

IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 2017.

Figuraciones del constructo sujeto-otro en las lecturas psicoanalíticas de Simone De Beauvoir y Luce Irigaray.

Martinez, Ariel.

Cita:

Martinez, Ariel (2017). *Figuraciones del constructo sujeto-otro en las lecturas psicoanalíticas de Simone De Beauvoir y Luce Irigaray. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-067/41>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRer/dch>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

FIGURACIONES DEL CONSTRUCTO SUJETO-OTRO EN LAS LECTURAS PSICOANALÍTICAS DE SIMONE DE BEAUVOIR Y LUCE IRIGARAY

Martinez, Ariel

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina

RESUMEN

El presente trabajo se propone trazar líneas comparativas entre la producción conceptual de dos exponentes clásicas de la teoría feminista del siglo XX: Simone de Beauvoir y Luce Irigaray. Se hace especial énfasis en las lecturas que ambas pensadoras efectúan del psicoanálisis, y allí se analiza el modo en que el constructo Sujeto-Otro irrumpe en aquel contexto conceptual. Para ello se realiza un análisis de contenido cualitativo de la principal obra teórica en donde la categoría de interés irrumpe, en cada caso, de modo notable. Se trata de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, y de *Ese sexo que no es uno* de Luce Irigaray. Se enfatizan el existencialismo y el estructuralismo como contextos filosóficos diferenciales a tener en cuenta, muchas veces inadvertido, cuando se trata de confrontar a ambas intelectuales respecto a sus estrategias político-feministas. Si el estructuralismo alimenta el determinismo y el universalismo del psicoanálisis, el existencialismo, por su parte, ofrece herramientas analíticas con mayor potencia política respecto a la situación de las mujeres cuando se trata de abrazar la posibilidad de la transformación social.

Palabras clave

Sujeto, Otro, Mujer, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray

ABSTRACT

FIGURATIONS OF THE SUBJECT-OTHER CONSTRUCT IN THE PSYCHOANALYTIC READINGS OF SIMONE DE BEAUVOIR AND LUCE IRIGARAY
The present work aims to draw comparative lines between the conceptual production of two classic exponents of twentieth century feminist theory: Simone de Beauvoir and Luce Irigaray. Special emphasis is placed on the readings that both thinkers make of psychoanalysis, and there analyze how the subject-other construct breaks into that conceptual context. For this purpose, an analysis of the qualitative content of the main theoretical work is carried out where the interest category breaks in each case in a remarkable way. It is *The second sex* of Simone de Beauvoir, and *That sex that is not one* of Luce Irigaray. Existentialism and structuralism are emphasized as differential philosophical contexts to be taken into account, often inadvertently, when it comes to confronting both intellectuals with regard to their feminist-political strategies. If structuralism feeds determinism and the universalism of psychoanalysis, existentialism, on the other hand, offers analytical tools with greater political power with respect to the situation of women when it comes to embracing the possibility of social transformation.

Key words

Subject, Other, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray

Introducción

La irrupción del *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir (2007) ofreció a Francia durante la década del '40 un hito en la historia del pensamiento feminista. Los aportes de su teoría feminista adoptaron una filosofía de la igualdad, cuyo objetivo fue combatir las jerarquías que se desprenden de la diferencia entre los sexos – donde las mujeres resultan ser el grupo socialmente desigualado. A modo de reacción, durante los años '70 comienza a gestarse una corriente diferente del feminismo, cuya filosofía se propone una re-apropiación de la diferencia. Ante el carácter universal del sujeto filosófico-político, cifrado en clave masculina, cualquier intento de inscribirse dentro de los límites de esta categoría –aceptando sus términos– equivaldría a la dilución de la diferencia. Por esto la exigencia de igualdad es denostada por esta corriente emergente. Y es así que irrumpe la exaltación de la diferencia entre los sexos bajo la pluma de Luce Irigaray.

