

Ni vírgenes, ni madresm, ni indiscernibles. Una reconstrucción crítica del pensamiento de la diferencia de Luce Irigaray

Rebeca MORENO BALAGUER

Universidad Autónoma de Madrid
reb.moreno@estudiantes.uam.org

Recibido: 12.12.2011
Aceptado: 29.01.2012

RESUMEN

El presente trabajo analiza desde una perspectiva crítica los planteamientos del feminismo de la diferencia de Luce Irigaray. Dado que el feminismo de la diferencia nace del rotundo rechazo a la tradición igualitaria defendemos aquí la noción ilustrada de igualdad a través del diálogo con uno de sus referentes polémicos fundamentales: las propuestas políticas lanzadas por Irigaray en su obra *Yo, tú, nosotras* (Irigaray: 1992). A partir de la delimitación de tres conceptos clave (igualdad, identidad, diferencia) se entiende la primera como condición necesaria para el respeto a las diferencias. Asimismo, se concibe el feminismo como un proyecto teórico y político que aspira a la transformación social. Para ello habrá de partir de la identidad pero no encerrarse en ella.

Palabras clave: Feminismo, diferencia, igualdad, identidad, Irigaray.

Neither virgins nor mother nor indiscernible. A critical reconstruction of essays on difference by Luce Irigaray

ABSTRACT

This document analyzes, from a critical perspective, the contributions to the feminism by Luce Irigaray. Since the feminism of the difference is awakened by the strong rejection to the egalitarian tradition, we uphold the illustrated notion of equality through the dialogue with one of its controversial referents: the political proposals launched by Irigaray in his work *Je, tu, nous*. From the demarcation of three key concepts (equality, identity, difference) equality is understood as a necessary condition in order to reach the respect between the differences. Likewise, the feminism is conceived like a theoretical and politician project that aspires to the social transformation. To achieve this goal feminism must start from the concept of identity, but must not remain there.

Key words: Feminism, difference, equality, identity, Irigaray.

1. INTRODUCCIÓN: LA POLÉMICA IGUALDAD-DIFERENCIA.

Entendemos que cualquier defensa hoy del feminismo de la igualdad debe hacerse en diálogo con al menos uno de sus referentes polémicos. En esta ocasión, centramos la discusión en las propuestas teóricas del feminismo de la diferencia y, más concretamente, de los planteamientos del feminismo de la diferencia expues-

tos una de las obras fundacionales de esta corriente: *Yo, tú, nosotras* de Luce Irigaray (Irigaray, 1992). Sostenemos que el pensamiento de la diferencia al negar la existencia de la opresión desde un voluntarismo ético que revaloriza el orden patriarcal, reivindica el orden realmente existente y desactiva la posibilidad del feminismo como un proyecto político de transformación social.

A finales de los setenta en Francia pensadoras como Leclerc, Cixous y , sobre todo, Irigaray a través del grupo *Psicoanálisis y política* constituyen el núcleo teórico de lo que llamamos feminismo de la diferencia. Posteriormente sus propuestas filosóficas se extienden a otros países, siendo Italia uno de los que recogen más claramente el testigo lanzado por las francesas. Podemos situar el punto de partida del diferencialismo italiano el 1 de diciembre de 1966 con la publicación del Manifiesto programático del grupo DEMAU (*Demistificazione autoritarismo patriarcale*), inicialmente grupo mixto, con Luisa Muraro como una de sus fundadoras. Es en este grupo donde traba relación con Lia Cigarini, junto con quien funda la Librería de Mujeres de Milán en 1975. Precisamente de esta librería es de donde nace el texto fundamental del pensamiento diferencialista italiano: *No creas tener derechos* (Librería de Mujeres de Milán, 1991).

Décadas después podemos preguntarnos, ¿qué interés tiene recuperar esta cuestión? ¿No es un debate ya superado? En nuestra opinión, no. Sostenemos que algunos planteamientos del feminismo de la diferencia forman parte del imaginario colectivo de nuestra época. Una idea recurrente es aquella que ya en su día defendieron las diferencialistas italianas: basta con no atender a las imposiciones patriarcales para que estas dejen de afectar a las mujeres. A esta proposición subyace otra: la opresión de género es una mera cuestión simbólica de la que cada una puede liberarse por su cuenta. Así, bastaría con ese movimiento individual de no validación para que el orden patriarcal deje de tener efectos sobre cada mujer.

Contra estos planteamientos basta, sin duda, mirar los datos. Parafraseando a Cirillo diremos que mujer hoy en día significa oprimida en tanto que la mortalidad femenina por violencia machista, la marginación, la pobreza, la discriminación laboral, etc. siguen afectando en mayor medida a las mujeres. Frente a la idea de que basta con desprenderse individualmente de ciertos prejuicios para desactivar el patriarcado sostenemos que no hay liberación que no sea colectiva. Entendemos que “es necesario que como feministas comprendamos que la sombra de la opresión de otras mujeres recae inevitablemente, en sentido material y simbólico, sobre las más competentes y dotadas, las llamadas libres” (Cirillo, 2002: 129). Lo que nos parece perverso del pensamiento de la diferencia es que supone una validación teórica del patriarcado desde el feminismo. Mediante la supuesta revalorización de “lo femenino” niega la necesidad de transformar el orden social. Si la revalidación del orden materno tiene tales consecuencias estaremos, sin duda, mejor huérfanas.

2. IGUALES, IDÉNTICAS, DIFERENTES

Cuando se impugna el concepto de igualdad suele argumentarse que un mundo igualitario sería “un desolador cuadro de indiscernibilidad de todas las diferencias” (Amorós, 2007: 87). Todas las teorías igualitarias han tenido que enfrentarse siempre a un mismo argumento esgrimido desde el terreno liberal: el igualitarismo anula la libertad individual imponiendo modos de vida. Se trata, en realidad, de “un tema tradicional de la derecha, cuyo argumento central en la batalla ideológica culta contra la izquierda ha consistido en denunciar el igualitarismo como error, ilusión, mentira e injusticia” (Cirillo, 2002: 91). A menudo se ha señalado al socialismo o al feminismo como proyectos “homogeneizadores”; proyectos políticos que imponían un modelo humano destructor de toda diversidad individual. Esta afirmación radica en la ambigüedad con que pueden utilizarse conceptos tales como igualdad, identidad o diferencia.

