciones han sido

privilegio único es una consciencia, y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne. Gracias a ella hay un modo de escapar de la implacable dialéctica del amo y del esclavo, que se origina en la reciprocidad de las libertades». DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 1998. Vol.1, p. 226.

32. «El “sujeto” masculino se vive en posesión del “objeto” femenino, y que (...) el deseo de su apropiación por un «sujeto» es también vértigo de su propia quiebra». IRIGARAY, Luce (1974). *Speculum, Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978, p. 150.
33. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 357. En cualquier caso, para Celia Amorós se trata de criticar que la crítica al androcentrismo coincida con la crítica al antropocentrismo, pues «(...) no es lo mismo rechazar el travestismo universalista de lo masculino que rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo mientras que la segunda (que es donde sitúa la propuesta de Luce Irigaray), la impide». AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 358.
34. Así, dice: «Reclamar la igualdad es la expresión equivocada de un objetivo real. Igualdad implica comparación: ¿A quién nos igualamos? ¿Por qué no a nosotras mismas? La explotación está basada en la diferencia sexual y sólo por la diferencia sexual puede resolverse». IRIGARAY, Luce (1990). *Yo, tú, nosotras*. Madrid, Cátedra, 1992, p. 9.

conceptualizadas como excluyentes y exclusivas de uno y otro sexo, y concluye que es precisamente porque lo que se asimila al genérico masculino se ha tornado valioso: el alma es superior al cuerpo, porque el alma, como *locus* de la racionalidad, es el atributo propio del varón. Hay por tanto aquí una crítica profunda al sentido de la humanidad, al concepto de «ser humano» mostrando que lo que hasta ahora ha aparecido como universal representa en realidad a lo masculino al tiempo que excluye a lo femenino. Así, dice Teresa de Lauretis:

Lo que a Beauvoir le parecía el privilegio masculino del filósofo nos parece ahora como una relación diferencial respecto al poder social, mantenido y legitimado por aparatos ideológicos. Son estos los que construyen al sujeto, que entonces deja de ser sujeto trascendental para ser sujeto de relaciones materiales. Si el género es uno de esos aparatos, un aparato ideológico al que el cuerpo sexuado sirve de sustento material, entonces lo que (re)produce y regula mediante el género una específica diferencia de poder entre mujeres y hombres no es un dato biológico sino la institución social de la heterosexualidad³⁵.

Si los conceptos de «ciudadanía» o de «subjetivación» han sido definidos por los varones, acceder a lo mismo desde lo Otro es tan sólo un modo de mimetización, con la consiguiente pérdida de la propia especificidad³⁶. Aceptar esta

35. DE LAURETIS, Teresa. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, horas y HORAS, 2000, p. 126. Desde la perspectiva de Teresa de Lauretis, Luce Irigaray trasciende el paradigma fenomenológico-existencial beauvoriano acercándose a los presupuestos teóricos del estructuralismo a través de los cuales Gaile Rubin tematizó lo que se ha dado en llamar «el sistema sexo-género», lo cual la convierte en susceptible de la crítica butleriana por la cual no habría cuerpo como algo distinto del género, sino cuerpo generizado. Desde mi punto de vista Luce Irigaray es ambigua a este respecto pues a veces parece sostener que tras la «construcción cultural» en cierto modo hay un quien o unos quiénes y otras veces parece que el protagonismo lo tienen las estructuras sociales (económicas, simbólicas), impersonal e intencionalmente consideradas. La interpretación en uno u otro sentido es relevante pues en la línea estructuralista la posición del sexo correspondería «al mito epistemológico de lo dado», mientras que en la línea fenomenológica-existencial la concepción del género no contrapone para nada un cuerpo «natural» biológico a un género socio-culturalmente construido. Esta idea, aunque no en referencia a la obra de Luce Irigaray fue explicada por Butler en: BUTLER, Judith. «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault». En BENHABIB Seyla y CORNELL, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 193-211.