Por su parte, el psicoanálisis, al menos en el contexto europeo, ha mostrado ser una teoría que alimenta la diferencia sexual. Y este anudamiento no es ajeno a las ideas de Irigaray, pues su producción teórica refleja un claro dominio de esta teoría. Aunque con profundas críticas, la autora apela al psicoanálisis. Si, en contraposición, Simone de Beauvoir se muestra resistente a las ideas que de allí provienen, Irigaray pertenece a una tradición filosófica en la que el psicoanálisis es un medio privilegiado para comprender el desarrollo de la conciencia y de la historia, sobre todo cuando se trata de sus determinaciones sexuales (Irigaray, 2007, 2009). No llama la atención que, desde aquellas referencias, Irigaray considere que la demanda de igualdad es utópica. Pero lo más peligroso que Irigaray señala: la consecución de la igualdad, al menos desde su perspectiva, parece requerir la supresión de la diferencia sexual, lo que implicaría provocar “el genocidio más radical de cuantas formas de destrucción ha conocido la Historia” (Irigaray, 1992: 10).

A pesar de las diferencias entre ambas pensadoras muchas ideas de Simone de Beauvoir resuenan en la obra de Irigaray. El relato canónico del feminismo las sitúa de modo antagónico, sin embargo sus ideas presentan continuidades y discontinuidades. El título de una de las obras más relevante de Luce Irigaray –*Espéculo de la otra mujer* (2007)– ya anuncia una deuda con Simone de Beauvoir, pues es ella quien afirma que la clave de la situación subordinada de la mujer radica en que ella es lo Otro del hombre. Fue ella quien señaló que el hombre es el sujeto, lo absoluto, y la mujer lo Otro

(Beauvoir, 2007). El constructo Sujeto-Otro es un punto de partida para Luce Irigaray (1992, 2007). Pero por otra parte, el trabajo de Irigaray se distancia del de Beauvoir. Pues, la afirmación beauvoiriana respecto a que la mujer se encuentra en el lugar de lo Otro está estrechamente asociada con ciertos supuestos que Irigaray no está dispuesta a aceptar.

Simone de Beauvoir y Luce Irigaray: dos posiciones en pugna

Existen varios intentos de vincular la producción teórica de Simone de Beauvoir con la filosofía de Jean Paul Sartre al equiparar la distinción sartreana *ser en sí* y *ser para sí*, con la distinción que Beauvoir realiza bajo los términos *inmanencia* y *trascendencia*. Sin embargo no faltan intelectuales que destacan la originalidad de las ideas de Beauvoir. Pamela Abellón (2013), entre otras teóricas, expone las raíces hegelianas de la escritura de Beauvoir, por tanto deja en evidencia que la pensadora no ancló plenamente *El segundo sexo* en la filosofía de Jean Paul Sartre.

Beauvoir menciona que, “el mundo no está presente en principio ante el recién nacido sino bajo la figura de sensaciones inmanentes” (Beauvoir, 2007: 208). También refiere a que “la mujer, al no poder cumplirse a través de proyectos y fines, se esforzará por captarse en la inmanencia de su persona” (Beauvoir, 2007: 619). En la misma línea sugiere que “multitud de mujeres limitan hoscamente sus intereses a su solo yo, que ellas hipertrofian hasta confundirlo con el Todo” (Beauvoir, 2007: 619). El concepto de inmanencia en Beauvoir parece referir a una subjetividad que se clausura a sí misma. Ella nota que “es la existencia de los otros hombres la que arranca cada hombre a su inmanencia” (Beauvoir, 2007: 139), afirmación en clara sintonía con el lugar que Sartre asigna a la mirada del Otro como salida del solipsismo. La inmanencia, como la describe Beauvoir, guarda un vínculo estrecho con el solipsismo, pues se trata de una confusión del yo con el mundo experimentado de los objetos. Se asemeja más a una forma de ser que a un modo de existir, donde el yo se resigna a ser un objeto más en el mundo en lugar de reconocer que, en tanto conciencia, es una libertad trascendente -que puede actuar sobre, y conformar, la realidad.

Por lo tanto, la caída en la inmanencia configura una forma de subjetividad identificada con el objeto de la conciencia del otro, por tanto transcurre bajo clausura -de modo semejante a un mero objeto. Es desde aquí que Beauvoir apuesta a la transición desde la inmanencia hacia la trascendencia. Si la situación social de los hombres hace de ellos sujetos capaces de trascender, el abandono de lo Otro para existir como Sujetos constituye un progreso en la situación de la mujer. Sin embargo, y a pesar de que Beauvoir insta a las mujeres a alcanzar la trascendencia, ella no afirma que la actitud típicamente adoptada por el opresor es un avance sobre la actitud típicamente adoptado por las oprimidas. La propia Luce Irigaray a lanzado contra Beauvoir la crítica de conducir a las mujeres a adoptar valores masculinos. Si somos capaces de detectar el eco de Hegel en la letra beauvoiriana podremos notar el núcleo de su idea: sólo desafiando a aquellos que se han establecido como sujetos es que los oprimidos pueden imponer una situación de reciprocidad -en la que cada sujeto trascendente puede reconocer la conciencia trascendente del otro. En última instancia, Beauvoir convoca a las mujeres a afirmar la trascendencia, necesaria para