En realidad toda igualdad presupone, evidentemente, el derecho a las diferencias. Es más, sólo en un mundo igualitario está garantizado el derecho a la diferencia. Defendemos, con Amorós, “el concepto de igualdad como concepto normativo regulador de un proyecto feminista de transformación social” (Amorós, 2007: 87). Entendemos que la igualdad es un tipo de relación que se establece entre individuos y que Amorós llama de “homologación”, es decir, de reciprocidad entre dos sujetos diferentes y discernibles pero cuyos valores, actos, etc. se evalúan según un mismo baremo que los homologa. Lo mismo sostiene Cirillo cuando asegura que la igualdad “es condición necesaria para el reconocimiento del derecho a la diferencia” (Cirillo, 2002: 98). En efecto, sólo podemos hablar de discriminación cuando consideramos que dos sujetos son conmensurables y se hace una excepción excluyente con uno de ellos; “cuando los parámetros de suyo son inconmensurables, por definición no hay discriminación” (Amorós, 2007: 291). Hacen falta al menos dos condiciones para considerar que dos sujetos son iguales: “por una parte, que exista un concepto universalizador, al menos virtualmente [por ejemplo: ser humano], y, por otra, que este concepto abstracto se aplique con restricciones con respecto a su potencial universalización. Entonces es cuando se puede hablar de que la abstracción es incoherente” (Amorós, 2007: 293). Así, si partimos de la consideración de que todos los seres humanos son iguales y tienen los mismos derechos en tanto tales, podríamos preguntarnos por qué algunos son, en la práctica, considerados más humanos que otros. Frente a la idea comúnmente sostenida por la derecha, y compartida por las feministas de la diferencia, de que todo predicado universal es totalitario o imperialista, sostenemos que es precisamente ese tipo de enunciación la que permite denunciar su incoherencia al excluir a determinados individuos.

Históricamente, mientras los hombres han sido considerados como sujetos iguales, a las mujeres les ha tocado ocupar el lugar de las idénticas, esto es, de las indiscernibles. A las mujeres se las considera indiscernibles en tanto “casos” del eterno femenino; se les ha negado su carácter de sujetos, de individuos. El principio de individuación ha sido recurrentemente negado a las mujeres. Así pues, la

alternativa se presenta entre igualdad o indiscernibilidad, siendo ambos conceptos opuestos al contrario de lo que opinan las feministas de la diferencia. Sólo reclamando acceder al espacio de los iguales como sujetos de pleno derecho puede *cada mujer* reclamar su derecho a la diferencia. De cara a alertar frente a posibles malentendidos, digamos que no defendemos un individualismo extremo. A nuestro modo de ver, el feminismo se enfrenta a la necesaria articulación entre la libertad individual inalienable y la construcción de lo colectivo para constituir el sujeto del feminismo.

3. EL CONTEXTO TEÓRICO DEL FEMINISMO DE LA DIFERENCIA

3.1. EL GÉNERO COMO CATEGORÍA PROBLEMÁTICA. LAS CONTRADICCIONES DE LA HETERODESIGNACIÓN.

En las décadas de los 60 y los 70 el feminismo contemporáneo vive lo que frecuentemente se ha llamado “segunda ola¹”, fenómeno que supone un salto cualitativo fundamental en la teoría feminista. Conceptos como *patriarcado o género* se asientan en esos años y pasan a formar parte del bagaje feminista. Precisamente el concepto de *género* es, aún hoy, la pieza clave de algunas de las principales polémicas que atraviesan el campo teórico del feminismo. Es célebre la afirmación que, ya en 1949, hacía Simone de Beauvoir: “no se nace mujer, se llega a serlo”. Para esta teórica feminista, si bien nacíamos con un cuerpo sexuado que nos clasificaba como hembras o machos, el *cómo ser mujer* era una construcción social adquirida a lo largo de nuestro proceso de socialización en determinadas normas. Así, se distinguía entre la base meramente biológica y la construcción social que acompañaba a ese “dato” natural. Se negaba, pues, la supuesta continuidad natural entre sexo y género. La categoría *género* es introducida posteriormente, en los años 70 como decíamos, y se convierte en un indispensable marco de referencia: a partir de entonces “todas las disciplinas podían enfocarse desde el punto de vista del género lo que significaba someter sus discursos a un análisis desde el quién habla (masculino o femenino) y para quién habla” (Molina, 2000: 255). Pero el género no sólo se convirtió en una interpelación a todas las ciencias, sino que abrió una disputa en el seno del feminismo. Así, el debate entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia “se inscribe en el contexto de la discusión intra-feminista sobre el género” (Posada, 2002: VIII). Muy brevemente, diríamos que el feminismo de la igualdad denuncia las diferencias de género por considerarlas construcciones interesadas de una razón patriarcal que, bajo una falsa apariencia neutral y universal, ha impuesto a las mujeres unos estereotipos de opresión a los que deben someterse.

¹ Algunas teóricas como Amorós o Valcárcel hablan de “tercera ola”, tomando como primera el feminismo ilustrado, y como segunda el sufragismo. Otras, hablan de tercera ola en referencia a las teorías contemporáneas posmodernas.

Señalar el género como una construcción social permitió denunciar que aquello que se presentaba como orden natural y necesario respondía en realidad a los intereses de quienes habían gozado del privilegio de construir la sociedad en función de sus deseos. Por su parte, el feminismo de la diferencia propone ahondar en la diferencia de género en tanto que diferencia originaria, anterior a la construcción social (y por tanto de orden ancestral). No se trata, pues, de acabar con las diferencias de género sino de construir unas nuevas identidades basadas en esas diferencias naturales que permitan a los dos sexos vivir “acordes a su naturaleza”. Se trata, en definitiva, de “reforzar la diferencia genérica femenina” (Posada, 2002: X) dándola por natural y necesaria. Sin duda, de partida resulta problemático fundamentar una teoría favorable para las mujeres en “lo femenino” cuando lo que lo caracteriza es la heterodesignación, es decir, el haber sido designada siempre por y para otros. Pero volveremos sobre esto más adelante.

El género es un concepto problemático en tanto que tiene que ver con las ideas de igualdad, identidad y diferencia, a menudo confundidas y malinterpretadas. Desde sus comienzos ilustrados, el objetivo del feminismo ha sido el de construir una identidad auto-designada para las mujeres y desde las propias mujeres. Pues bien, si para forjar su identidad cada mujer debe adscribirse (no únicamente pero sí en algún grado) a su género ¿cómo identificarse con lo femenino sin revalidar con esa operación los estereotipos opresivos de la heterodesignación patriarcal? Dicho de otra manera, “Si existe algo de cierto en el estereotipo misógino, ¿qué es lo que impide atribuirlo por completo a la opresión?” (Cirillo, 2002: 69).