36. Desde la perspectiva de la diferencia sexual suele decirse que las luchas igualitaristas pretenden para las mujeres una mera extensión de los derechos ya pensados por los hombres. Sin embargo, Elvira Burgos nos ofrece una perspectiva interesante que no niega la crítica irigariana al falogocentrismo del concepto de humanidad y tampoco inhabilita las luchas por la igualdad de oportunidades. Ella considera que la igualdad es también transformadora de estructuras pues la inclusión de los excluidos ya

dialéctica supone asumir acríticamente las categorías mismas del pensamiento, que son patriarcales y mantienen a las mujeres en la inmanencia, porque responden a una masculinidad que reprime la feminidad. A juicio de Irigaray, una trascendencia que suponga condenar la inmanencia implica aceptar «estar detrás», «ser segunda», por eso considera que las demandas de igualdad no socavan las bases del patriarcado y corren el riesgo de ser apropiadas por él. Luce Irigaray está de acuerdo en que hay que luchar por la igualdad de salarios, de los derechos sociales, contra la discriminación, pero insiste en que la mera equiparación con los hombres no es suficiente. «Las mujeres simplemente “iguales” a los hombres serían “como ellos”, y por lo tanto, no serían “mujeres”. Una vez más la diferencia de los sexos quedaría anulada, desconocida, recubierta»³⁷. Por eso Irigaray propone buscar más allá de los polos de la dialéctica tradicional, más allá de la igualdad, de la subjetividad y de la ciudadanía normativas; e indagar en una diferencia que sea realmente «otra de lo otro», y que no adolezca por tanto de falogocentrismo³⁸. Irigaray lleva a cabo esta búsqueda de la mano de la filosofía postmoderna de Derrida, Levinas y Deleuze³⁹; abogando por la alteridad, la afirmación del otro como otro, la diversidad, entendiendo que el otro no es una inversión de uno –seguiríamos si no de nuevo bajo el dominio de una lógica jerárquica–, sino que

desestabiliza: el concepto de «hombre» cambia desde que éste incluye a las mujeres. Estas ideas fueron expresadas por ella con motivo del debate generado en las «Jornadas Beauvoir. Perspectivas actuales de la teoría feminista» celebradas en La Laguna, 5 y 6 de marzo de 2009.

37. IRIGARAY, Luce (1977). *Ese sexo que no es uno*. Madrid. Saltés, 1982, p. 155.

38. A este respecto, dice María Luisa Femenías: «El feminismo de la diferencia sostiene que el denominado feminismo de la igualdad sólo entiende lo Otro beauvoiriano en términos de lo mismo, es decir, en la homologación al modelo normativo del varón. La única alternativa de la épica de la igualdad es homologarse, hacerse un varón formal, si bien materialmente se trata de un imposible. Es necesario, entonces, descubrir esa diferencia fundante, porque la filosofía, la ciencia y la religión, sólo la ocultan sin cesar». FEMENÍAS, María Luisa. *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos, 2000, p. 152.

39. Como dice Paco Vidarte: «La reivindicación de la “diferencia” se lleva a cabo a partir del análisis beauvoiriano de la mujer como “la Otra” y de la exigencia de una relación de igualdad respecto del hombre en una situación de mutuo reconocimiento. Desde la esfera de “lo Otro” despejada por De Beauvoir, el feminismo de la diferencia radicalizará su postura, reclamando este espacio como lugar privilegiado e incontaminado de masculinidad, desde donde llevar a cabo la construcción de una identidad propia. El espacio de “lo Otro” será convenientemente tamizado y repensado desde el “Otro” psicoanalítico de Jacques Lacan como lugar de lo simbólico, del falo interruptor de la relación imaginaria materno-filial, pero también desde el punto de vista de la deconstrucción derridiana y su noción de *différance*». VIDARTE, Paco. «Feminismos filosóficos y teorías de género/2. De Simone de Beauvoir al feminismo de la diferencia», en <http://www.eutsi.org/kea>.

se trata de hacer emerger al otro como un sujeto autónomo diferente, de reconocer al otro como capaz de salir del en-sí hacia el para-sí, pero no desde su ser «otro de lo mismo», sino desde su ser «otro de lo otro»⁴⁰.

Lo otro es siempre una mala copia del modelo único, por eso Simone de Beauvoir buscaba la liberación del otro. Pero pretendiendo neutralizar la diferencia sexual reafirma la pretensión de la filosofía occidental de imponer un modelo único de subjetividad, favoreciendo un nuevo tipo de colonización, de evangelización, de sometimiento de los sexos, de las razas o de las generaciones a un modelo único de identidad humana, de cultura, de civilización, y anulando así la posibilidad de afirmar una subjetividad irreductible de la del hombre y de la misma dignidad.

