

Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray

Sexual difference, identity and feminism: an approach to the thinking of Luce Irigaray

Luisa POSADA KUBISSA

Recibido: 10/10/2005

Aprobado: 18/12/2005

Resumen

El presente texto quiere hacerse eco del impacto que la propuesta postmoderna de la diferencia tiene en el discurso feminista actual. Para ello, parte de la consolidación de la teoría feminista con el denominado *neo-feminismo* norteamericano y se adentra, en particular, en las propuestas teóricas actuales de Luce Irigaray y del *feminismo francés de la diferencia*. En particular, las tesis irigayanas sobre la mujer como *lo- otro* son aquí revisadas desde una posición crítica, que atiende al discurso de la diferencia sobre el *logo-falo-centrismo*, aunque cuestiona la impugnación del discurso feminista ilustrado en su histórica reclamación de igualdad.

Palabras Claves: Género; patriarcado; igualdad; diferencia; teoría feminista; logo-falo-centrismo; pre-edípico.

Abstact

This text wants to show the impact that postmodern vindication of sexual difference has in current feminist thinking. To do so, it begins with the consolidation of the feminist theory with the so-called Northamerican *neo-feminism* and insists, in particular, on the theoretical proposals which Luce Irigaray and the *French femi-*

nism of the difference support today. Particularly Irigaray's thesis on women as *the other* are here considered from a critical position. The analysis which the feminism of sexual difference makes about *logo-phallus-centrism* questions the challenging of the feminist point of view which is grounded in Enlightenment and its historical vindication of equality.

Keywords: Gender; patriarchy; equality; sexual difference; feminist theory; logo-phallus-centrism; pre-oedipal.

El desarrollo del pensamiento de la diferencia sexual en el discurso del feminismo francés va indisociablemente unido al nombre de Luce Irigaray, quien constituye hoy por hoy una de las pensadoras contemporáneas más reconocidas, más allá incluso de los circuitos estrictamente feministas. Si queremos situar su desarrollo intelectual, tenemos que señalar, de entrada, el enorme impacto que supuso el neofeminismo norteamericano de los años setenta. Las aportaciones conceptuales y teóricas de ese momento consolidaron de hecho la teoría feminista como tal y siguen estando presentes hoy en su bagaje de análisis: así ocurre, por ejemplo, con conceptos tales como el de *patriarcado* o el propio concepto de *género*, que las neofeministas norteamericanas por supuesto no inventaron, pero que sí resignificaron para ponerlos al servicio de la crítica feminista.

Será Kate Millet quien consolide el uso del concepto de *patriarcado* para el análisis feminista. En su *Política sexual*¹ define el patriarcado, en tanto que poder de los varones sobre todas las mujeres, como una política de dominación presente en los actos más aparentemente privados y personales. También el concepto de *género*, dentro de la elaboración teórica del feminismo, es de cuño contemporáneo y surge a partir de la idea de que lo femenino y lo masculino responden a construcciones culturales, que van más allá de la frontera entre los sexos de carácter puramente biológica. Este discurso inicial sobre el *género* toma como presupuestos teóricos los propios de una antropología y de una psicología constructivistas en boga en los años 60-70 en Norteamérica: es decir, parten de que la diferencia entre los sexos es puramente construida y no se deriva de nada así como de una dualidad natural.

A partir de los *estudios de género*, que empiezan a proliferar en estos años en Estados Unidos, esta nueva variable ha modificado sustancialmente el pensamiento social y político: porque entender la sociedad dividida, simbólica y realmente, en dos géneros implica revisar su estratificación económica y política, así como el reparto de roles desde esta nueva variable de análisis. La existencia histórica de los géneros lleva a pensadoras feministas actuales, como Gail Rubin o Sheyla Benhabib

¹ Millet, Kate, *Política sexual*, trad. de Ana María Bravo García, Prólogo a la edición española de Amparo Moreno, Madrid, Ed. Cátedra, Col. Feminismos, 1995.

a hablar del *sistema género-sexo*, como esa construcción social que, con diferentes manifestaciones, ha pervivido a lo largo de la historia humana. Hay quien, como Celia Amorós, considera que este sistema de género-sexo es sinónimo del concepto de patriarcado, por cuanto implica la pertenencia a un grupo social como seña de identidad. Y esa seña no existiría, si no fuera porque existe un sistema de dominación (precisamente, el patriarcado) que la produce².

En cualquier caso, aquí nos interesa señalar que la noción de género conlleva una disputa interna en el pensamiento feminista actual, ya que mientras el *feminismo de la diferencia* reclama esta división genérica de la humanidad y la entiende como algo no meramente cultural, *el feminismo de la igualdad*, de raíz ilustrada, aboga por la superación de los géneros en una comprensión unitaria de lo humano y, por lo mismo, en una sociedad no-patriarcal de individuos.

Durante los años setenta del siglo pasado el feminismo norteamericano comienza a producir textos y análisis que vienen a defender la existencia de una cultura específicamente femenina, cosa que redundará –ya en los años ochenta– en tesis tales como las que defienden que hay un desarrollo moral específico y diferenciado del ser femenino (como, por ejemplo, sostiene Carole Gilligan en debate con las posiciones de Kohlberg)³. Será a partir de estos datos iniciales como podamos plantearnos hacer una aproximación al pensamiento de Irigaray que, en tanto que génesis de la diferencia en el discurso feminista francés, puede ser ubicada en principio como iniciadora del denominado *feminismo de la diferencia* en Europa, entendido éste como traducción de las posiciones norteamericanas indicadas aquí sólo someramente.

1. La diferencia (femenina) y su contexto teórico

Apenas cinco años después del emblemático mayo del 68 surge, en el contexto del ámbito universitario y académico francés, el grupo de mujeres intelectuales denominado *Psicoanálisis y política*. Este grupo comienza su andadura desvinculándose del movimiento feminista francés, cuyas reivindicaciones se concentraban en esos momentos en conseguir la legalización del aborto.

Entender este interés de las pensadoras de *Psicoanálisis y política* por diferenciarse del feminismo francés de su entorno exige atender a los supuestos filosóficos con los que se vincula su teoría, cosa que es tanto como remitirse aquí a la relevancia que la noción de la *diferencia* adquiere en esos momentos en la filosofía de los pensadores franceses: desde el postestructuralismo y la orientación manifiestamen-

² Amorós, Celia: “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”, en: *Asparkia*, Universitat Jaume I, Castellón, 1992.

³ Gilligan, Carol: *In a different voice (La moral y la teoría*, FCE, México, 1985).

te postmoderna, gran parte de esa filosofía rechaza, o quiere *deconstruir*; los que consideran como *los grandes relatos* de la modernidad (por decirlo en expresión de Lyotard).

Para Gilles Deleuze⁴ el concepto de *diferencia* juega dentro de unos parámetros de significado que, sin duda, reaparecerán en los textos de Irigaray: la *diferencia* viene ahora a revalidar *lo-otro*, la alteridad entendida como *lo no- idéntico*, que cuestiona toda posibilidad de identidad. Cabe indicar aquí al menos que la *diferencia* viene a convertirse en el reverso postmoderno de la *identidad*, esa ficción del sujeto de la modernidad que *ha muerto*. Y con esta defunción se proclama también la de todos los discursos y reivindicaciones que lo han constituido: la misma reivindicación de la igualdad ha de fallecer también por vía de su *deconstrucción*:

*Postmodernidad. Diagnóstico en que se plasma aún a tientas y trata de articularse, como lo afirma Wellmer, la conciencia de una nueva época, la nuestra. Y cuya caracterización sumaria se concreta, como es sabido, en torno a determinadas actas de defunción: muerte del sujeto, muerte de la razón, muerte de la historia, muerte de la metafísica, muerte de la totalidad. Muerte de toda red de categorías y conceptos cuyas relaciones orgánicas vertebran el proyecto de la modernidad, el proyecto ilustrado entendido como la emancipación del sujeto racional, sujeto que se encontraba de algún modo en posición constituyente en relación con el proceso histórico interpretado desde alguna o algunas claves totalizadoras relacionadas a su vez con el protagonismo de ese sujeto y los avatares de su sujeción y su liberación*⁵.