En Irigaray la diferencia no constituye una identidad de opresión que motive una batalla política sino un principio fundamental y un fin al mismo tiempo. Sin duda, la identidad femenina juega un papel fundamental en el proyecto emancipatorio en tanto que permite la creación de una subjetividad común: “Las mujeres, algunas mujeres, muchas mujeres han comenzado a pensar en sí mismas como sujeto político de liberación porque han reconocido que su principal característica común es la opresión” (Cirillo, 2002: 128). Ahora bien, si defendiésemos que las mujeres están irremediabilmente atrapadas en una identidad patriarcal cerraríamos todas las vías de acción política. Es necesario reconocer que existe cierto margen de maniobra que permite a las mujeres desidentificarse con su género, distanciarse del discurso dominante para reinterpretar (constantemente) su identidad:

“desidentificarse con respecto a un genérico – no sólo en el caso del sexo-género, sino en el de otras adscripciones como la raza o la clase – implica una capacidad crítica de distanciamiento, de objetivación, de tantear alternativas y redefiniciones, lo que mal se podría llevar a cabo a menos que se presuponga en los seres humanos un margen de maniobra para transformar los significados construidos, para interpelar y discutir los discursos hegemónicos, para reinterpretar las situaciones dadas y recrearlas confiriéndoles un nuevo sentido” (Amorós, 1997: 19).

Irigaray critica al feminismo clásico por asumir como propias aspiraciones que son masculinas pero, como resultado, ofrece una revalidación de las aspiraciones

supuestamente femeninas, sin hacerse cargo de la inevitable carga patriarcal de esas aspiraciones. La identidad, inevitablemente constituida en el marco del patriarcado, se mueve siempre en el paradójico terreno de ser el necesario punto de partida y el lugar donde cristalizan las relaciones de poder que subordinan a las mujeres. La acusación que lanza contra el feminismo “tradicional” por querer fundirse en la cultura masculina parece volverse contra ella; al fin y al cabo lo que termina por hacer, después de enrevesadas formulaciones retóricas, es validar el orden patriarcal que ha definido aquello en lo que consiste ser mujer.

3.2. LA DIFERENCIA: PENSAMIENTO O FEMINISMO

El campo teórico al que solemos referirnos como feminismo de la diferencia es heterogéneo; si la cualidad principal es la de la sospecha hacia un feminismo de la igualdad que podría haber pecado de confiar ciegamente en la justicia abstracta olvidando las especificidades de las mujeres, lo cierto es que dicha sospecha puede ejercerse desde muy distintas posiciones. Celia Amorós distingue (Amorós, 2007) al menos dos grandes corrientes: por un lado, el feminismo de la diferencia que se situaba en la órbita del feminismo cultural estadounidense; por otro, el pensamiento de la diferencia sexual² desarrollado principalmente en Francia e Italia.

El feminismo cultural comienza a manifestarse a mediados de los años setenta y alcanza su esplendor a mediados de los ochenta. Se trata de una tendencia fuertemente influida por el feminismo radical de los años sesenta que había denunciado la separación de las esferas pública y privada defendiendo que era en la esfera privada, concretamente en el terreno de la sexualidad, donde se encontraba la base del poder masculino. La sexualidad se convirtió, a partir de los sesenta, en el principal vector de opresión para gran parte de las teóricas feministas y pasó a entenderse como “el instrumento patriarcal esencial para dominar a las mujeres. Cualquier otra explicación desapareció del mapa” (Osborne, 2005: 215). El feminismo cultural centró sus esfuerzos en construir una contracultura femenina, que a diferencia de la cultura patriarcal, ensalzara los valores femeninos (ternura, preocupación por los demás, cuidado del otro, etc.). Las mujeres, por el hecho de poder ser madres y encontrarse más cercanas a la naturaleza, portarían cualidades positivas superiores a los valores masculinos. Aunque el feminismo cultural *esencializó* la diferencia sexual, dando por naturales las cualidades típicamente femeninas, alcanzó grados de radicalidad en sus propuestas y análisis que sí suponían un cuestionamiento profundo del *status quo*. La reivindicación del lesbianismo como alternativa de vida al

² Celia Amorós hace notar el hecho de que el pensamiento de la diferencia se llame a sí mismo *pensamiento* y no feminismo en tanto que su propuesta teórica tiene como punto fuerte el rechazo a las teorías *emancipacionistas*. En cualquier caso no niega que el feminismo de la diferencia sea, efectivamente, feminista, si bien desde un voluntarismo ético que trata de ensalzar valores clásicamente considerados como patriarcales. Además de los mencionados, otro de los textos más representativos de esta posición es el artículo publicado en 1996 por la Librería de Mujeres de Milán: *El fin del patriarcado (ha ocurrido y no por casualidad)*.

margen de patriarcado (al margen de los varones, siempre reproductores de los esquemas de dominación en el ámbito sexual) o la denuncia del androcentrismo vigente en todos los campos, desde luego en el sexual, fueron apuestas teóricas y políticas discutibles pero fundamentales para el feminismo en tanto que obligaron a la teoría clásica a prestar atención y politizar los efectos del patriarcado en la vida personal de las mujeres. Si bien su renuncia a los espacios políticos tradicionales es criticable, lo cierto es que un feminismo que se limite a reivindicar las igualdades civiles sin prestar atención a los ámbitos privados (y por tanto invisibles) estará dejando de lado una parte crucial del sostenimiento del sistema patriarcal. Nancy Fraser ha señalado lo material y lo simbólico como dos dimensiones que el feminismo no puede obviar, insistiendo en la idea de que la distinción entre esas dos dimensiones es una cuestión analíticamente válida pero no tan fácil de delimitar en la práctica: “es erróneo plantear una elección entre la política de la distribución y la del reconocimiento, todas las formas importantes de subordinación social y, por tanto, todas las formas de lucha contra esta subordinación deben tratar ambos aspectos” (Fraser, 2007).