Irigaray pretende deconstruir esa circularidad especular posicionándose fuera de la economía binaria para quebrantar su lógica; desestabilizar la representación monosexuada del sujeto para poder comenzar a ensayar una cultura de la diferencia sexual en la que el sujeto no sea desencarnado, ni neutro, ni trascendental, sino sexuado siempre en masculino o femenino. Así, el femenino podría empezar a hablar desde sí mismo. Por eso decimos que Irigaray apuesta por una trascendencia en la inmanencia radical. Y por eso no sería adecuado decir que para Irigaray la diferencia sexual responda al ámbito de la inmanencia, pues ésta no responde a la naturaleza ni a la cultura, sino que es su bisagra⁴¹.

Como muestra Rosi Braidotti, al proponer Irigaray una forma femenina de trascendencia a través de la «inmanencia radical», nuestra autora postula una definición del cuerpo no sólo como sustancia material, sino también como umbral de una idea generalizada del ser femenino, una nueva humanidad feminista. En otras palabras, el materialismo encarnado de la diferencia sexual es la afirmación de la importancia de una multiplicidad que puede producir sentido otorgando el reconocimiento simbólico al modo de ser de las mujeres. Lo «divino» de Irigaray apunta a la materialización de las condiciones

40. El reconocimiento de la alteridad como tal alteridad y no como copia de un modelo es un gesto altamente perturbador, pues nuestra tradición entera se ha desenvuelto a costa de la diferencia sexual. Por este motivo la diferencia sexual es, siguiendo a Heidegger, «la cuestión de nuestro tiempo». IRIGARAY, Luce (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán, Feltrinelli, 1985, p. 15. Una de las tareas de nuestra época consiste, a juicio de Irigaray, en acabar con la cultura basada en un sujeto único, solipsista, egocéntrico, e instaurar una cultura que atienda a las diferencias inscritas en las naturalezas y en las subjetividades, que atienda a la diferencia sexual.

41. «La diferencia sexual se sitúa en la confluencia entre naturaleza y cultura». IRIGARAY, Luce (1990). *Yo, tú, nosotras: hacia una cultura de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 1992, p. 17.

necesarias *a priori* para alcanzar cambios en nuestras condiciones tanto simbólicas como materiales. Implica un ejercicio de repensar el espacio, el tiempo, la naturaleza, la tierra y propiamente lo divino. En este proyecto es crucial la cuestión del trascendental sensible, que sitúa al sujeto femenino encarnado en un espacio entre la trascendencia y la inmanencia⁴². De este modo, la deconstrucción de la lógica binaria pasa también por la deconstrucción de la polaridad inmanencia y trascendencia. Así, Irigaray, en su relectura de *El Banquete* de Platón, interpreta el discurso de Diotima que en él es referido por Sócrates de la siguiente manera: «Quizás Diotima dice siempre lo mismo (...) Esto es lo que propone observar: que la belleza misma se toma realmente como aquello en lo que la oposición inmanencia-trascendencia se funden»⁴³.

La trascendencia verdadera habita en la diferencia sexual, e incluye la inmanencia; así, dice Irigaray:

En tanto que sentido o presentimiento entre mí y el otro es el recuerdo de la carne el lugar de acercamiento de la fidelidad ética a la incardinación. Destruirla significa el peligro de apagar el lado de la alteridad, tanto de Dios como de los otros y cerrar con ello toda posibilidad del acceso a la trascendencia⁴⁴.

Colebrook lo expone nítidamente al señalar que, para Irigaray, «lo sensible es próximo. Ni presencia plena de la experiencia ni anterioridad radical de una condición trascendental, lo sensible viene dado como el cuerpo otro al que yo reconozco en calidad de otra forma de devenir, de un “universal concreto”»⁴⁵. El lema sería: ningún materialismo corporal sin trascendencia, ningún sujeto femenino encarnado sin incorporeidad⁴⁶.

Este tipo de incardinación, de materialidad, conecta al sujeto femenino con una serie de diferencias dentro de sí misma y, también, entre ella y los otros u otras. En una cultura en la que las diferencias se entienden como negativas, se corre el riesgo de lidiar con ellas dialéctica u opositivamente, es decir patriarcalmente. Para evitarlo, para pensar las diferencias como

42. BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005, pp. 80-81.

43. IRIGARAY, Luce (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985, p. 45.

44. Se trata pues de una divinidad sensible y trascendental frente al Dios trascendente. IRIGARAY, Luce (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985, p. 253.

45. COLEBROOK, Claire. «Is sexual difference a problem? En BUCHANAN, Ian y COLEBROOK, Claire (eds.). *Deleuze and Feminist Theory*. Edimburgo, Edimburg University Press, 2000, p. 123.

46. BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005, p. 81.

positivas⁴⁷ y además hacerlas ocasión de construir simbólico, Irigaray plantea la importancia de vincularse simbólicamente con otras mujeres, como mediadoras fundamentales entre una misma y el mundo. En esto consiste la idea de un «femenino universal como mediación», que radicalizará la política italiana de las mujeres al hablar de la necesidad de comunidades homosexuales femeninas permanentes. Luce Irigaray, en cambio considera que éstas son relevantes sólo estratégicamente, es decir, que en realidad es la heterosexualidad radical de Irigaray la que postula la necesidad de un núcleo homosexual femenino. Para recomponer el narcisismo primario de las mujeres, que ha sido gravemente herido y dañado por el sistema simbólico falocéntrico, se requiere un vínculo homosexual primario, por ello amor de otra mujer es una pieza clave del proceso de sentar los pilares de la prehistoria de un futuro posible⁴⁸. La mujer otra –lo otro de lo Otro– es un lugar de reconocimiento del esfuerzo personal por devenir, en el sentido de perseguir un proceso de transformación, de cambio drástico, de metamorfosis profundas⁴⁹. La mediación femenina no supone el prelude de una posición lésbica⁵⁰: se limita a exponer, simplemente, la relevancia estructural del amor por el propio sexo, por el igual sexual, como un elemento vital de la propia autoestima. Es importante enfatizar, por lo tanto, la importancia del narcisismo primario como cierto umbral esencial de la sostenibilidad que permite al sujeto femenino emprender, primero, el proceso de autoafirmación y, después, el de transformación. Desde el punto de vista irigariano, antes de que alguien pueda deshacer, deconstruir, redefinir o desembarazarse de la subjetividad, tiene que ser un sujeto desde donde partir, porque, de otro modo, estaríamos proponiendo un camino a la autoaniquilación⁵¹. Lo que Irigaray sostiene es que este proceso de reconstrucción

47. Utilizo la distinción entre diferencia negativa y diferencia positiva, aprendida de Gabriel Bello. Ésta queda bien explicada en su libro: BELLO, Gabriel. *El valor de los otros*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

48. IRIGARAY, Luce (1985). *Etica della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985.

49. Este narcisismo primario no debe confundirse con las manifestaciones narcisistas secundarias de las que las mujeres han sido pródigamente dotadas bajo el patriarcado. La vanidad, el amor por las apariencias, la doble carga del narcisismo y la paranoia son los signos de la objetificación femenina bajo el poder de lo Mismo.

50. Vid. a este respecto: HDEZ. PIÑERO, Aránzazu. «Acerca de las comunidades femeninas. El lesbianismo como metáfora en Luce Irigaray y Luisa Muraro», en: [http:// host. uniroma3. it /dipartimenti /filosofia/ laph/atti/ sessualita/pinero_def.doc](http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia/laph/atti/sessualita/pinero_def.doc)

51. De este modo, aunque el trabajo de Luce Irigaray haya sido considerado afín a la postmodernidad, nuestra autora conviene con Sheyla Benhabib en su denuncia de los peligros de la postmodernidad. BENHABIB, Sheyla (1994). «Feminismo y posmodernidad». En AMORÓS, Celia (coord.), *Historia de la teoría feminista*. Madrid, Comunidad de Madrid – DG Mujer e Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, 1994, pp. 241-256.

de los cimientos requiere necesariamente la presencia de otra mujer, porque todo el mundo nace de una mujer, y porque la huella que la madre imprime sobre nosotras y nosotros tiene una importancia imperecedera y fundamental. Así, mientras que bajo el falogocentrismo lo materno marca la carencia o la ausencia de reconocimiento simbólico, en lo «femenino virtual» propuesto por Irigaray puede transformarse en una señal potencializadora y afirmativa⁵².

4. Variación *inmanencia trascendente*: la política de lo simbólico

Como hemos anunciado, el pensamiento italiano de la diferencia sexual es el que más ha profundizado en esa potencialidad de la relación entre mujeres, mostrando su importancia a través de conceptos como «mediación femenina», «*affidamento*» o «autoridad femenina». Partiendo del texto irigarayano de *El cuerpo a cuerpo con la madre*⁵³, en el que Luce Irigaray señala que la cultura occidental está fundada sobre un matricidio originario, Luisa Muraro escribió *El orden simbólico de la madre*⁵⁴, en el que denuncia que la filosofía nace del ocultamiento de la relación madre-hija. Este trabajo de 1991 se ha convertido en la obra de referencia para la llamada «política de las mujeres» o «política de lo simbólico», desde cuya perspectiva siguen elaborando conceptos y modos alternativos de hacer filosofía, pretendidamente más allá del orden patriarcal, desde la diferencia femenina.