La filosofía de la diferencia va también ligada a nombres como el de Jacques Derrida, cuyos textos siguen siendo hoy lugar de referencia para afrontar la noción de *diferencia*⁶. Sin pretender entrar aquí en la filosofía derridiana como tal, sí hay que señalar que la *diferencia* (*différence*) viene a asimilarse aquí a la *diferancia* (*différance*). Estamos, con ello, en el sentido de *diferir*, que también forma parte de las raíces de la *diferencia*: lo que es *no es lo mismo* es, a la vez, *lo que se retarda* o *lo que se retrasa*. De este modo, la *différance* apunta a un sentido temporal, por el que nos remite al propio movimiento de *las diferencias*: un movimiento que viene a constituir el instrumento para la *deconstrucción de la escritura*, que juega con herramientas distintas de las manejadas por la tradición: juega con la polisemia, con la diseminación, con los márgenes,...; juega, en fin, con los lugares *fuera del libro*. Desde *fuera de* es desde donde Derrida propone retomar la escritura y separarla así por completo de sus significantes culturales, desplazándola hacia los lugares más periféricos. Esto es lo que él mismo quiere hacer, por ejemplo, cuando retoma los

⁴ Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*, 1968/ *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988.

⁵ Amorós, Celia: op.cit., p. 320.

⁶ Derrida, Jaques: *L'écriture et la différence*, 1967/ *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

textos platónicos⁷. Es interesante consignar que Derrida – además de retomar las posiciones estructuralistas (de Lévy-Strauss, de Lacan, o de Foucault), las combina con una inspiración irrenunciablemente fenomenológica, que mira hacia Husserl, pero, también y claramente, hacia Heidegger.

En cuanto a las afinidades que Luce Irigaray presenta con las posiciones hasta aquí sólo esbozadas cabe resumirlas en la traslación que de las mismas esta pensadora francesa realiza al discurso de la *diferencia sexual*, haciendo saber de antemano que ello es sólo posible gracias a su formación psicoanalítica y filosófica, como ella misma declara: *Yo poseo una formación analítica que es importante a la hora de reflexionar sobre la identidad sexual (incluso a pesar de las teorías y prácticas existentes). Tengo, además, una cultura filosófica en la que se asienta el psicoanálisis como una etapa en la comprensión del devenir de la conciencia y de la Historia, en todo en sus determinaciones sexuadas* ⁸.

Comenzando aquí por abreviar un tanto las posiciones irigayanas, hay que subrayar de nuevo que estamos ante la comprensión de *lo diferente* como lo *no idéntico*, lo que no es reductible al discurso *logocéntrico*, a los parámetros socio-históricamente devenidos de la razón. Esta diferencia viene ahora a tomar cuerpo como *lo femenino* y, así, *lo femenino* pasa a ser *la diferencia* por excelencia: se trata de lo que siempre ha estado *excéntrico* al logos, que ha quedado *en los márgenes* de la razón constituyente desde la modernidad, algo que –según lo lee ahora Irigaray– viene a encarnar ese *lo otro* del orden del logos, que es así entendido a la vez como orden orden fálico. En suma, *lo femenino* viene a instituirse como *la diferencia* por relación al orden *logo-falo-céntrico* que, en particular desde la razón moderna constituyente, ha venido a diseñar el universo simbólico predominante. Y estas tesis avalan que Irigaray interprete que *lo femenino es lo desconocido en la ciencia (...), el fleco ciego del logocentrismo*⁹.

Resultaría poco menos que incomprensible querer atender a éstas y otras posiciones de Irigaray, sin tener presente cuáles son las claves psicoanalíticas con las que su discurso juega. Porque esta pensadora, formada académicamente en la Escuela freudiana de Lacan, aplicará los supuestos allí aprendidos– a partir de su obra *Speculum* (por cierto, fruto de su tesis doctoral) – a sus propias posiciones crítico-feministas, para forjar eso que venimos denominando *feminismo de la diferencia*. Podemos rastrear, ya en 1974, la influencia lacaniana, por ejemplo si atendemos al uso que pone en juego la muy lacaniana noción de *espejo*. Ya en los *Écrits*

⁷ Esta observación tiene el sentido de llamar la atención sobre el tratamiento que Derrida hace en *La Diseminación* (1972) de Platón en el estudio titulado “La Farmacia de Platón” y sobre cómo se acerca al mismo, en más de un sentido, el tratamiento que Luce Irigaray da a Platón y al mito de la caverna en su obra *Speculum* (1974), de la que se habla aquí más adelante.

⁸ Irigaray, Luce: *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992; p.8.

⁹ Irigaray, Luce: *Speculum de l'autre femme*, París, 1974/ *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1994, p.149.

de Jacques Lacan de 1966¹⁰ aparece como asunto de relevancia lo que se denomina *el estadio del espejo* y la gran importancia que el mismo tiene para el desenvolvimiento del *Yo*. Sin que sea posible – ni, probablemente, aconsejable– desmenuzar aquí tal concepto lacaniano y el tratamiento del mismo, sí conviene señalar que esta noción especular no sólo no tiene nada que ver, sino que es totalmente contraria a la filosofía cartesiana del *cogito*. El propio Lacan desarrolla el ejemplo del niño, en un intento de mostrar su muy diversa aplicabilidad: habla el psicoanalista de que el niño aprende en tres etapas a hacerse con la imagen de sí como tal, siguiendo para ello un curso analíticamente complejo por el cual va constituyendo su *Yo* como progresiva conquista de la *identidad* en la *imagen*– esto es, como conquista de sí en lo otro de su corporalidad reflejada. Lacan sitúa este *estadio del espejo* entre los seis y los dieciocho meses, pero no constituye éste su interés primordial: su interés estaba sobre todo en que la *identidad* que finalmente conquista el niño es la no-identidad, esto es, es la *imagen* del cuerpo vivida como unidad, que no puede serlo, sin embargo, originariamente: la *auto-imagen*, en fin, resulta como producto de un dilatado proceso de des-identificación o diferencia. Como veremos, en Irigaray ésta y otras tesis fundamentales del discurso lacaniano vendrán a ser reutilizadas con particular intensidad.

Todavía conviene, por ahora, apuntar otras huellas más filosóficas presentes en el pensamiento irigarayano de la diferencia sexual. Más explicitadas en unos casos que en otros, reconocemos las marcas de lecturas que Irigaray nos devuelve de Merleau-Ponty¹¹, con quien la autora celebra sus afinidades desde un principio¹². También se han señalado *resonancias heideggerianas en el pensamiento de esta autora*¹³. Resulta por lo menos paradójico que no suela hacerse hincapié más a menudo en las influencias de la filosofía heideggeriana sobre el pensamiento de Irigaray (quizá vía Derrida o, al menos, en consonancia con éste), sobre todo si tenemos presente que es la propia pensadora quien se reclama en más de una oca-

¹⁰ Lacan, Jacques : *Escritos*, 2 vols., México, Siglo XXI, 1984.

¹¹ Irigaray, Luce: *Éthique de la différence sexuelle*, París, Lés Editions de Minuit, 1984 (pp.143-171) / Traducimos y citamos aquí de la edición alemana: *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991(pp. 177-216).

¹² Irigaray, Luce : *Mi manera de leer y mi interpretación de la historia de la filosofía concuerdan por completo hasta aquí con lo que Merleau-Ponty dice: hay que volver a un momento de experiencia pre-discursiva, volver a aprehender todo, retomar de nuevo todas las categorías de la aprehensión de los objetos, del mundo, de la división sujeto-objeto y detenerse ante “el familiar y, sin embargo, inexplicado misterio de una luz, cuyo origen permanece en la oscuridad precisamente por eso, porque ilumina todo lo demás*, op.cit., p. 177.