Si ya en el feminismo cultural existía “la firme creencia en una esencia femenina superior, por supuesto, a la masculina” (Osborne, 2005: 235), el pensamiento de la diferencia francés e italiano, con Luce Irigaray y Luisa Muraro como sus teóricas respectivamente fundacionales, lleva al extremo este principio. Para estas autoras, la diferencia sexual es una cuestión ontológica: la realidad es una dualidad irreductible, como veremos más adelante. Las influencias del pensamiento de la diferencia de filósofos como Deleuze, Derrida o Lyotard son palpables en la obra de Irigaray. La operación del pensamiento de la diferencia consistiría, básicamente, en entender lo diferente (tal y como lo hizo el postestructuralismo francés) no como lo inferior, sino como “lo otro”, lo excluido de un cierto orden simbólico. El feminismo de la diferencia celebraría el hecho de que las mujeres hayan permanecido al margen del ámbito falocéntrico. Bajo el supuesto de que toda universalidad es androcéntrica, rechazan la idea de incluirse en un orden que tras el rótulo de “humano” esconde una realidad masculina. Resulta comprensible, entonces, que las teóricas de la diferencia arremetieran contra el feminismo de la igualdad con fuerza, ya que este último parte de la constatación de que las mujeres sufren una opresión común fruto de una estructura a la que denominamos patriarcado, sistema construido por los varones y en función de sus intereses. A esa constatación sigue un juicio: el patriarcado debe ser abolido en favor de la igualdad entre los sexos. Para Irigaray, las feministas clásicas constituyen una de las mayores amenazas para las mujeres porque “corren el peligro de estar trabajando por la destrucción de las mujeres; más generalmente, de todos sus valores” (Irigaray, 1992: 10). Para el pensamiento de la diferencia exigir la igualdad significa renunciar a lo específicamente femenino dando por bueno un paradigma masculino y patriarcal al que las mujeres se asimilarían. La labor, por tanto, consiste en ahondar en la diferencia para construir un nuevo orden simbólico.

En términos generales, el pensamiento de la diferencia mantiene una postura radical en torno a la existencia de una estructura patriarcal: además de decretar el final del patriarcado, niega la existencia de una opresión común sobre las mujeres. En tanto orden simbólico, bastaría con el no consentimiento de las mujeres para desarticularlo. Dicho de otro modo, bastaría con que las mujeres dejaran de darle crédito para que ya no fuese un factor determinante en la identidad femenina. Una vez reducidos todos sus efectos al orden de lo simbólico y de la constitución de la identidad de las mujeres (obviando el terreno económico, político, histórico, etc.) basta con que las mujeres construyan su identidad sin prestar atención al patriarcado para que este deje de tener efectos sobre la realidad: “El patriarcado que ya no pone orden en la mente femenina, caduca principalmente en tanto que dominador de identidad” (Librería de Mujeres de Milán, 1996). Para estas autoras la diferencia sexual puede y debe ser pensada sin jerarquías implícitas. La jerarquía con la que el pensamiento tradicional categoriza los sexos es sustituida por la noción de *complementariedad*; ambos sexos se complementan recíprocamente en su diferencia. De alguna forma, la identidad femenina es algo que “está ahí”, dado por la naturaleza, y la labor del feminismo consiste en recuperar ese dato para las mujeres, en “rescatarlo de un patriarcado usurpador, por lo demás ya inexistente” (Amorós, 2007: 28).

3.3. PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA

A principios de los años 70 nace en París un grupo de mujeres intelectuales que bajo el nombre de *Psicoanálisis y política* pretende reformular algunos de los supuestos fundamentales del feminismo de raíz ilustrada. Por la vía de la superación se pretende cuestionar las categorías filosóficas puestas en juego por la modernidad (tales como *sujeto* o *igualdad*) para apostar por un nuevo pensamiento acorde con los tiempos líquidos en que se enmarcan estas autoras. El grupo, con Luce Irigaray como una de sus figuras más notables, comienza por desvincularse del resto del feminismo francés (tal y como ocurrirá en otros países con las “pensadoras de la diferencia”) a causa de un desacuerdo fundamental: la labor principal del feminismo no es la reivindicación de la igualdad sino repensar la diferencia como lugar desde el que restituir un orden simbólico más justo para las mujeres.

En palabras de Seyla Benhabib; “El feminismo contemporáneo ha desplazado su atención desde el análisis social al análisis del discurso, desde el poder mismo a las políticas de su representación” (citado en Cirillo, 2002: 39). Este deslizamiento hacia lo simbólico se inscribe en la tendencia posmoderna a disolver el sujeto y las categorías que lo acompañan. Para las pensadoras de la diferencia, la sustitución de las viejas categorías por otras nuevas sería, a la vez, un movimiento de restitución: la puesta en escena de nuevos conceptos traería consigo sus resignificación. En realidad, se trata de una tesis problemática. Desde un punto de vista crítico cabe señalar que esas categorías que ahora se pondrían en valor no dejan de ser productos de un marco conceptual patriarcal. La diferencia que reivindican estas autoras

no deja de ser la heterodesignación de un sujeto androcéntrico. Se trata, en ese sentido, de una diferencia sumamente útil al orden patriarcal y que desarticula toda vindicación en tanto que reclama lo ya existente.

Sin duda el grupo *Psicoanálisis y política* se inscribe en ese marco de preponderancia de lo simbólico, y lo hace, además, dando un paso al menos problemático: el que va de una discusión interna del psicoanálisis a la elaboración de un programa político. Como polémica interna a determinada disciplina las teorías de Irigaray pueden ofrecer cierto interés, ahora bien, lo que resulta cuestionable es querer derivar de allí las prácticas políticas deseables. Es lo que Cirillo denuncia como una *invasión* de los temas psicoanalíticos en el terreno de la política, fenómeno que la autora relaciona con la decadencia de la participación política, de la figura de el/la militante. Al aparecer el feminismo como un campo puramente teórico desligado de la necesidad de intervención política sobre la realidad se abre un espacio para la especulación retórica. Se desatiende el poder, por considerarlo un terreno puramente masculino, y se centran las discusiones en el terreno de lo simbólico como el campo fundamental de batalla. Así, lo que podría ser una discusión interna al campo psicoanalítico se convierte en un programa político cuanto menos desconcertante para el feminismo tradicional.