La política de lo simbólico rescata la experiencia histórica de las mujeres, intentando hacer genealogía femenina a la vez que saca a la luz momentos de «libertad femenina» aún insertos en los roles genéricos tradicionales. De ahí su polémica sentencia de «hacer de necesidad virtud», a través de la cual definen el simbólico femenino como un «círculo virtuoso», frente a la tradicional consideración como un «círculo vicioso». Recordemos a este respecto la imagen beuvoriana de la ama de casa como Sísifo, condenada a hacer y rehacer la misma tarea sin sentido, en contraste con la revaloración italiana de estas tareas como «prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana» y creadoras de simbólico femenino⁵⁵.

52. BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005, p. 82.

53. IRIGARAY, Luce (1981). *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Barcelona, LaSal. Cuadernos inacabados, 1985.

54. MURARO, Luisa (1991). *El orden simbólico de la madre*. Madrid, Horas y HORAS, Cuadernos Inacabados, 1994.

55. RIVERA GARRETAS, María-Milagros y VARGAS MARTÍNEZ, Ana. *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid, Horas y HORAS, 2000.

La «verdadera política» o «política elemental» se inserta así en el vínculo que genera la vida natural y que ellas recrean en clave contractual⁵⁶; dicho de otro modo, establecen con la madre un contrato adhesivo, una alianza contractual por la que se instituiría libremente una refundación del lazo originario que vino impuesto por la situación de dependencia del periodo de la crianza y la primera socialización. Nuestras autoras consideran que es el vínculo originario con la madre el «que hace posible que un ser vivo venga al mundo y se quede, encontrándole un sentido al venir y al quedarse».

De este modo, consideran que en la relación preedípica entre madre e hija se puede encontrar el origen de un orden simbólico femenino capaz de situarse más que en contra, más allá del orden patriarcal. En este orden simbólico femenino, que ellas consideran que ha existido siempre⁵⁷, es fundamental el concepto de «amor». El amor en la práctica política es, desde su perspectiva, el que logra que pueda darse una trascendencia verdadera. Retoman el lema de que la política comienza con nuestras pasiones, mostrando además como indisociables lo emocional de lo intelectual, el cuerpo del espíritu. Así, volviendo de nuevo a nuestros conceptos claves de trascendencia y de immanencia, podríamos decir que para la «Política de las mujeres» la trascendencia se da siempre en la relación con el otro, pero partiendo de la propia immanencia. Es decir, que desde de su perspectiva, el otro me atraviesa de tal manera que termino siendo yo misma otra, más auténtica en mi salir de mi immanencia, más auténtica a pesar de que suponga la aceptación de mi dependencia (de mis vínculos afectivos, de mi ser amante-amada, de mi ser hija de mi madre...) ⁵⁸ pues, desde su leibniziana perspectiva, sólo aceptando la dependencia somos libres. Las dependencias y determinaciones son las condiciones de posibilidad

56. Tal y como ha sido puesto de manifiesto por Celia Amorós, aunque la política de las mujeres parezca mantenerse al margen de «la coherencia interna del paradigma de la modernidad», en algún sentido no se liberan del «imaginario contractual», como diría Carole Pateman, característico de este paradigma. Esto, a ojos de Celia Amorós o de Luisa Posada, no significa nada bueno, pues la llamada política de las mujeres rechaza la igualdad y mantiene justamente «lo menos ilustre de la Ilustración»: su apelación a lo esencial o nouménico en el campo de los sexos y su idea –hegeliana– de que el género humano no habría alcanzado la edad de la razón, por no comprender que la diferencia sexual es universal. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 284.

57. Irigaray en cambio es ambigua a este respecto, pues si bien señala la importancia de pensar la relación preedípica entre madre e hija, siempre se refiere a la construcción o creación, y no al descubrimiento, del orden simbólico femenino. Así, Rosi Braidotti, al contrario que las italianas, considera que el orden simbólico femenino hay que inventarlo.