¹³ Oliva, Asunción: (...) *debo subrayar que, frente a la mayoría de las interpretaciones de Luce Irigaray, que suelen destacar la influencia lacaniana en su obra, Celia Amorós descubre resonancias heideggerianas en el pensamiento de esta autora*, en: *Críticas al sujeto de la modernidad en el feminismo filosófico de finales de siglo*, Tesis Doctoral inédita, leída en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2003, pp. 490-1.

sión de este pensador. Atendamos, por poner sólo un ejemplo, al texto siguiente: *Pero el aliento de aquél, que canta y mezcla su inspiración con las odas divinas, permanece inabarcable, en lugar alguno, anónimo. Quien le cree, se pone al camino, sigue a la atracción; va al encuentro de nada, lo que es “más” que todo, lo que es.* Este párrafo de Luce Irigaray nos ha de evocar, sin duda, aquellas líneas de las heideggerianas *Sendas perdidas*; es más, la autora misma señala que las páginas, a la que el párrafo pertenece, corresponden al título “L’oubli de l’air, lecture de Martin Heidegger”; interesa añadir que, por otro lado, el texto completo se enmarca en un encuentro dedicado a la obra de Jacques Derrida¹⁴.

Hasta aquí tan sólo habríamos apuntado algunas de las influencias en el pensamiento de Luce Irigaray de aquellos filósofos que piensan la diferencia o que piensan desde la diferencia: de manera más o menos explicitada ellos constituyen en gran medida las coordenadas teóricas en las que se mueve la pensadora francesa. Habría que añadir algún que otro filósofo, cuya influencia se mantiene en pie, aun cuando se rechace o se expulse del reino de las herencias teóricas reconocidas¹⁵. Pero, si admitimos ahora que *en sus trabajos, Irigaray no se queda en el análisis de la diferencia sexual a un nivel meramente filosófico*¹⁶, será de suyo llevar la atención a las posiciones intelectuales de esta pensadora, que hacen de sus herencias filosóficas un discurso nuevo y paradigmático: el que versa sobre el feminismo de la diferencia sexual.

2. Lugares para la diferencia (femenina)

Al hablar del pensamiento de la diferencia sexual en Luce Irigaray, podemos convenir como primera aproximación en que *se trata de la afirmación de la diferencia, de una nueva “erótica”, que no se puede conceptualizar porque todo concepto está ligado a la Ley del Padre o al significante fálico. Una vez que la estructura del deseo femenino se libera de la Ley, la palabra seguirá el deseo (“jouissance”) y el*

¹⁴ Irigaray, Luce: *Genealogie der Geschlechter* (Genealogía de los sexos), Freiburg, Kore Verlag, 1989. En esta compilación de conferencias de Irigaray, hecha en Alemania, el texto referido es “Der Glaube selbst” (De la creencia misma), pp. 47-92.

¹⁵ Por tratarse más de una comparación, que de una influencia o herencia reconocida en Irigaray, me permitiré –y me limitaré a– nombrar la contrastación que entre la filosofía de Kant y la de Irigaray ya he realizado en: Posada Kubissa, Luisa, *Sexo y esencia*, en su parte II. “De esencialismos encubiertos” (pp. 79-103), así como más recientemente en: Posada Kubissa, Luisa, “De discursos estéticos sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno al feminismo de la diferencia”, concretamente en “7.11. Diferencia y feminismo francés: la ética del *como si*”, en Amorós, Celia (editora): *Feminismo y Filosofía*, Madrid, editorial Síntesis, 2000 (pp. 231-254). Aun con todo, cabría apuntar que difícilmente puede sustraerse el pensamiento de Irigaray a la herencia de Kant, si admitimos con Habermas que en la filosofía occidental hay un *antes* y un *después* de Kant.

¹⁶ Cavana, María Luisa: op. cit., p. 101.

placer femenino. Esto, en definitiva, supone una “reinención” de la subjetividad¹⁷. Pero quizá resulte más acertado convenir, por el contrario, en que lo que parece evidente es que Irigaray nunca ha tenido como objetivo la construcción de un sujeto femenino¹⁸.

Hay que recordar que nos estamos moviendo en el suelo filosófico (¿o quizá habría que decir *postfilosóficos*?) de la *muerte del sujeto*, en tanto que muerte de la modernidad y de sus categorías¹⁹. Y la propuesta de Luce Irigaray hasta aquí nos remite a la *diferencia sexual*, en tanto que lugar de *exterritorialidad* del *logo-falocentrismo*. Hay quien parece poder precisarnos lo que interesa a Irigaray: *hacer uso del psicoanálisis para dislocar realmente el discurso filosófico* (y que) *adopte una doble estrategia* (que) *de acuerdo con un proceso de mimesis, acepta el material con el que se define a la mujer, pero cuando se pregunta: ‘Pero, ¿y si comenzara a hablar?’*, entonces *subvierte radicalmente la relación especular, que cede ante la producción discursiva para alimentarse, simbólica y materialmente, del cuerpo femenino*²⁰.

En realidad, lo que Irigaray viene a plantearse puede resumirse en lo siguiente: *¿Cómo administrar el mundo en cuanto mujeres si no hemos definido nuestra identidad ni las reglas que conciernen a nuestras relaciones genealógicas, ni nuestro orden social, lingüístico y cultural?*²¹. Estas líneas han de mostrarnos de inmediato el punto de vista desde el que Irigaray empieza su reflexión feminista; y éste no es otro que el que se quiere desde cero, es decir, el que entiende que cuanto hasta ahora se ha hecho en el terreno de las reclamaciones feministas resulta simplemente obvio: *En el contexto de esta crítica de la modernidad y de los ideales ilustrados, Irigaray estima que los derroteros vindicativos del feminismo son errados: con su planteamiento igualitarista, las feministas “corren el peligro de estar trabajando por la destrucción de las mujeres; más generalmente, de todos sus valores”*²².

Irigaray vuelve una y otra vez sobre la tesis de un punto de partida desde cero para el pensamiento feminista, afirmándola de manera meridiana en más de una ocasión; así, por ejemplo, cuando dice: *La afirmación de que hombres y mujeres están igualados o en vías de estarlo, se ha convertido prácticamente en un nuevo opio popular desde hace poco. Hombres y mujeres no son iguales, y orientar el progreso en este sentido me parece problemático e ilusorio*²³; o cuando, en diferente

¹⁷ Femenías, María Luisa: *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires, Catálogo, 2000, p. 172.

¹⁸ Oliva, Asunción: op. cit., p. 496.

¹⁹ Volvemos a remitir al texto de Amorós, Celia, que se recoge aquí en nota 9.

²⁰ Braidotti, Rosi: “Radical Philosophies of Sexual Difference: Luce Irigaray”, en: *The Polity Reader in Gender Studies*, Cambridge, Polito Press, 1994, p. 70

²¹ Irigaray, Luce: *Yo, tú, nosotras*, p. 54.

²² Amorós, Celia: op. cit ; p. 390.

²³ Irigaray, Luce: *Yo, tú, nosotras*, p. 75.

ocasión, repite la misma idea con otro tono: *En efecto, el igualitarismo consagra a veces demasiada energía al rechazo de ciertos valores positivos y a la persecución de quimeras*²⁴. Lógicamente, cabe deducir de esta última afirmación que un pensamiento no igualitarista, es decir, un pensamiento de la diferencia sexual será el único camino para que las mujeres cejen por fin, tras más de tres siglos de feminismo, de perseguir *quimeras*.

Probablemente sea ahora el momento de recordar algunos datos y publicaciones relevantes de la pensadora que nos viene ocupando. Tras su formación en la Humanidades en Universidad de Löwen (1954), Luce Irigaray – de origen belga (Blaton, 1939) y nacionalidad francesa– estudió lingüística (1973) y también psicología en París (1961), donde entró en contacto con la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan, y con éste mismo. Directora del Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), fue docente en la Cátedra de Tinbergen en Rotterdam (1982), en la Universidad de Bolonia (1985) y Maître de Conférences aux Hautes-Études-en Sciences Sociales (1985-87).