La relación entre psicoanálisis y feminismo es sin duda problemática. Tal y como ha apuntado Celia Amorós “la tematización freudiana de la feminidad (...) puede aliarse en algunos aspectos muy significativos con la de los misóginos románticos” (Amorós, 2000: 82). Así, si las concepciones de lo femenino construidas por el romanticismo son la reacción teórica a las reivindicaciones feministas de raíz ilustrada, en las formulaciones del psicoanálisis hay al menos la sospecha de una deriva reaccionaria en la definición de lo supuestamente “femenino”. Si la Ilustración había proclamado la igualdad como principio fundamental, *de iure* las mujeres estaban incluidas en la comunidad política humana. Independientemente de que en la práctica sucediese algo bien distinto, los principios mismos de la Ilustración exigían que se incluyese a las mujeres en su proyecto; la exigencia ilustrada debía ser ampliada “al destinatario coherente con el sentido de su programa, es decir, a la totalidad de la especie incluyendo a las eternas menores” (Amorós, 2000: 66).

Pues bien, la operación teórica del romanticismo, y en cierta medida del psicoanálisis, habría consistido precisamente en *esencializar* fuertemente “lo femenino” negando a las mujeres el principio de individuación. Se trata de teorías ontologizadoras en las que el sexo determinaría por completo el ser de cada individuo negando, por tanto, la posibilidad de adscribirse al genérico “humano” para reivindicar los derechos que de tal condición se derivarían. Que desde el paradigma ilustrado las mujeres reclamasen ser *sujetos* implicaba que reclamaban un principio de individuación que las convierte en algo distinto de “un ejemplar de la especie mujer”. En palabras de Celia Amorós, diríamos que “a los seres humanos, a diferencia de los perros, los gatos y los caballos, no nos es dada una esencia fija en cuya réplica se constituye cada ejemplar concreto de la especie” (Amorós, 2000: 65). El hecho

de que históricamente a las mujeres se les haya negado ese principio de individuación (afirmando, por ejemplo, que carecían de alma), nos da una pista de la importancia que para el patriarcado ha tenido mantener a las mujeres como las indiferenciadas, como réplicas de la esencia eterna femenina. Que al ser humano se le considere libre tiene todo que ver con el hecho de que sea considerado como un ser individual con un proyecto vital particular que va más allá de la continuidad de la especie; que a las mujeres se las haya querido reducir al destino biológico reproductivo tiene todo que ver con el hecho de que no se las haya querido reconocer como seres libres. El pensamiento de la diferencia parte de la ontologización de la sexualidad, reafirmando la antigua línea de continuidad entre morfología y pensamiento. Por expresarlo con sus propias palabras: “la cultura feminista no separa la historia o la política de la fisiología” (Librería de Mujeres de Milán, 1996).

4. EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA DE LUCE IRIGARAY.

4.1. OBRAS Y TESIS PRINCIPALES

Podríamos resumir el pensamiento de Luce Irigaray en cuatro tesis fundamentales (Posada, 2000): (1) La naturaleza humana es dos; (2) el dualismo sexual es una cuestión ontológica, no una construcción socio-cultural; (3) dos, por tanto, deben ser la cultura y el orden simbólico y (4) sólo desde la restitución de la diferencia sexual tendremos una sociedad completa. Como ya hemos señalado más arriba, se ontologiza la sexualidad convirtiendo la diferencia en algo inscrito en la naturaleza. Hay un *parler femme*, un discurso esencialmente femenino que rescatar que nada tiene que ver con las aspiraciones típicamente masculinas: notoriedad pública, poder, participación política, etc. Estas tesis fundamentales descansan sobre algunos supuestos que la autora ha desarrollado a lo largo de su obra. Veamos, una por una, las ideas-fuerza del pensamiento inicial de Irigaray.

4.2. DUALISMO ONTOLÓGICO: DE POSTULADO PRÁCTICO A PROGRAMA POLÍTICO

La realidad está constituida por una dualidad sexual insalvable. Así, hablar de “género humano” es en realidad un reduccionismo, puesto que trata de ocultar bajo un falso universalismo la originaria diferencia entre los sexos. Todo lo que se ha presentado históricamente como genérico es, en realidad, masculino. En ese dualismo ontológico originario lo femenino aparece como lo otro del logos. Todo logocentrismo es falocentrismo, en realidad, son las dos caras de un único sistema simbólico androcéntrico, construido a imagen y semejanza del hombre: el falogocentrismo. De hecho, lo femenino se situaría en el orden presimbólico; es anterior al logos y por ello inaprehensible para el logos. Antes de ser arrojadas y arrojados al orden del logos lo que hay es la relación con la madre en un nivel preedípico, prediscursivo. Puede señalarse aquí una de las críticas fundamentales planteadas al feminismo de la diferencia: ¿Cómo se fundamenta el carácter mascu-

lino del logos? ¿En qué se basan para afirmar que logocentrismo y falocentrismo son la misma cosa? Para estas autoras esta afirmación es un punto de partida que parece no necesitar fundamentación.

Así, el proyecto político-filosófico de la Ilustración de poner la razón en el centro se desvelaría como un proyecto totalitario, que pretende neutralizar la diferencia sexual en aras de un falso universalismo que esconde la “masculinización” de la sociedad. De este análisis se sigue su propuesta práctica: construir una cultura fundada en la diferencia sexual, donde el sexo del individuo sea siempre un dato relevante. La pretensión de reconocer derechos independientemente de cuál sea el sexo del individuo es un intento de destruir a las mujeres neutralizando la diferencia sexual. Hay, por tanto, que reconstruir la cultura a la escala de una nueva identidad femenina “orgullosa de su naturaleza”, por así decirlo. Así, la reivindicación de una mitología femenina, la problematización del lenguaje masculino, la reivindicación del orden simbólico materno, la “feminización” de los conceptos de edad o belleza, la creación de una cultura del mutuo reconocimiento femenino y la promulgación de derechos sexuados aparecen como algunas de las apuestas fundamentales tal y como veremos más abajo.

4.3. MORFOLOGIZACIÓN DEL PENSAMIENTO

Más arriba afirmábamos que “lo femenino” es considerado por las pensadoras de la diferencia como “lo otro” del logos. Pues bien ¿Por qué es lo femenino lo no logocéntrico? ¿Qué es lo que mantiene a las mujeres al margen del logoandrocen-trismo? Irigaray responde: la diferencia material del cuerpo sexuado. Una de las tesis fundamentales de Irigaray y, en general, de las pensadoras de la diferencia, es la correlación entre fisiología y pensamiento. El lugar de la identidad femenina es, para Irigaray, el cuerpo; la sexualidad determina la identidad y, con ella, un modo diferente de hablar y pensar. Hay, para esta autora, un *parler femme* que expresa el deseo femenino, profundamente marcado por los labios genitales.