58. MURARO, Luisa. «La fragilidad de los orígenes». En MURARO, Luisa. *El dios de las mujeres*. Madrid, Horas y HORAS, 2006.

de la libertad, por ello decimos que para las italianas la trascendencia se halla en la inmanencia, en mi saberme sexuada en femenino o masculino.

Un concepto que puede ayudarnos a comprender esta visión es el de «complacencia», por el cual uno recibe placer en el darle placer al otro. En eso consiste la trascendencia: salgo de mí (de mi inmanencia) y a través de la relación con el otro me trasciendo. Ahora bien, las mujeres son educadas para ser felices complaciendo al otro varón. Esta supuesta complacencia es más bien una sumisión, subordinación a la trascendencia del otro (y nótese que digo trascendencia del hombre y no inmanencia porque su deseo se ha erigido siempre sobre nosotras, que hemos adoptado el papel de su inmanencia: el soporte material que han necesitado). Dado que en cambio las mujeres son educadas para enfrentarse, nunca para complacer a otra o con otra mujer, la problemática de la relación con el otro es mayor si el otro es la otra para una mujer. La «Política de las mujeres» apela a una dimensión trascendente de la complacencia que existe y ha existido siempre y cuando ha habido amor, pero que no puede darse si no es a través de la mediación de otra mujer. Consideran, por tanto, que la relación entre mujeres es imprescindible para alcanzar la trascendencia femenina, pues esa relación de *affidamento* entre mujeres, restituye de algún modo el vínculo originario con la madre, dador de sentido. Sostienen que «(...) la grandeza de la mujer se ha nutrido con frecuencia (¿o quizás siempre?) de pensamientos y energías que circulaban y circulan entre mujeres»⁵⁹.

Basándose en los trabajos de Luce Irigaray, consideran que el hombre ha buscado el sentido de la vida en el más allá y contra la vida misma; mientras que para la mujer, vida y sentido de la vida se superponen continuamente; e inspirándose en Carla Lonzi y en el grupo DEMAU elaboran un esquema teórico que liga *toma de conciencia*, *deseo de ser libre* y *voluntad de existir*, cuerpo y mente de mujer, más allá de los límites de una condición recibida tanto de la naturaleza como de la sociedad. La cultura nace de la capacidad humana de trascenderse, pero dado que esta capacidad ha sido ejercida por el hombre a expensas de la mujer, en sentido material –división del trabajo– y en sentido simbólico –con una cultura de subordinación de lo femenino a lo masculino–, el mismo concepto de trascendencia lleva una marca masculina, por lo que proponen que ésta sea corregida marcándola con la diferencia sexual. Consideran que

59. LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, HORAS y horas, Cuadernos Inacabados, 2004, p. 20.

(...) a la cultura humana, como a la libertad de las mujeres, le falta el acto de trascendencia femenina, el excedente de existencia que podemos ganar superando simbólicamente los límites de la experiencia individual y de la naturalidad del vivir⁶⁰.

Además afirman que la mujer lleva en sí la voluntad de rebasar estos límites «(...) para ser más fiel a sí misma: su auténtica y verdadera trascendencia»⁶¹. Luisa Muraro considera que partir de «saber amar a la madre» como primer principio supone una resignificación de la metafísica. Al situar la relación materna como relación originaria y, por tanto, como relación superior a cualquier cosa, ésta se convierte en ese *algo más*, que siempre está presente en todo lo que decimos e, incluso, en tanto que simplemente decimos. Y, en este sentido –y siguiendo de cerca la noción heiddegeriana de metafísica–, resulta que la diferencia sexual femenina se convierte en una instancia metafísica. Pero no en el sentido de la metafísica masculina, que se sitúa más allá, en los cielos o en la trascendencia, sino una nueva noción femenina de metafísica, que la entiende más acá, atada a la inmanencia: atada, en fin, a un orden inmanente *del aquí y el ahora*, a una continuidad de la vida, que Luisa Muraro define como «una estructura: la estructura del *continuum* materno que a través de mi madre, su madre, (...), me remite desde dentro a los principios de la vida»⁶². Por eso decimos que la «trascendencia femenina» a la que apelan no supone un *statu quo* respecto al patriarcado, no supone un encerrarnos a las mujeres en la inmanencia, sino más bien una «inmanencia trascendente».