Entre su amplísima producción, su primera publicación aparece todavía en estrecha relación con la psicología y, más concretamente, con el estudio de la lengua de corte lacaniano: aquel escrito se titulaba *Le langage des demants* (1973) –publicación que, por cierto, es a la que se refiere en el prólogo de *Je, tous, nous*, cuando narra su encuentro con Simone de Beauvoir²⁵–. Familiarizada con la compleja elaboración lacaniana, Irigaray escribe su tesis doctoral en materia psicoanalítica, *Speculum de l'autre femme*. Su crítica de Freud y su revisión del propio Lacan le supuso la ruptura con la Escuela Freudiana. En *Speculum* acomete la interpretación de filósofos como Platón, Descartes o Hegel, entre otros.

Pero será sobre todo *Speculum* el lugar en el que Irigaray teje sus urdimbres teóricas y arma su artillería crítica contra los discursos filosóficos y psicoanalíticos, que han reducido a la mujer a *condición de posibilidad de la imagen y de la reproducción de sí*²⁶. La mujer vendrá a constituirse así en su deseo por el deseo masculino y será, además, pensada como objeto también por el sujeto masculino, con lo que el resultado será, no una auto-imagen, sino más bien una falsificación, una sombra de la famosa caverna platónica, mito al que Irigaray dedica la última parte de *Speculum*. Cabe decir que, en definitiva, la mujer ha sido *pro-yectada* como objeto del sujeto, un sujeto que la aprisiona de este modo en sus redes categoriales y simbólicas y que designa su identidad como *lo otro*. El pensamiento de Irigaray se sitúa, como vimos, en la celebración deleuziana de la diferencia, del derrumbe de las categorías binarias de la modernidad – incluida la de objeto y sujeto–. Y, por lo mismo, Irigaray puede ahora emprender una crítica *deconstructiva* del orden del

²⁴ Irigaray, Luce: o. cit., p. 10.

²⁵ Irigaray, Luce: op. cit., p. 8.

²⁶ Irigaray, *Speculo*, p. 152.

pensamiento y de lenguaje *logo-falo-céntrico* e, incluso, proponer otra tópica simbólica, a saber: la de la diferencia sexual.

Concediendo una preeminencia a la morfología propia del discurso psicoanalítico, *Speculum* plantea el cuerpo femenino como el lugar de la diferencia: *El cuerpo femenino servirá, pues, de núcleo para un nuevo discurso que se oponga al discurso patriarcal y, en conexión con él, situará al placer (la jouissance) de la mujer; que es la mayor amenaza para el discurso masculino puesto que representaría su irreductible “exterioridad”. El placer femenino escapa a todas las dicotomías del pensamiento binario logocéntrico; tampoco tiene cabida dentro del falocentrismo patriarcal, ni siquiera puede pensarse desde la lógica especular*²⁷. La propia Irigaray, subraya cómo la corporalidad femenina ha de constituir una suerte de pedagogía particular de la diferencia: *Se trata, para las mujeres, de aprender a describir y conservar un magnetismo distinto, así como (de describir y preservar) la morfología de un cuerpo genérico, entre cuyos caracteres específicos y particularidades son fundamentales las mucosidades*²⁸.

Cuando, a partir de aquí, Irigaray se plantea *Pero, ¿cómo actuar?* aparecen propuestas que se presentan como positivas para una política de la diferencia sexual, pero cuya lectura provoca al menos perplejidad: *Pues una vez más las palabras “sensatas” – de las que además ella sólo dispone por mimetismo– son impotentes para traducir lo que se pulsa, clama y está en suspenso, difuminado, en las trayectorias crípticas del sufrimiento-latencia histérico. Entonces...Poner todo el sentido cabeza abajo, patas arriba, al revés (...). Insistir así deliberadamente en esos “blancos” del discurso (...) Reinscribirnos en apartes (...), en elipses y eclipses (...) Desquiciar la sintaxis (...) Que por mucho tiempo no se pueda prever de dónde, hacia dónde, cuándo, cómo, por qué (...) Fuerza que ya no será canalizable siguiendo “un plan determinado”: proyección de un solo foco, incluso en los circuitos secundarios, con efectos retroactivos*²⁹.

Quizá sea oportuno recordar aquí la intención en los textos de Irigaray de situarse desde ese *lugar-otro*; y también recordar que tal intencionalidad no está exenta de críticas, como ésta: *Estos textos, que se entienden como desde el “lugar exterior” de las mujeres (...) hacen posible una utilización de sus teorías y de su crítica desde el “lugar interior”, como es, pongamos por caso, el del contexto científico*³⁰.

²⁷ Oliva, Asunción: op. cit., p.484

²⁸ Irigaray, L.: *Zur Geschlechterdifferenz. Interviews und Vorträge*. Aquí: “Die drei Geschlechter” (Los tres sexos), Viena, Wiener Frauenverlag, 1987, pag. 261 y ss.

²⁹ Irigaray, Luce: *Speculo*, p.159

³⁰ Busch, Alexandra: “Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen- Zu Luce Irigaray Ethik der sexuellen Differenz”, (El velo metafórico del eterno femenino– Sobre la Ética de la diferencia sexual de Luce Irigaray), en: Ruth Grossmass y Christiane Schmere (eds.): *Feministischer Kompass, patriarchalisches Gepäck*, Frankfurt 1998, pp. 117-8.

El título *Ce sexe qui n'en pas un*³¹, publicado tres años después de *Speculum*, en 1977, concita las tesis fundamentales de la pensadora francesa sobre la sexualidad femenina y, en esta dirección, vuelve sobre supuestos psicoanalíticos a la hora de explorar los caminos para elaborar un discurso no patriarcal sobre la misma. La morfología femenina del sexo adquiere ahora, como lugar de identidad femenina, el papel protagonista. Esta óptica *pansexualizadora* pasa por oponer al orden simbólico predominante lo específicamente femenino, reducido ahora a la morfología sexual femenina. No puede extrañar que tal operación haya sido objeto de más de una crítica cualificada: *El sexo femenino, "ese sexo que no es uno", está constituido por unos labios que "se recogen sin sutura posible" y, por ello mismo, son ajenos a las oposiciones dicotómicas. Se entrecruzan de tal modo que no son ni uno ni dos, con lo que subvierten el orden unívoco de lo Uno y lo Mismo (...) la realidad es que el orden patriarcal no se inmuta lo más mínimo por coexistir con una feminidad (...) que acepta configurar su identidad desde las –presuntas– características de su sexo: este orden la redujo siempre a su sexo – "tota mulier est in utero", decía Santo Tomás: ahora habría que decir "toda la mujer está en los labios"*³².

Qué duda cabe que la asimilación, que Irigaray realiza, del orden simbólico al orden masculino conduce a la predicación de la diferencia, que sólo será asimilable, a su vez, al imaginario femenino. Estamos ante el lugar donde *reencontrar un espacio posible para el imaginario femenino*³³, es decir, el lugar sólo en el cual puede la mujer ser sujeto de su propio deseo: en términos psicoanalíticos, se nos habla aquí de la inexorable *envidia del pene*, elevada a categoría simbólica de *falo* en las elaboraciones lacanianas: *A pesar de la asección de Lacan, el falo no es un término neutral que funciona igualmente para ambos sexos, posicionándolos a ambos en el orden simbólico. Como la palabra sugiere, es un término que privilegia la masculinidad, el pene... En este contexto resulta significativo que Lacan devenga en responsable, al menos parcialmente, de la relectura feminista del concepto freudiano de la envidia del pene en términos del significado socio-simbólico que se da a este órgano, así como también responsable de haber trazado una narración metonímica sobre un órgano y un significante, que vino a hacer tan problemáticos los términos feministas sobre el biologicismo de Freud*³⁴.

Pero cabe al menos indicar que fundamentar un orden simbólico –en este caso, el femenino– sobre claves del imaginario (del deseo) no deja de ser una operación que produce cierto recelo crítico: así ocurre cuando, al ocuparse del lenguaje feme-

³¹ Irigaray, Luce: *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions du Minuit, París 1977/*Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1981.