En realidad, la tesis del vínculo entre sexo y pensamiento es uno de los pilares del psicoanálisis. Ya en 1924 Freud afirmaba: “la distinción morfológica debe expresarse en diferencias de desarrollo psíquico. La anatomía es el destino, por parafrasear a Napoleón” (citado en Cirillo, 2002: 51). Freud, como Lacan, parten del supuesto de que el sexo determina el pensamiento, y Luce Irigaray, por mucho que tenga “fama de hereje” (Cirillo, 2002: 134) se mantiene siempre dentro de los límites que le marca el maestro. Así, la operación de Irigaray tiene en realidad poco de novedoso. Irigaray da por buena, con ciertas afirmaciones, la tesis de la mujer como ser castrado que envidia el pene. Así, cuando habla del feminismo “emancipacionista” lo presenta como una expresión de esa carencia. El feminismo que reivindica la igualdad sería, en realidad, fruto de una identidad castrada que, en lugar de aceptar su naturaleza, siente envidia del pene que ésta no le ha dado. Para Freud la diferencia sexual reside en el sentimiento de inferioridad que la niña experimen-

ta al descubrir su carencia fisiológica. La operación de Irigaray consiste en defender que ese sentimiento de inferioridad es lo que debe ser combatido mediante la renuncia a lo que naturalmente no corresponde a las mujeres. Lo que, en principio, parece de sentido común (la reafirmación del cuerpo femenino en su especificidad) se convierte en algo inquietante cuando se da por buena la continuidad entre sexo y desarrollo psíquico sin atender a una diferencia fundamental señalada por Cirillo: la que existe entre existencia femenina y naturaleza femenina. Es evidente que las mujeres tienen, en general, diferentes condiciones de vida y experiencias vitales, en gran parte condicionadas por la vivencia de la opresión. El trabajo de Irigaray sería útil para el feminismo si se presentase “como análisis de la existencia femenina y no como verdad profunda de la naturaleza de las mujeres” (Cirillo, 2002: 74). Ya hemos señalado el peligro de reivindicar “lo femenino” construido por el patriarcado. Precisamente la batalla del feminismo ha consistido en liberar a la mujer de su destino biológico, en “arrancar a la mujer de una identidad obligada, vinculada a su sexo-género y en proponer otras posibilidades y formas desconocidas de ser mujer” (Cirillo, 2002: 57). Para Irigaray, al contrario, la biología supone un aspecto fundamental descuidado por el feminismo:

“Las dificultades de las mujeres para lograr que se reconozcan sus derechos sociales y políticos se basan en esta relación entre biología y cultura, sobre la que nunca se ha pensado lo suficiente. Rechazar hoy en día toda explicación de tipo biológico –porque la biología, paradójicamente, haya servido para explotar a las mujeres – es negar la clave interpretativa de la explotación misma” (Irigaray, 1992: 44).

4.4. YO, TÚ, NOSOTRAS COMO OBRA PARADIGMÁTICA DEL RECHAZO A LA IGUALDAD

Luce Irigaray publica *Yo, tú, nosotras* (Irigaray, 1992) en 1990. Es en esta obra donde la autora recoge los textos orientados a desmarcarse del feminismo de la igualdad. Afianzado ya el pensamiento de la diferencia, escribe un texto que pretende ser el programa político de esta corriente. La diferencia sexual actúa aquí como principio y como punto de llegada; la dualidad sexual es el principio ontológico que determina la realidad y su restitución es la labor principal del feminismo, que en última instancia no tiene más que reivindicar el orden ya existente liberándolo de sus connotaciones negativas. En esta obra Irigaray rechaza el paradigma “emancipacionista”, como ya hemos indicado, por considerar que con él las mujeres renuncian a su propia identidad. Las mujeres han de revalorizar su diferencia, o dicho de otro modo, han de reclamar la igualdad consigo mismas; han de reclamar “lo igual a sí mismo de las mujeres” (Posada, 2005: 279) con el fin de “permitir a las mujeres –y también a las parejas– el acceso a una nueva identidad” (Irigaray, 1992: 9). La tarea, por tanto, pasa por construir una nueva identidad femenina que ponga en valor lo que el patriarcado ha considerado poco importante. En efecto, al definir a *la mujer* (en singular, como prototipo esencial) se hace en función del “conjunto de características seleccionadas entre las que le han sido atribuidas tradi-

cionalmente por el hombre; la mujer es su cuerpo, su función maternal y su mayor cercanía a la naturaleza” (Cirillo, 2002: 55). Desde de nuestro punto de vista, de este modo se valida la heterodesignación patriarcal y nada nos asegura que el diferencialismo no esté, de forma perversa, convalidando teóricamente los fundamentos que pretenden dar base al régimen patriarcal. Es más, *la diferencia*, tal y como explica Cirillo, no es en absoluto un concepto ajeno al patriarcado. Más bien al contrario, la lógica patriarcal se ha aplicado siempre en señalar las alteridades constituyentes de “lo femenino”. A lo largo de la historia se ha insistido en lo diferentes de las mujeres por motivos varios; por *carencia* de algo (pene, alma, pensamiento), por *negación* (no racional, no sujeta al pensamiento lógico, no bondadosa, no fiel) o por *valorización* de sus virtudes específicas (maternal, abnegada, pacífica, bondadosa). En efecto: “la constante es la diferencia, que en el caso de la ideología patriarcal es más importante que su cualidad” (Cirillo, 2002: 80). El supuesto que subyace a la propuesta de Irigaray es el de la complementariedad recíproca; basta con recuperar las genealogías correspondientes a cada sexo reconociendo el valor de cada una en sus especificidad.

La cuestión, para Irigaray, es cómo recuperar esa identidad femenina. Las propuestas de la autora se mueven siempre en el terreno de lo simbólico y son, en definitiva, la traducción a propuestas concretas de su apuesta por construir una cultura adaptada a la diferencia sexual. Por decirlo con sus propias palabras: “Trabajar en este cambio social y cultural sigue siendo el horizonte de mi obra, poniendo el acento, ora sobre un sector de la cultura ora sobre otro, con la finalidad de replantear cómo está constituida” (Irigaray, 1992: 57).