lograr una plena reciprocidad entre los sujetos trascendentes. Una actitud objetivante debiera ser un paso necesario en el camino hacia una auténtica trascendencia -la que implica, en este contexto, reciprocidad. La situación de las mujeres tal como se retrata en *El Segundo Sexo* constituye una versión de algunas ideas sartreanas contenidas en el *Ser y la Nada* (2011), aunque con una torsión hegeliana. Esta torsión implica connotar la transición de aquella forma de subjetividad caracterizada como inmanente hacia aquella caracterizada como trascendente en términos de progreso.

El eco más evidente del esquema de Beauvoir en Irigaray es la proposición de que el hombre es el Sujeto, y la mujer lo Otro. Irigaray utiliza una inversión que hace de las mujeres lo Otro de lo Uno, de lo mismo. En su obra *Amo a ti*, nos dice: “Yo era el otro de/para el hombre, intenté definir la alteridad objetiva de mí para mí en cuanto perteneciente al género femenino” (Irigaray 1992: 98). Invertir simplemente los lugares Sujeto-Otro implicaría para una mujer hacer del hombre lo Otro. Si la subjetividad del hombre, en términos de trascendencia, envuelve la objetivación de la mujer, la estrategia más inmediata sería producir la inversión que culmina por objetivar al hombre (1). Los escritos de Irigaray dan cuenta de un intento por hablar desde un lugar que no es, que no encuentra lugar en la economía simbólica falocéntrica. Es decir, un lugar que no existe desde el punto de vista del hombre. Este es el lugar de lo Otro.

Con el término *Espéculo* Irigaray realiza una doble alusión. Por un lado refiere al instrumental ginecológico para examinar el interior de la vagina. Por otro lado refiere a espejo. Así Irigaray intenta abordar la identidad femenina en términos de la identidad de una Otra. Pero si la identidad ha sido ser lo Otro de lo mismo, sólo resta reflexionar sobre las consecuencias de la inversión especular que define el ser mujer. En *Ese sexo que no es uno*, Irigaray relata en una voz femenina: “Os habréis dado cuenta de que me dividen como mejor conviene a sus intereses. Por eso no conozco en mí ningún ‘yo’, o bien se trata de la multitud de los ‘yo’ apropiados por ellos para ellos en función de sus necesidades, o deseos” (Irigaray, 2009: 11). Queda claro que Irigaray acepta que la mujer es lo Otro, y como tal permanece bajo la captura de los términos de lenguaje falocéntrico.

La concepción freudiana sobre la sexualidad femenina opera como un punto de referencia que nos permite indagar la continuidad y la discontinuidad entre Beauvoir e Irigaray. La crítica efectuada por Irigaray (2007) al relato freudiano sobre la sexualidad femenina recupera la crítica ya realizada por Beauvoir. Sin embargo un punto de discontinuidad entre ambas pensadoras irrumpe cuando Irigaray apela a la obra de Claude Lévi-Strauss para sostener la afirmación respecto a que la mujer es lo Otro. Es sabido que Beauvoir, y Sartre, no han manifestado mayor interés por el psicoanálisis como matriz de pensamiento. Sin embargo, *El Segundo Sexo* hace lugar al psicoanálisis. Allí Beauvoir sugiere que el psicoanálisis permite pensar cómo el cuerpo es vivido por el sujeto, lo que constituye un avance respecto a un punto de vista biológico. Deja en claro que la naturaleza no define a la mujer, así su escritura hace lugar a un relato psicoanalítico del cuerpo vivido y de las actitudes emocionales que, en situación, las mujeres adoptan. De hecho, en su descripción de la infancia, apela frecuentemente al psicoanálisis para obtener una descripción de la vida emocional de la mujer dentro

de las limitaciones de la situación en la que se encuentra anclada –esto es: lo Otro. Las consideraciones de corte ontológico realizadas en torno a las actitudes emocionales de la mujer nos reenvían a la situación y no a la naturaleza. Sin más, Beauvoir denuncia que las características que Freud describe respecto a la sexualidad de la mujer es una clara adaptación del relato del desarrollo libidinal del hombre. De este punto Irigaray tomará provecho para dilucidar metafóricamente cómo opera el espejo para delimitar lo femenino como reflejo de lo masculino.