³² Amorós, Celia: op. cit., pp.391-2.

³³ Irigaray, Luce : op. cit. 205.

³⁴ Grosz, Elisabeth: *Jacques Lacan: a feminist introduction*, Nueva York, Routledge, 1990, aquí: capt. 5 (Sexual relations).

nino, Irigaray asocia éste estrechamente a la morfología de los labios genitales, planteada como metáfora que permite reclamar un *hablar-mujer* (*parler-femme*). Esta metáfora de la construcción de lo simbólico en los cimientos del imaginario cruza todo *Ce sexe qui n'en est pas un*, y llega a que se exprese en términos de una suerte de vértigo místico-literario. El *parler-femme*, en tanto descripción del sexo femenino, viene a convertirse también en prescripción de un hablar que es el hablar mismo de la diferencia. Así leemos: “Ella” es indefinidamente otra en sí misma. Esa es indudablemente la razón de que se le denomine temperamental, incomprendible, perturbada, caprichosa— por no mencionar su lenguaje, en el que “ella” se evade en todas las direcciones y en el que “él” es incapaz de discernir la coherencia de todo significado. Las palabras contradictorias parecen un poco locas para la lógica de la razón e inaudibles para el que escucha con cuadrículas ya preparadas, un código preparado de antemano. En sus afirmaciones — al menos cuando ella se atreve a expresarse— la mujer se retoca constantemente. Ella meramente separa de sí misma cierto parloteo, una exclamación, un secreto a medias, una frase dejada en suspenso —cuando vuelve a ello, es sólo para empezar otra vez desde otro punto de placer o de dolor. Hay que escucharla de manera diferente para oír un “otro significado” que está constantemente en el proceso de entretejerse, al mismo tiempo abrazando incesantemente las palabras y, aun así, desechándolas para impedir que se conviertan en algo fijo, inmovilizado. Porque cuando “ella” dice algo, ya no es idéntico a lo que ella quiere decir. Y, aún más, sus afirmaciones nunca son idénticas a nada. Su rasgo distintivo es un rasgo de contigüidad. Ellos tocan(se). Y cuando vagan demasiado lejos de esta proximidad, ella para y empieza de nuevo desde “cero”: su órgano sexual-corporal³⁵.

Será en la *Éthique de la différence sexuelle* donde el orden simbólico de la diferencia venga a encontrar un nuevo fundamento, de nuevo en el imaginario femenino, en esta ocasión en el que apela al deseo femenino de la madre: *A menudo lo femenino-materno desata en el sujeto miedo o rechazo: lo tiene enterrado, reprimido en su fondo. Y por eso se paraliza ante ello, en su movimiento, en su economía, en su amor o sus amores*³⁶. Y de nuevo la pensadora hila el tema del amor a la luz de los textos clásicos, releyéndolos desde los supuestos de la diferencia sexual, para ligarlos así a “La diferencia sexual” (Platón y Aristóteles); “El amor a sí mismo” (Descartes y Spinoza); “El amor a sí, el amor a al otro” (donde habla sustantivamente de la ética de la diferencia sexual); “Lo intangible de la carne” (Merleau-Ponty); y “Fertilidad de la caricia” (Lévinas).

³⁵ Irigaray, Luce : op. cit (para la traducción de esta extensa cita, hemos acudido a la versión inglesa del texto de Irigaray que Nicholson, Linda (ed.) incluye en su compilación *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, Nueva York-Londres, Routledge, 1997 (aquí: Irigaray, Luce, “This Sex Which is Not One”, (320-330), pp. 326-7.

³⁶ Irigaray, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Lés Éditions de Minuit, 1984/ Nos remitimos aquí la traducción alemana : *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991,p.126.

Esta ética de la diferencia sexual se propone, en palabras de Irigaray, *para que la obra de la diferencia sexual pueda hacerse realidad, es necesario que se produzca de hecho un vuelco del pensamiento y de la ética. Todo en la relación entre sujeto y discurso, sujeto y mundo, sujeto y lo cósmico, entre micro y macrocosmos tiene que ser significado de nuevo. Todo, y en primer lugar el hecho de que el sujeto siempre ha sido determinado de modo masculino, incluso cuando se ha querido presentar como universal o neutral*³⁷. Irigaray interpreta, en su relectura de *El Banquete* de Platón (dentro de la *Éthique de la différence sexuelle*), el discurso de Diotima de la siguiente manera: *Quizá 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-transcendencia se funden*³⁸.

Ahora bien, la superación del pensamiento binario de la *inmanencia-transcendencia* en la diferencia femenina pasa, para Irigaray, por aceptar la posibilidad de retorno a un momento originario, a un lugar pre-simbólico o a una *experiencia pre-discursiva*³⁹. Se nos habla aquí del regreso al imaginario *pre-edípico*, evocado –y revestirlo– de una suerte de autoridad metafísica que lo erija de mera psicología a orden ontológico: en el lugar del *desvelamiento del ser*. Hagamos aquí un inciso: Irigaray proclama que *En el olvido del Ser tiene lugar el olvido de la luz*⁴⁰. Volvamos muy sumariamente sobre Heidegger⁴¹: el *olvido del Ser* en este pensador

³⁷ Irigaray, Luce: op. cit., p. 12. En este sentido, cabe traer aquí a colación, a modo de resumen, las siguientes palabras a propósito de la *Ética de la diferencia sexual* de Irigaray: *El imaginario sexual masculino configura la ciencia, la filosofía y la política negando la existencia al femenino, que aspira a fundar un orden simbólico alternativo. Los modelos de sujetos masculinos reniegan de la carne – el experimento de Descartes acerca del alma sin cuerpo es el prototipo– que es nuestro hogar primero. Pensar a partir del cuerpo de la mujer, de su sexualidad y desde la experiencia en un ámbito de reconocimiento de las relaciones entre mujeres es el nuevo reto. Se trata, en suma, de pensar lo impensado: la diferencia sexual*, en: Guerra Palmero, María José, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid/ Editorial Complutense, S.A., 2001, p.73.

³⁸ Irigaray, Luce: op. cit., p.45. Acerca de las nociones de inmanencia y transcendencia y su sentido en *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir, remitimos aquí al ensayo de López Pardina, M^a Teresa: *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998; en particular, pp.194 y ss.

³⁹ Véase aquí nota 18.

⁴⁰ Irigaray, Luce: op. cit., p.151

⁴¹ En el sentido de la relación con la filosofía heideggeriana, Celia Amorós apunta: (...) *Irigaray se suma a Heidegger en la invocación hölderliniana: «Sólo un Dios podrá salvarnos. »Dios y «la diferencia sexual», constituida en una soteriología y en una profecía de la «era delle donne», como rezan las discípulas italianas de Irigaray, en «pensamiento de nuestro tiempo» que nos aportaría el antídoto contra el nihilismo de Occidente, así como la promesa de «creación de una nueva poética». Desde este diagnóstico y esta prognosis, nuestra tarea «ética» – quizá sea pertinente aquí recordar que de la “Carta sobre el humanismo” heideggeriana no se derivaba precisamente una ética –consiste en «estar abiertos para preparar el camino de la nueva era...». ¿Se trata de la nueva era en la que hombres y mujeres se podrían reconciliar en tanto que individuos libres e iguales, tal como lo pensa-*

viene a significar, como es sabido, la escisión que el pensamiento occidental habría realizado entre esencia y existencia, dentro de la tradición de un pensamiento que olvida la ontología (el discurso del Ser mismo). A partir de aquí, y esto nos ha de interesar, la propuesta heideggeriana se convierte en comprender al ser humano como ser-ahí (como *Dasein*), lo que es tanto como proponer de nuevo su indisociable unidad, previa a esa escisión discursiva. A partir de aquí, Heidegger entiende que la verdad consiste en el *desvelamiento* (o el *descubrimiento*) del ser: la *aletheia*, en tanto que verdad que se des-vela o se descubre ante nosotros de manera *pre-lógica* o *pre-discursiva*. Sólo así estaríamos en situación de tener acceso al Ser en su sentido originario; y, por supuesto, en su verdadera comprensión, sin las escisiones a que lo ha sometido la historia de la razón occidental *onto-teo-lógica*.