5. Conclusiones

Como muestra la obra en la que se incluye este trabajo, Simone de Beauvoir parece estar en el origen, y muchas veces también en la desembocadura, de todos y cada uno de los planteamientos feministas posteriores a 1949, año de la publicación de *El segundo sexo*. Siguiendo a Hegel «el búho de Minerva sólo levanta su vuelo en el crepúsculo», así se explica que *El segundo sexo* fuera escrito en la «resaca» de la oleada sufragista y que además anticipara prospectivamente lo que sería el neofeminismo de los 70. Beauvoir inauguró un modo de pensamiento, un «modo de pensamiento» porque a partir de ese momento, si bien se ha podido estar con o contra Beauvoir, nunca se puede dejar de estar en Beauvoir. Luisa Posada acusa a Irigaray de recurrir al «viejo y patriarcal artilugio teórico de matar a la madre para proclamarse fundadora

60. *Ibid.*, p. 37.

61. *Ibid.*, p. 38.

62. MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*, traducción de Beatriz Albertini. Madrid, HORAS y horas, 1994, p. 54.

de una nueva genealogía». Del mismo modo, Celia Amorós acusa a las «políticas de lo simbólico» de seguir los modos genealógicos patriarcales en el empeño por establecer una genealogía «específicamente femenina»⁶³. Ni la una ni las otras se reconocen herederas de Simone de Beauvoir. Pero el hecho de que rechacen las herencias culturales que ciertamente han constituido el bagaje genealógico del feminismo no significa que, por usar las palabras de Celia Amorós, ellas hayan surgido *qua* «hongos hobbesianos». Del mismo modo que podemos afirmar que la obra de Simone de Beauvoir es un efecto reflexivo, de gran resonancia antropológica y ética, del movimiento sufragista, aunque ella no autocomprendiera su obra como tal⁶⁴; desde mi punto de vista y de acuerdo con Toril Moi⁶⁵, lo reconociera Luce Irigaray o no, me resulta evidente que su concepto de «especula(riza)ción» de lo femenino es una lectura postestructuralista del análisis beauvoriano de la mujer como el otro del hombre, y lo reconozcan las políticas de lo simbólico o no, para mí, es del mismo modo evidente que para poder hablar del «otro de lo otro» era preciso primero el desvelamiento beauvoriano de la mujer como «otro de lo mismo». La una y las otras han sido vilipendiadas por no reconocerse herederas de Simone de Beauvoir, pero a mí me parece que la descalificación de sus pensamientos por este motivo es deudor del mismo esquema que impediría ese descrédito, pues tanto el apego como el rechazo lo único que muestran es precisamente la «maternidad» de la gran Simone de Beauvoir, con respecto a la cual se tienen conflictos edípicos de amor u odio.

A lo largo de este texto hemos realizado tres escalas: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y las italianas de «la política de las mujeres». Podríamos decir que el concepto de ambigüedad es el puente teórico que enlaza a nuestras autoras; todas ellas hacen del ser humano un ser ambiguo, lo cual implica negarle cualquier tipo de fijación conceptual, exaltando, a fin de cuentas, y al modo butleriano, el *hacer* frente al *ser*. Las tres posiciones que hemos abordado convienen, como hemos mostrado, en que «no se nace mujer, llega una

63. Las genealogías patriarcales, como lo ha puesto de manifiesto Guy Rosolato, se articulan sobre la base de un parricidio simbólico en los orígenes: hay que matar simbólicamente al padre –aceptar el efecto de castración para ser «como el padre», asumiendo así la ley que constituye la serie de los padres– para que haya *logos* del *genos* o genealogía. Cfr. AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 336.

64. Sobre la inserción de Simone de Beauvoir como «bisagra» entre el sufragismo y el neofeminismo de los '70, ver: AMORÓS, Celia. *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997, pp. 377-388.

65. MOI, Toril. «Reflexiones machistas: el espejo de Luce Irigaray». En *Teoría literaria feminista*. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 136-158.

a serlo» y lo hacen acogiendo la noción de género en un doble sentido: como condición y situación objetivas –«lo que han hecho de nosotras»– y como identidad subjetiva –lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra dado, de lo que han hecho de nosotras–. Así, por un lado reconocen que es la cultura patriarcal la que ha definido el ser femenino: no hay nada en nuestra naturaleza que justifique la adscripción genérica con la que nos ha investido el patriarcado; el «destino biológico» no es más que una prescripción patriarcal. Y, por otro lado, derivado precisamente de ese reconocimiento del carácter constructivista del género: en la medida en que el «ser mujer» depende de lo que *hagamos*, y no de lo que *seamos*, podemos *hacer* otras cosas para alcanzar un sentido libre de ser mujeres. Ahora bien, es en esto en lo que difieren nuestras autoras: en qué cosas debemos hacer para lograrlo. Jugando con el título de la obra de Luce Irigaray: *Yo, tú, nosotras*, diría que Simone de Beauvoir apostó por el «YO» puedo ser una mujer libre si me asumo libre, Irigaray apuesta por el «TÚ» puedes ser una mujer libre si te miras en mí, otra mujer, y las políticas de lo simbólico apuestan por el «NOSOTRAS» somos mujeres libres gracias a nuestra relación.