En el pensamiento de Freud (1924/1979) la libido parece estar cualificada como masculina. Contra esto, Beauvoir no admite que la niña se sienta mutilada. Irigaray (2007), por su parte, va más allá, al sugerir que la envidia del pene es una proyección freudiana de la necesidad de reconocer el valor del pene. Beauvoir también sugiere que el valor positivo otorgado al pene rescata al niño de cualquier añoranza que pueda sentir por no ser niña. Irigaray (2009) se pregunta por qué se asume la envidia del pene en lugar de la envidia por la capacidad de engendrar, o incluso por no poseer ambos sexos. Las dos observan y cuestionan la falta de una libido específicamente femenina. Pero el modo en que sus respuestas difieren puede explicarse si tenemos en cuenta los marcos filosóficos diferenciales que ordenan sus ideas, el existencialismo en el caso de Beauvoir, el estructuralismo en el caso de Irigaray.

Las críticas de Beauvoir a la explicación freudiana sobre la sexualidad femenina constituyen un rechazo al determinismo y al universalismo de la teoría psicoanalítica. Partiendo de su convicción respecto a que una mujer tiene la posibilidad de escoger entre la afirmación de su trascendencia y su alienación como objeto, Beauvoir sostiene que el psicoanálisis, por su fuerte determinismo, sólo puede ofrecer formas de existencia inauténticas. De hecho, ella afirma que “se nos muestra a la mujer solicitada entre dos modos de enajenación; es del todo evidente que jugar a ser un hombre será para ella una fuente de fracaso; pero jugar a ser una mujer es también un cebo: ser mujer sería ser el objeto, el *Otro*; y el Otro permanece sujeto en la entraña de su dimisión” (Beauvoir, 1977: 75).

Derivas político-conceptuales

Beauvoir utiliza el psicoanálisis para describir los avatares de la inautenticidad, tan de cara a las mujeres. También encuentra en el psicoanálisis un claro ejemplo de la manera en que el hombre ha sido equiparado con lo humano. Aunque la mujer se encuentra en una situación dominada por el imaginario de los hombres, no debe sucumbir a los parámetros de este imaginario –negar su realidad, siguiendo a Sartre (2011) sería actuar de mala fe. Una existencia trascendente abasaría el compromiso de asumir una forma de ser y la construcción de un imaginario que colisiona con el de otros sujeto trascendentes.

Irigaray tiende a leer la relación entre el hombre, en tanto sujeto, y la mujer, como lo Otro, a través de la relación entre ser para-sí y ser en-sí (Sartre, 2011). Al hacer esto, toma un elemento sugerido en Beauvoir de modo tenue y lo exagera. Mientras escribía *El Segundo Sexo*, Beauvoir tuvo acceso a las ideas centrales de las *Estructuras Elementales de Parentesco* de Levi-Strauss (1969). En aquel momento Beauvoir no logró deslindar las profundas diferencias entre el estructuralismo de Levi-Strauss y el existencialis-

mo de Sartre. De hecho ella ilustra la forma en que los grupos se establecen como lo Uno mediante la creación de lo Otro con una cita de Levi-Strauss: “El paso del estado de naturaleza al estado de cultura se define por la aptitud del hombre para considerar las relaciones biológicas bajo la forma de sistemas de oposición: dualidad, alternancia, oposición y simetría, ora se presenten bajo formas definidas, ora lo hagan bajo formas vagas, constituyen no tanto fenómenos que haya que explicar como los datos fundamentales e inmediatos de la realidad social” (Beauvoir, 2007: 19; Levi-Strauss, 1969:181-182). Beauvoir captura el estructuralismo bajo otras matrices de pensamiento. Menciona que lo Uno y lo Otro constituye un fenómeno que sería incomprensible si la sociedad se basara en la solidaridad y la amistad. Pero “siguiendo a Hegel, se descubre en la conciencia misma una hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia; el sujeto no se plantea más que oponiéndose: pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro en inesencial, en objeto” (Beauvoir, 2007: 20). Esta idea sería inaceptable en un marco estructuralista porque, según Ferdinand de Saussure (2005), y otros estructuralistas, el sujeto consciente es una función del lenguaje. Desde el punto de vista del estructuralismo, no se puede explicar la estructura dualista inherente a los sistemas de signos, ni la gramática universal de la prohibición del incesto, a través de la hostilidad fundamental entre conciencias, porque la conciencia estructura el mundo en términos dualistas –en virtud de la universalidad propia de los sistemas de signos que son necesarios y pre-existentes para la conciencia.