Volvamos a ese *olvido del ser* al que se remitía Irigaray: ahora podremos interpretar que también en la *Éthique de la différence sexuelle* se despliega una suerte de acceso al Ser que se traduce en la diferencia sexual. Ahora el *desvelamiento* del ser habrá que leerlo como el *desvelamiento* del ser femenino, en tanto que esencia pre-discursiva, previa al discurso *logo-falo-céntrico*. Por tanto, asistimos aquí a un pensamiento de la diferencia sexual que no cabe entender si no es en su aspiración ontológica. Del heideggeriano *desvelamiento del ser* pasamos ahora al *desvelamiento del ser femenino*. Desde el vínculo entre metafísica y psicoanálisis, Irigaray entiende que el ser femenino, velado por el orden del logos (masculino), se descubre como diferencia originaria que alumbrá (que *des-vela*) al ser mismo. Cabe colegir que para Irigaray no hay ética posible sin ese ser en el origen; pero está claro que esa vuelta al origen debe mucho más a la ontología heideggeriana que al discurso psicoanalítico del orden: “*En el olvido del ser tiene lugar el olvido del aire, de aquel fluido, que en la madre es dado sin nada a cambio junto con la sangre y que renovadamente se ofrece como una profusión natural en el alumbramiento, que hace gritar de dolor: dolor por la desolación de que aquello que viene al mundo y que ha de vivir sin la protección de otro cuerpo. Nunca termina el duelo por la pérdida de la acomodamiento intrauterino, que el hombre, en una nostalgia fundamental para él, tratará de sofocar por medio de sus obras: como constructor de mundos, de cosas y de ese sistema que le hace ser realmente humano: el lenguaje*”⁴².

Irigaray defiende que es posible la *reversibilidad*⁴³ por la que dar literalmente la vuelta al discurso del ser de la tradición *logofalocéntrica* a la luz de la diferencia

ron Wollstonecraft y Beauvoir? Esperamos haber puesto de manifiesto que nos encontramos ante un paisaje muy distinto. ¿Sería muy arriesgado decir que quizá el feminismo tenga sus falsos profetas?, en: Amorós, Celia: op. cit., pp. 394-395).

⁴² Irigaray, Luce: op. cit., p. 151.

⁴³ En relación al concepto de *reversibilidad* pueden verse, entre otros lugares, las páginas sobre “Lo invisible de la carne. Una lectura de Merleau-Ponty” (pp. 177-216), en particular pp. 202, 203 y ss. de la *Ética de la diferencia sexual* (aquí, de nuevo, remitidas a la edición alemana de la misma, que se corresponden en la edición francesa con pp.143-171).

sexual, de modo que, por así decirlo, quepa leer el ser por su anverso. A partir de ahí, será posible también hacer emerger el orden de *lo Otro* –de la diferencia sexual, como orden ontológico, ético y psicológico– del ser femenino, en una suerte de desvelamiento, que tiene mucho de *revelación* mística: *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 transcendencia*⁴⁴.

*Je, tu, nous*⁴⁵ (1990), y dos años más tarde *J'aime a toi*⁴⁶ plasman la misma vocación, que no es otra que la invocación a la diferencia sexual, en tanto que punto de llegada que sirve ahora para plantear lo que quieren ser propuestas en positivo desde ese discurso de la diferencia. Irigaray quiere hablar ahora de la diferencia femenina como fundamento de un pensamiento feminista que entiende como el único posible y que se reclama distanciado por entero del discurso tradicional y reivindicativo del feminismo en su historia: *Reclamar la igualdad como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la igualdad implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres? ¿A los hombres? ¿A un salario? ¿A un puesto público? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas?*⁴⁷. Irigaray introduce lo que para ella constituye la pregunta esencial para el feminismo: *¿Mujeres iguales o diferentes?*, pregunta a la que está dando ya una única respuesta como posible. Podríamos dar, sin embargo, la vuelta a la pregunta/respuesta de Irigaray y obtener con ello otra versión igualmente válida de la misma; a saber: “*¿Mujeres iguales o diferentes? Reclamar la diferencia como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la diferencia implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean ser diferentes las mujeres? ¿A los hombres? ¿A un salario? ¿A un puesto público? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas?*”.

Que las mujeres apostaran por ser *diferentes a sí mismas* no sería despropósito alguno, si entendiéramos que ese *sí mismas* puede ser leído ahora como sinónimo del estereotipo femenino que el discurso y el orden del patriarcado les ha otorgado como identidad. Pero, ¿qué entiende Irigaray por *sí mismas* y qué por ser *iguales a sí mismas*? La siguiente consideración de la propia autora puede servirnos de aproximación a una respuesta: *Las dificultades con que tropiezan al entrar en el mundo*

⁴⁴ Irigaray, Luce: op. cit., p.253.

⁴⁵ Irigaray, Luce: *Je, tu, nous*, Editions Grasset et Frasnelle, 1990/ *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1992.

⁴⁶ Irigaray, Luce: *J'aime a toi. Esquisse d'une félicité dans l'Histoire*, Bernard Grasset, 1992/ *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*, Barcelona, Icaria, 1994.

⁴⁷ Irigaray, Luce: *Yo, tú, nosotras*, p. 9. Esta cita se comenta en Oliva, Asunción (2003), p.489; quiero remitir también al comentario sobre la misma en Posada Kubissa, Luisa: *Sexo y esencia* (1998), p. 88-89.

*cultural intermasculino obligan a la mayor parte de las mujeres, incluidas las que se consideran feministas, a renunciar a su subjetividad femenina y a las relaciones con sus iguales*⁴⁸. Es decir: las mujeres en el orden patriarcal se ven obligadas a renunciar a sí mismas. Sabemos que para Irigaray esa identidad femenina, lo *igual a sí mismo de las mujeres*, no tiene nada que ver con reivindicación alguna de igualdad, ni pasa por los derroteros del discurso del feminismo al uso; pero, entonces; ¿con qué tiene que ver una identidad tal?

Entre otros textos, será *Je, tou, nou* el lugar donde Irigaray trata de dar respuesta a la cuestión de la identidad femenina, reutilizando para ello perspectivas y motivos que ya aparecían en la *Éthique de la différence sexuelle* y que vienen a reforzarse de nuevo en *J'aime a toi*, con una gradación en lo que hace a la tensión conceptual desplegada en cada caso. La identidad femenina aparece asociada a una mitología específicamente femenina, con sus *diosas* y sus *mujeres divinas*⁴⁹; con su empeño en *poner en las palabras la diferencia sexual y cambiar las reglas lingüísticas*⁵⁰; con la reclamación del orden materno que reaparece ahora con un *carácter casi ético de la relación fetal*⁵¹; con la apelación a las relaciones entre madre-hija, que *fomentan las relaciones de identidad* y que *constituyen el espacio menos cultivado de nuestra sociedad*⁵²; con la imperiosa necesidad de *recoger por escrito los derechos y deberes correspondientes a las distintas identidades*⁵³; con la reivindicación de la apropiación femenina del concepto de *belleza*⁵⁴ o del de *edad*⁵⁵; y, todo ello, bajo la guía de lo que Irigaray propone como interrogante identitario: *¿Cuándo, entonces, nos haremos mujeres?*⁵⁶.