4.4.1. LAS MUJERES Y LA MITOLOGÍA

Uno de los fundamentos de las sociedades masculinas es el olvido de la genealogía femenina, de las líneas madre-hija que rigieron, supuestamente, la historia pasada. Según Irigaray, las culturas ancestrales habrían reconocido la divinidad del hogar y los saberes femeninos que en él se desarrollaban, saberes que las madres transmitían a las hijas. Las mujeres serían las guardianas de lo divino en el seno del hogar, el fuego con el que la familia se calienta y se alimenta. Para Irigaray, la pérdida de la sacralidad del hogar va asociada a la subordinación de las mujeres y sus valores. En efecto, las mujeres serían la parte de la naturaleza asociada a lo terrenal, al cuerpo, al hogar; cuando la cultura occidental se empeñó en levantar un orden metafísico según el cual lo verdaderamente importante estaba “más allá” de lo terrenal (ese orden eterno y racional que rige el cosmos) sepultó la mitología femenina. El desapego por lo terrenal habría condenado a los seres humanos a un mundo vaciado de su sentido. Los varones crearon “dioses extraterrestres que parecen habernos convertido en extraños a una tierra considerada desde entonces un lugar de exilio” (Irigaray, 1992: 17).

Irigaray señala, siguiendo a Jacob Bachofen, la importancia de los mitos como forma de explicar el orden social. Para Irigaray lo mitológico es una parte esencial de la historia no falocéntrica en tanto que ha sido “lo otro” del logos; los mitos y leyendas son, según su tesis, explicaciones no racionales del mundo, la parte más pura de la Historia en tanto que no se han visto sometidos a las reglas lógicas del falogocentrismo.

Pues bien, si nos centramos en el contenido de los relatos mitológicos encontramos que el fuego es un elemento central, representación del medio de vida que proporcionaba al hombre calor y alimento, es decir, la posibilidad de cambiar su constante nomadismo por un orden sedentario en que el hogar se sitúa en el centro. No en vano, cuenta la mitología griega que Zeus escondió el fuego de los hombres, hasta que Prometeo lo robó para entregarlo a los mortales. Curiosamente, el castigo impuesto por Zeus fue Pandora, la que sembró todos los males del mundo. Así, en la mitología clásica la maldad de las mujeres ha sido la contrapartida necesaria asociada al nacimiento de la cultura (el fuego). La enseñanza del mito es clara: para ganarse los varones la tranquilidad prometida por el fuego las mujeres han de estar sometidas para evitar que desplieguen todos sus males. El lugar de ese sometimiento es el hogar, donde la mujer ha de permanecer confinada. Pues bien, una vez más, la interpretación de Irigaray hace “de la necesidad virtud”: la confinación de las mujeres al hogar se constituye en la teoría irigariana como la garantía de pureza, como el privilegio de haberse mantenido al margen del falogocentrismo. En realidad, Irigaray repite constantemente la misma operación teórica: lo que desde el feminismo de la igualdad se ha interpretado como subordinación interesada es para ella algo que debe ser puesto en valor. Las mujeres no han sido prisioneras del hogar, sino guardianas del mismo. Por ello, no deben salir de él, sino exigir que se valore su función. Se trata, en realidad, de una operación que conoce bien el patriarcado; ensalzar ciertas cualidades femeninas como forma de disciplinamiento, como cualidades propias de esas “otras” que son las mujeres y que definen en qué consiste ser mujer.

Para Irigaray, la construcción de una cultura de la diferencia sexual pasa por recuperar el *bagaje* espiritual propio de las mujeres: el respeto a la tierra, el apego a lo material, el cuidado, la maternidad, etc. Sin duda podría fundamentarse esta necesidad en el hecho de que un sistema productivo que obvia la sostenibilidad de la vida y pone en el centro la lógica del máximo beneficio (con el lema de “después de mí, el diluvio”) es autodestructivo, irracional, insalubre y simplemente insostenible. Pero no son estos los argumentos de Irigaray; para ella se trata de que las mujeres puedan, en el seno de la familia heterosexual, recuperar su identidad esencial.

4.4.2. REIVINDICAR EL ORDEN MATERNO

Para Irigaray el error del igualitarismo ha consistido en neutralizar el sexo, poniendo así en peligro la supervivencia de la especie. Más arriba hacíamos men-

ción del pasaje en que Irigaray dice que una nueva cultura de la identidad sexual sería positiva no sólo para las mujeres, sino también para las parejas. En efecto, para la autora el destino natural de todo ser humano es la pareja heterosexual, e inscrito en ese marco se halla el rol materno de la mujer como contribución necesaria al orden social: “la mujer debe ser madre y el hombre padre dentro de la familia, pero carecemos de valores positivos y éticos que permitan a los dos sexos de una misma generación formar una pareja humana creadora y no meramente procreadora” (Irigaray, 1992: 10). La pervivencia de la especie es el fin de la vida humana y reivindicar la igualdad sexual implica, para la autora, “el genocidio más radical de cuantas formas de destrucción ha conocido la Historia” (Irigaray, 1992: 10).

La relación que se establece durante la gestación entre madre y feto sería representación de un paradigma cultural distinto al típicamente masculino, dominado por la competición con el otro. “El cuerpo femenino presenta la peculiaridad de tolerar el crecimiento del otro dentro de sí (...) [la cultura] no ha sido capaz de interpretar el modelo de tolerancia que manifiesta tal relación de un ser distinto dentro de y con una misma” (Irigaray, 1992: 43).

El cuerpo materno sería un terreno de igualdad de oportunidades para hijos e hijas, un espacio donde cada sexo puede desarrollarse con libertad y en armonía con esa generosa receptora que es la madre. Sin embargo, una vez arrojados al mundo, las cosas son bien distintas para los hijos y para las hijas; mientras los primeros reniegan de la madre que les ha dado la vida, las segundas no son reconocidas como hija del padre con el mismo rango que los hijos varones. Fomentar las relaciones entre madres e hijas sería una forma de contribuir a la nueva identidad de las mujeres en tanto que contribuiría a reafirmar la madre-sujeto y la hija-sujeto, en definitiva, en tanto que ayudaría a que las mujeres se reconociesen como sujetos en sus roles de madres y de hijas. Esta revalorización de la relación materno-filial conllevaría un mayor respeto a la naturaleza, al cuidado, a los alimentos, etc. Para llevarla a cabo “es conveniente colocar hermosas imágenes (no publicitarias) de la pareja madre-hija en todas las casas y lugares públicos” (Irigaray, 1992: 45) para así resignificar positivamente este vínculo desde el terreno de lo simbólico.