Beauvoir se refiere nuevamente a Levi-Strauss en su relato de la historia de la mujer. Ella acepta el supuesto de que el matrimonio nunca ha sido un contrato entre mujeres y hombres, pues la estructura fundamental del parentesco es, más bien, una relación de intercambio de mujeres entre hombres. En la lectura de Irigaray del supuesto de que la mujer es lo Otro está presente Levi-Strauss, y las premisas del estructuralismo en general. Desde allí Irigaray no rechaza ni las determinaciones inconscientes ni el universalismo de Freud. Freud es él mismo “prisionero de una determinada economía del logos” (Irigaray, 2009: 54). Así, aunque define la diferencia sexual en términos de una relación con el hombre, esta definición no puede ser simplemente rechazada como un imaginario masculino sin fundamento. Irigaray describe “un estado de hecho” (Irigaray 2009: 52). Tal estado refiere a la realidad de lo simbólico en una cultura que históricamente siempre ha sido una economía *ho(m)mo-sexual* –juego producido con la homofonía de *homme* y *homo* para producir el neologismo ‘*hommo-sexual*’ (Irigaray, 2009). Fue Levi-Strauss el primero en señalar el hecho de que la transición de la naturaleza a la cultura coincide con un tabú del incesto, identificado con la circulación de las mujeres como objetos de intercambio entre los hombres. Las mujeres de esta cultura constituyen mercancías y “el uso, el consumo y la circulación de sus cuerpos sexuados aseguran la organización y la reproducción del orden social, sin que ellas participen jamás en el mismo como ‘sujetos’” (Irigaray, 2009: 62). Al no cuestionar la pertenencia de la mujer al lugar de lo Otro, Irigaray recupera un núcleo problemático de las ideas de Freud (1913/1979) y de Levi-Strauss (1969): ambos presentan, sin crítica explícita, a los hombres como sujetos culturales y a las mujeres como meros objetos.

La afirmación de Beauvoir de que la mujer es lo Otro sólo tiene sentido dentro de una teoría ampliamente existencialista y hegeliana, donde el sujeto consciente objetiva a, y es objetivado por, el Otro. En algunas situaciones sociales una de estas relaciones predomina y así los lugares formales del Sujeto y de lo Otro, cobran contenido. Según el existencialismo los oprimidos no cuentan con ninguna identidad auténtica. Sin embargo la autenticidad permanece como una posibilidad —que se desplegará cuando el yo asuma las responsabilidades de la trascendencia. Examinados en clave existencialista, los aportes de Irigaray reflejan la falta de autenticidad de las mujeres. Al mismo tiempo podría considerarse una limitación de la explicación de Beauvoir la falta de una clara orientación sobre cómo transformar la situación de la mujer y así lograr la trascendencia. Esta situación de las mujeres aparentemente cristalizada en la inmanencia cobra cabal dimensión en el marco explicativo de Irigaray, pues, a partir de los supuestos estructuralistas que emplea, concluye que una auténtica subjetividad femenina no puede articularse dentro del discurso —patriarcal— que las ha construido.

Comentarios finales

Si tenemos en cuenta el horizonte de transformación social que el feminismo abraza, los aportes de Beauvoir guardan mayor potencialidad que las ideas de Irigaray. Ser objetivada y ser lo Otro —de lo Uno, del sujeto— no implica jamás, desde un punto de vista existencialista, la definitiva derrota de la condición de sujeto. De hecho, es la disonancia entre la conciencia de uno mismo como sujeto autónomo y la evaluación del yo ofrecida por el opresor lo que conduce a la revuelta. Si queremos sostener la posibilidad de esta revuelta, tenemos que reconocer que el sujeto femenino existe potencialmente más allá de su inmanencia situacional. Pero esta posibilidad se niega cuando el status de objeto de la mujer se equipara con el ser de una mercancía que no tiene un lenguaje adecuado y racional para expresar su deseo.