Referencias bibliográficas

- AMORÓS, Celia. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005.
- AMORÓS, Celia. *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997.
- BELLO, Gabriel. *El valor de los otros*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- BENHABIB, Sheyla. «Feminismo y posmodernidad». En AMORÓS, Celia (coord.), *Historia de la teoría feminista*. Madrid, Comunidad de Madrid – DG Mujer e Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, 1994, pp. 241-256.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005.
- BUTLER, Judith. «Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir». En *Mora. Revista del Instituto de Estudios Interdisciplinarios de Género*, vol. 4, agosto 1998.
- BUTLER, Judith. «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault». En BENHABIB Seyla y CORNELL, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990. Pp. 193-211.
- COLEBROOK, Claire. «Is sexual difference a problem?». En BUCHANAN, Ian y COLEBROOK, Claire (eds.). *Deleuze and Feminist Theory*. Edimburgo, Edimburg University Press, 2000, p.123.
- DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 1998.

- DE LAURETIS, Teresa. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, horas y HORAS, 2000.
- FEMENÍAS, María Luisa. *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos, 2000.
- GONZÁLEZ, Amalia. *La conceptualización de la femenino en la filosofía de Platón*. Madrid, Ediciones clásicas, 1999.
- HDEZ. PIÑERO, Aránzazu. «Acerca de las comunidades femeninas. El lesbianismo como metáfora en Luce Irigaray y Luisa Muraro», en: [http:// host. uniroma3. it /dipartimenti /filosofia/ laph/atti/ sexualita/pinero_def.doc](http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia/laph/atti/sexualita/pinero_def.doc)
- IRIGARAY, Luce. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona, Icaria, 1994.
- IRIGARAY, Luce. *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Barcelona, LaSal. Cuadernos inacabados, 1985.
- IRIGARAY, Luce. *Ese sexo que no es uno*. Madrid. Saltés, 1982.
- IRIGARAY, Luce. *Etica della differenza sessuale*. Milán Feltrinelli, 1985.
- IRIGARAY, Luce. *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltes, 1978.
- IRIGARAY, Luce. *Yo, tú, nosotras: hacia una cultura de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 1992.
- JAGGAR, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex, The Harvester Press, 1983.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN. *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid, HORAS y horas, Cuadernos Inacabados, 2004.
- LÓPEZ PARDINA, Teresa. «El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas». En PULEO, Alicia H. (ed.). *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 277-280.
- LÓPEZ PARDINA, Teresa. *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998.
- MAYOBRE, Purificación. «Figuracións alternativas da subxectividade femenina». En *Andaina. Revista Galega de Pensamento Feminista*, nº32, Santiago de Compostela, Verano 2002, pp. 30-34.
- MOI, Toril. «Reflexiones machistas: el espejo de Luce Irigaray». En *Teoría literaria feminista*. Madrid, Cátedra, 1988, pp.136-158.
- MURARO, Luisa (1991). *El orden simbólico de la madre*. Madrid, Horas y HORAS, Cuadernos Inacabados, 1994.
- MURARO, Luisa. «La fragilidad de los orígenes». En MURARO, Luisa. *El dios de las mujeres*. Madrid, Horas y HORAS, 2006.
- PERELMAN, Chaim. *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos, 1989.

- RIVERA GARRETAS, María-Milagros y VARGAS MARTÍNEZ, Ana. *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid, Horas y HORAS, 2000.
- VALCÁRCEL, Amelia. «El feminismo». En RUBIO-CARRACEDO, José, ROSALES, José María y TOSCANO, Manuel. *Contrastes. Retos pendientes en ética y política*. Suplemento 5, 2000, pp. 113-135.
- VIDARTE, Paco. «Feminismos filosóficos y teorías de género/2. De Simone de Beauvoir al feminismo de la diferencia», en <http://www.eutsi.org/kea>.