Se despliega así toda una tópica del pensamiento de la diferencia sexual, que tiene como viga-madre de su edificación la propuesta de una redefinición de la identidad femenina, cosa que Irigaray declara que pasa por el descubrimiento de sus claves esenciales, por *lo más necesario para reafirmar el progreso espiritual en mi vida de mujer, que se puede resumir de esta manera: a) La idea de que he nacido mujer, pero que debo devenir espíritu o alma de este cuerpo que soy (...)* y, *b) La idea de que la virginidad y la maternidad comparten una dimensión espiritual que me pertenece (...)*. Y concluye: *Las mujeres deben cultivar una doble identidad: vírgenes y madres, en función de cada una de las etapas de su vida. Porque la virginidad, como la identidad femenina, no se reciben sólo con el nacimiento. Sin*

⁴⁸ Irigaray, Luce: op. cit., p. 19

⁴⁹ Irigaray, Luce: op. cit., pp. 21 y ss.

⁵⁰ Irigaray, Luce: op. cit., p. 31

⁵¹ Irigaray, Luce: op. cit., p.39

⁵² Irigaray, Luce: op. cit., p.44

⁵³ Irigaray, Luce: op. cit., p.78

⁵⁴ Irigaray, Luce: op. cit., pp. 103

⁵⁵ Irigaray, Luce: op. cit., pp.109 y ss.

⁵⁶ Irigaray, Luce: op. cit., p.129-131

*duda, nacemos vírgenes, pero debemos también desarrollarla, librar nuestros cuerpos y nuestros espíritus de trabas familiares, culturales, etc. Convertirse en vírgenes debería significar, en mi opinión, la conquista de lo espiritual por parte de las mujeres*⁵⁷.

No deja de resultar al menos paradójico que esa identidad femenina que Irigaray propone no está tan alejada de la que siempre ha decretado el discurso patriarcal para las mujeres: también ésta ha ido ligada a una concepción de la sexualidad femenina como centro en el que gravita la identidad femenina misma; y, por lo mismo, como aquel lugar que hay que santificar y resguardar de toda contaminación pecaminosa. Y no otra cosa parece desprenderse de la intención irigarayana (no carente de ecos hegelianos) de hacer *devenir espíritu o alma de este cuerpo que soy* para preservar esa identidad femenina – bien oculta por el himen intacto, bien entregada a la inexorable ley de la procreación– en su despliegue como espíritu (suponemos que también sexuado).

A partir de estas últimas reflexiones de Irigaray cabe concluir que lo femenino como *lo igual a sí mismo* vendría a ser la manera de superar esas *dificultades con que tropiezan* (las mujeres) *al entrar en el mundo cultural intermasculino*. Porque: *El encuentro entre una mujer y un hombre puede alcanzar una dimensión de universalidad si tiene lugar en la fidelidad de cada uno a su género*⁵⁸; o, más claramente: (...) *las mujeres necesitan una cultura adaptada a su naturaleza, (...) el género humano no puede elaborar una civilización sin preocuparse de representar válidamente los dos géneros que realmente es y garantizar la comunicación entre ellos, no solamente en la forma de transferencia de informaciones, sino de intercambios intersubjetivos*⁵⁹.

3. Más sobre el feminismo francés de la diferencia para concluir

Tras este recorrido por algunas de las ideas centrales de Irigaray hora será de entrar en alguna consideración crítica. En primer lugar hay que resaltar que el discurso de la diferencia sexual va de la mano, como es obvio, de una óptica de la *complementariedad* entre los sexos que, finalmente, nos es presentada como algo tan ancestral como el propio dimorfismo sexual. Esta teoría de que los sexos deben su diferencia a que son complementarios aparece ya explícitamente en la versión que la modernidad ilustrada elaboró en el discurso de filósofos de reconocida filiación patriarcal, como pueden ser Rousseau o Kant, entre otros. De modo que, no sólo no resulta ser la *complementariedad* de los sexos tesis novedosa alguna, sino que ade-

⁵⁷ Irigaray, Luce: op. cit., pp. 112-3.

⁵⁸ Irigaray, Luce: *Amo a ti*, p. 203.

⁵⁹ Irigaray, Luce: op. cit., p. 69.

más es, en términos generales, moneda corriente en nuestra historia y circula sin mayores dificultades por nuestro mundo, aun cuando ha sido— y sigue siendo— impugnada como desigualdad por el discurso feminista desde hace siglos.

Ahora bien, centrándonos en la perspectiva femenina, parece evidente que si las mujeres han de reclamar lo que ya tienen — esto es, el lugar de la *diferencia esencial* (que no es lo mismo que reclamar una existencia esencialmente diferente)—, entonces arribamos de la mano de Irigaray a unas conclusiones, que podrían provocar, cundo menos, perplejidad: el orden patriarcal no sería aquel al que hay que señalar como responsable de la exclusión y la opresión históricas de las mujeres, sino que ahora parecería que son éstas mismas y el discurso crítico-feministas quienes, al haberse empecinado en *deconstruir* el orden simbólico masculino, no han comprendido que éste forma parte, de manera natural, del orden de la diferencia sexual. Por lo mismo, que, también de manera natural, ese orden se complementa con el de lo femenino que, más que un orden simbólico, constituye un orden basado en el imaginario femenino y despliega, por tanto, por vía de deseo lo que serían las figuras de la identidad femenina. Y, en consecuencia, que las mujeres han de reorientar su práctica feminista para pasar a cultivar una cultura, un pensamiento y un lenguaje específicamente femeninos: sólo así evitarán *tropezarse* con el orden simbólico masculino y podrán ser bienvenidas a participar del *género humano* desde la única diferencia universal, que es la diferencia sexual: *Sin duda, la diferencia sexual es el contenido más adecuado de lo universal. En efecto, este contenido es al mismo tiempo real y universal. La diferencia sexual es un dato inmediato natural y un componente real e irreductible de lo universal. El género humano en su totalidad está compuesto por mujeres y hombres y por nada más. De hecho, el problema de las razas es un problema secundario— ¿salvo desde el punto de vista de lo geográfico?—que nos oculta el bosque, y lo mismo ocurre con las otras diversidades culturales, religiosas, económicas y políticas*⁶⁰.

Los presupuestos teóricos hasta aquí revisados vienen a ampliarse en otras pensadoras, además de Irigaray, y conforman lo que sería el discurso francés de la diferencia. La influencia que las posiciones de Irigaray tuvieron en el feminismo italiano de la diferencia redundarán en la concepción del *orden simbólico de la madre*, con la filósofa italiana Luisa Muraro a la cabeza. Pero, por ahora, nos limitaremos a hablar muy someramente de la diferencia francesa en pensadoras como de Hélène Cixous y Julia Kristeva.

Hélène Cixous también formó parte del grupo *Psicoanálisis y Política* y, con Irigaray, postulará que el discurso feminista tiene que reorientarse a recuperar y reforzar la identidad femenina. Frente a Irigaray, sin embargo, Cixous se centra en el ámbito de la escritura femenina, ya que entiende que es en los mundos de la ima-

⁶⁰ Irigaray, Luce: op. cit., pp.73-4.

ginación y la ficción donde hay que buscar las marcas textuales de esa identidad: *La escritura deconstruye al sujeto, pero la mujer, al escribir retorna al reino de lo Imaginario, en el mito maternal de lo corporal, lo poético y lo indiferenciado, el deseo más allá de lo fálico. El gozo de lo Otro fuera del poder de lo Mismo*⁶¹.

Irigaray defiende que hay *un lenguaje fluido* para las mujeres en su interrelación (*parler-entre elles*); y Cixous, por su parte, apuesta por la existencia de una *écriture féminine*, que revela un imaginario desligado de la racionalidad propia del discurso masculino. Tras estudiar filosofía y literatura, Cixous publica su manifiesto programático *La Rire de la Méduse*⁶² en 1975. Con ello, se propone dar paso a un nuevo modo de expresión lingüística que, en tanto que escritura específicamente femenina, recupera la centralidad del ritmo y el tono, transcribiendo la voz humana hasta *hablar con el cuerpo*. Como en Irigaray, en Cixous se retoma la metáfora del espejo, para mostrar la corporalidad de la mujer como *lo otro*. Es esta subjetividad femenina, entendida como *pro-yección* la que conduce a interpelar a Cixous desde otros textos feministas, también de factura psicoanalítica: *¿Qué sucede, me pregunto, cuando la mujer sirve de espejo presentado a las mujeres? ¿O, más aún, y empleando otra metáfora, cuando las mujeres se miran en el escudo de Perseo mientras la Medusa está siendo degollada?*⁶³.