Si leemos Beauvoir a través de Levi-Strauss, como Irigaray lo hace, parece que las mujeres ni siquiera son conscientes de su otredad. Irigaray asegura que las mujeres no son conscientes del cisma al que están sometidas por una economía de deseo masculino. “*Socialmente*, ellas son ‘objetos’ para y entre hombres y no pueden, además, sino imitar un ‘lenguaje’ que no han producido; *naturalmente* siguen siendo amorfos, sufriendo pulsiones sin representantes o representaciones posibles” (Irigaray, 2009: 140). Si este fuera el caso, ¿desde qué posición podrían las mujeres experimentar la subordinación? Además, ¿cómo podría haberse configurado la sociedad si Levi-Strauss está en lo correcto? ¿Cuál es el origen del estatus de la mujer como lo Otro? Para el estructuralismo de Levi-Strauss no puede originarse —a diferencia de Beauvoir— a partir de un conflicto fundamental entre conciencias, porque en aquel marco teórico no hay conflicto. Así como el relato de Freud (1913/1979) sobre los orígenes del orden social a partir del asesinato del padre de la horda primitiva por parte de sus hijos da por sentadas características del orden social que debieran ser explicadas, el relato de Levi-Strauss (1969) sobre el origen de la exogamia a partir del intercambio de mujeres entre los hombres da por sentadas las estructuras culturales de las que se debiera dar cuenta. En este contexto simbólico, hombres y mujeres transcurren en lugares diferen-

ciales de ofertas e intercambios como un terreno aparentemente inamovible e, incluso, anclado en el inconsciente.

Es cierto, Irigaray denuncia la mercantilización de las mujeres para invocar la especificidad de lo femenino y, desde allí, propiciar el colapso de todos los sistemas de propiedad, mercantilización e intercambio (Irigaray, 2009). Pero si la mujer fuera lo Otro en el sentido en que Irigaray afirma, entrampada en una estructura simbólica que la aparta completamente de cualquier subjetividad, o de toda posibilidad de auto representación, ni siquiera sería capaz de representar su propia mercantilización. Tampoco podría articular la disonancia entre su *ser-para-otros* y las exigencias de su propia subjetividad. Sin esta disonancia el feminismo no existiría.

Si bien es posible pensar la propuesta feminista de Luce Irigaray como el despliegue, hacia otra dirección, de un postulado contenido en la propuesta filosófica de Simone de Beauvoir, la aproximación estructuralista parece obturar toda posibilidad de transformación política. Los espejos de Irigaray confinan a las mujeres a una otredad que las aparta, al menos desde el punto de vista de Beauvoir, de la posibilidad de ser sujetos. Entonces, si concebimos a las mujeres como sujetos no hay forma de que, al menos en el plano teórico, sus posibilidades estén canceladas por la localización simbólica en lo Otro, sin posibilidades de hablar sin ser habladas por el lenguaje falocéntrico. Ante la aproximación filosófica de Irigaray, que quita a las mujeres la capacidad de articular su deseo en lenguaje racional, Simone de Beauvoir ofrece una explicación más matizada sobre la alteridad de las mujeres que permite comprender el proyecto político de reconfiguración de la cultura para representar adecuadamente las diferentes formas de devenir sujetos.

NOTA

(1) Esta inversión ha sido el camino que ha tomado Mary Daly (1978), cuya escritura comparte algunas similitudes superficiales con Irigaray.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellón, P. (2013). Feminismo, filosofía y literatura. Simone de Beauvoir, una intelectual comprometida. *Mora*, 20: 29-41.
- Beauvoir, S. de (1977). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Beauvoir, S. de (2007). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology. The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.
- Freud, S. (1913/1979). “Tótem y Tabú”. *Obras Completas*, Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1924/1979). “El sepultamiento de complejo de Edipo”. *Obras Completas*, Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.
- Irigaray, L. (1994). *Amo a ti*. Barcelona: Icaria.
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Levi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Sartre, J. P. (2011). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Saussure, F. (2005). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.