Frente a Irigaray, el pensamiento de Cixous pone más claramente en juego la noción de la diferencia derrideana: la diferencia sexual viene a constituir ahora el lugar de la gestación de todas las diferencias resultantes de la *deconstrucción* o la dislocación del texto. Así, el desorden esencial, las incoherencias y ambivalencias, el pluralismo y la ambigüedad de significados nos sitúan, en Cixous, ante la acepción derrideana de la *diferencia* como *diferancia*, que ya indicamos aquí al principio.

La obra de Cixous es ella misma una buena prueba de diseminación: junto ensayos, como *Entre l'écriture*⁶⁴, Cixous ha publicado también novela, teatro, poesía, poniendo en práctica sus propias teorías de la escritura femenina. El recurso permanente a la metáfora, al lenguaje poético y al uso semántico y sintáctico alejado de las normas establecidas por la escritura *logo-falo-céntrica*, hacen difícil resumir conceptualmente las propuestas de Cixous, más allá de incidir en que para ella escribir *como* mujer es equivalente a expresar la diferencia como lo femenino, que fluye en el texto y que viene, así, a superar el *falocentrismo* por medio del cuerpo y la gestualidad femenina en la escritura: *Nos gusta la inquietud, el cuestionamien-*

⁶¹ Rodríguez Magda, Rosa M^a: *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 88

⁶² Cixous, Hélène: *La Rire de la Méduse* (1975) / *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Barcelona, Anthropos 1995.

⁶³ Lauretis, Teresa de: *Alice doesn't* (1984) / *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra, 1992, p.17.

⁶⁴ Cixous, Hélène : *Entre l'écriture*, Paris, Des Femmes, 1986

to. Hay desperdicios en lo que decimos. Necesitamos esos desperdicios. Escribir, al romper el valor de intercambio que mantiene a la palabra en su raíl, es siempre dar a la superabundancia, a lo inútil su parte salvaje. Por eso es bueno escribir, dejar a la lengua intentar, como se intenta una caricia, tardar el tiempo necesario para una frase, un pensamiento para hacerse amar, para resonar⁶⁵.

Hay muchos otros nombres relevantes que se asocian al feminismo francés de la diferencia: por ejemplo, el de Julia Kristeva, lingüista y psicoanalista de formación y que trabaja en el campo de la Teoría Lingüística y la Semiótica. Desde ese campo, Kristeva replantea la pregunta, que ya se hacía el viejo Kant, acerca de cómo se origina lo simbólico, cómo se origina el significado del lenguaje y del pensamiento y qué les dota de sentido.

De las feministas afines al feminismo francés de la diferencia, probablemente sea Kristeva la que está más vinculada a los supuestos de la postmodernidad. Desde estas filiaciones, Kristeva distingue entre *lo simbólico* – que vincula al orden falocéntrico como significado reinante– y *lo semiótico* –que vendría a designar en Kristeva lo femenino como significante–. Esta reinterpretación semiótica de la teoría psicoanalítica post-freudiana le lleva a alejarse de perspectivas psicoanalíticas lacanianas, tan presentes en el discurso de la diferencia francés y, con ello, a poner en circulación dentro del feminismo la idea de un lugar *pre-edípico* de relaciones, en el que no se habría producido la separación de la simbiosis originaria de la hija con la madre. Por tanto, se trata aquí de reivindicar ese momento anterior al edipo freudiano, a la imposición del orden simbólico masculino, por el que la niña queda a merced de ese orden que la excluye como diferencia y, a la vez, la destierra del imaginario femenino con la madre. Como en Irigaray, Kristeva entiende que la mujer pasa a constituirse así en *lo-Otro* de esa *Ley del Padr* –en términos del propio Lacan–. Como psicoanalista clínica, Kristeva entiende que ese extrañamiento, que sufre la niña de sus vínculos *pre-edípicos* y de su originaria unidad con la madre, conduce a muchas mujeres al desorden simbólico y puede provocar patologías típicamente femeninas –como ya las consideró Freud–, tales como la histeria, la melancolía o la depresión.

La producción teórica de Julia Kristeva es, hoy por hoy, tan ingente, que resulta imposible entrar aquí ni siquiera a detallar sus muchas publicaciones. En lo que se refiere al discurso feminista, Kristeva adopta muchos de los supuestos de la diferencia francesa y, desde ahí, analiza fenómenos como el del advenimiento del monoteísmo judaico, subrayando que éste supuso una revolución en la historia de la humanidad, puesto que este sistema socio-simbólico preparó el terreno para que pudiera darse el desarrollo de la subjetividad. Pero a la vez, concluye Kristeva, esa revolución se hizo a costa de sacrificar lo femenino y segregarlo en tanto que lo

⁶⁵ Cixous, Hélène: *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Barcelona, Anthropos 1995, p. 55.

diferente. Es posible, sin embargo, para esta pensadora volver a reconstruir una identidad femenina, que ha quedado perdida en los márgenes simbólicos. Ahora bien, para Kristeva tal identidad puede resolverse aceptando la posibilidad de un sujeto femenino que no sea ontológicamente sustantivo, ni predefinido, ni tampoco entendido como esencia: *Una mujer no puede ser; es algo que ni siquiera pertenece al orden del ser. De aquí se deduce que una práctica feminista sólo puede ser negativa, en contradicción con lo que ya existe, de modo que podemos decir ‘ eso no lo es ’ y ‘ eso aún no lo es ’* (‘that’s not it’ and ‘that’s still not it’) ⁶⁶. Precisamente esta oscilación entre una versión regresiva del esencialismo ginocéntrico–maternalista por un lado, y un antiesencialismo postmoderno, por otro, es lo que ha llevado a pensadoras como Nancy Fraser a cuestionar que la teoría del discurso de Kristeva pueda constituir una teoría políticamente útil para el feminismo, ya que en aras a salvarse del esencialismo sus tesis vendrían a caer en una suerte de *postfeminismo*⁶⁷.

A la hora de concluir este recorrido por el discurso del feminismo francés de la diferencia se impone una consideración crítica, que brevemente esbozada vendría a ser la siguiente: las claves de ese discurso, como se ha visto aquí, parten de tesis filosóficas que, no por ser las de la diferencia, dejan de conformar constelaciones intelectuales que siguen moviéndose en la órbita *logo-falo-céntrica*. O, por decirlo en palabras más ajustadas, que *de la misma manera que las mujeres han sido eternamente interpretadas, han de buscar un medio de articular un feminismo que no siga interpretándonos por ningún camino prescrito. A la vez, creo que tenemos que evitar adquirir la tesis del neutro, universal “genérico humano”, que encubre el racismo y el androcentrismo occidentales con una venda. No podemos resolver este conflicto ignorando la mitad del mismo, o intentando aceptarlo. La solución reside más bien en formular una nueva teoría en el proceso de reinterpretar nuestra posición y el de reconstruir nuestra identidad política como mujeres y como feministas en relación con el mundo y entre nosotras*⁶⁸.

Luisa Posada Kubissa

Dpto. Filosofía IV: Teoría del Conocimiento e Historia del Pensamiento

Facultad de Filosofía

Universidad Complutense de Madrid

lposada@filos.ucm.es

⁶⁶ Kristeva, Julia: “Woman Can Never Be Defined”, en: Marks, Elaine y Courtivon, Isabelle de, *New French Feminisms*, Nueva York, Schocken, 1981, p. 137.

⁶⁷ Fraser, Nancy: *Justice interruptus. Critical reflections on the “postsocialist” condition/ Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores, 1997, p. 225

⁶⁸ Alcoff, Linda: “Cultural Feminism versus Post-Structuralism. The Identity Crisis in Feminist Theory”, en: Nicholson, Linda (ed.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, Nueva York, Routledge, 1997 (pp. 330-355), p. 351.