Las madres, en tanto que educadoras de los hijos y las hijas en sus primeros años, jugarían un papel fundamental en la creación de la nueva cultura de la diferencia sexual:

“sería útil que las madres enseñaran muy pronto a las hijas el respeto a la diferencia no jerárquica de los sexos: él es él; ella es ella. Él y ella no se reducen a ser funciones complementarias, sino que se corresponden a identidades distintas (...). No pueden ser identificados sólo por sus acciones y sus roles” (Irigaray 1992: 46).

En efecto, la diferencia sexual no se basaría en unos roles socialmente adquiridos sino en un dualismo que, como ya se ha señalado, parece tener una orientación más bien ontológica. Las madres tienen la misión de ayudar a sus hijas a construir

su identidad femenina. Las hijas, por su parte, pueden también enseñar a sus madres en tanto que son más conscientes de las necesidades de liberación por haber crecido en una época más madura. Se trata, en el fondo, de crear una especie de hermandad entre mujeres donde unas ayudan a otras a construir su identidad en tanto que mujeres.

4.4.3. POR UN DERECHO SEXUADO: VÍRGENES Y MADRES

Para Irigaray, la construcción de una cultura de la diferencia sexual pasa, como ya hemos indicado, por hacer del sexo un dato relevante en todo contexto. El campo jurídico no queda exento de este principio: no hay algo así como derechos universales, sino sólo derechos adecuados a cada sexo. De hecho, la liberación femenina será imposible “sin antes establecer una jurisdicción equitativa para los dos sexos” (Irigaray, 1992: 80), que reconozca las necesidades particulares de cada sexo (no de cada individuo). Toda pretensión universalista es totalitaria en tanto que encierra intereses particulares, por eso “el primer universal que se debería hacer realidad es una legislación válida para los dos sexos como elemento básico de la cultura humana” (Irigaray, 1992: 81), una legislación respetuosa con la diferencia sexual que haga posible la vida. Y es que, para nuestra autora, una carencia fundamental del Derecho es la débil protección de la vida; la vida debería situarse en el centro del ordenamiento jurídico. La cultura masculina y su orden jurídico se asocian a un sistema destructivo, ligado a la guerra, la contaminación, la agresión, etc. y las mujeres no tienen por qué reclamar su ingreso en “una cultura que no es la suya” (Irigaray, 1992: 83).

Un claro ejemplo de esta adaptación a un medio extraño para las mujeres es su entrada en el mercado laboral. Al tratarse de un entorno diseñado por y para hombres las mujeres que se incorporan a él se ven obligadas a adaptarse a una reglas que no son las adecuadas para ellas; según Irigaray “no existe todavía un tipo de trabajo que permita a una mujer ganarse la vida como cualquier ciudadano sin alienar su identidad en unos objetivos y unas condiciones de trabajo hechos a la medida del hombre” (Irigaray, 1992: 83). La propuesta política de la autora consiste en reconocer que cada sexo tiene *derechos y obligaciones* distintos; detectando las diferencias y legislando en razón de las mismas se lograría que el *status social* no dependiese de cuestiones tan “masculinas” como la independencia económica o la visibilidad social. Estar en casa o cuidar a los hijos (en definitiva, dedicarse a la reproducción y el cuidado de la vida) serían labores tan valiosas como las de los hombres. Una cultura femenina sería más respetuosa de la vida, menos agresiva con la naturaleza y sus ciclos, enemiga de la guerra, solidaria, etc.

Ahora bien ¿En qué se concretarían esas leyes definidas a partir de la diferencia sexual? Se trataría de leyes que garantizaran las condiciones para construir esa nueva identidad femenina. Para ello, habría que legislar en torno a dos terrenos fundamentales: lo simbólico y la sexualidad. En el terreno de lo simbólico se trataría de recuperar la dignidad femenina mediante diversas intervenciones tales como

acabar “con la utilización comercial de sus cuerpos y de sus imágenes”; poner en todos los lugares públicos “representaciones valoradoras de las mujeres” (Irigaray, 1992: 84); adaptar la televisión a las necesidades femeninas o reformular el sistema lingüístico. En cuanto a la identidad, habría que reconocer jurídicamente la *virginidad* y la *maternidad*.

El reconocimiento jurídico de la virginidad, que Irigaray equipara a “integridad física y moral” (Irigaray, 1992: 84) daría a las jóvenes la oportunidad de construir su identidad en estricta relación con ellas mismas, y no como objeto deseable para los varones. Mediante este reconocimiento jurídico la virginidad femenina pasará a ser un valor social de forma que “será la sociedad entera que la que se sienta lesionada en cada caso de violación o de cualquier forma de violencia inflingida a las mujeres” (Irigaray, 1992: 85). Cabe destacar que no se trata de que la ley proteja el derecho a disponer libremente de la sexualidad propia del modo que cada cual considere más oportuno; al contrario, se ensalza la virginidad como la vía adecuada para recuperar el respeto social. Es la mujer la que debe renunciar a sus pulsiones sexuales. Aunque no se diga explícitamente, es la forma de recuperar el *respeto de los hombres*, que al no tener a las mujeres disponibles dejarán de percibir las como objetos destinados a su satisfacción sexual. Es a través de la renuncia de las mujeres a la “promiscuidad” como se construye un orden sexual respetuoso con los deseos femeninos. En cuanto a la maternidad, se trataría de un “componente (no prioritario) de la identidad femenina” (Irigaray, 1992: 86). El cuerpo femenino “debe ser identificado civilmente como virgen y potencialmente madre” (Irigaray, 1992: 86), de forma que sea la mujer la que decida si quedarse o no embarazada y cuántas veces hacerlo. Ahora bien, si jurídicamente se trata de salvaguardar el derecho a ser madre o no serlo, más arriba hemos visto cómo Irigaray sí señala cierta obligación social con la continuidad de la especie. Virginidad y maternidad serían un medio para conquistar la espiritualidad, un estado moral superior propiamente femenino.

La apuesta de Irigaray consiste, en definitiva, en acabar con el principio de universalidad de las leyes. En efecto, las leyes jurídicas son universales en tanto que obligan por igual a todo individuo independientemente de sus características particulares. Es contra ese principio contra el que se rebela la autora por considerarlo intrínsecamente totalitario. Hay sin duda algo lógico en señalar que no basta con proclamar la universalidad de una ley en abstracto para que esta introduzca justicia en el mundo, por así decirlo. Ahora bien, discrepamos con lo que Irigaray presenta como solución ya que la propuesta de unos derechos y obligaciones sexuados atenta contra la idea misma de derecho. Las leyes deben ser, por definición, iguales para *cualquiera*, independientemente de su sexo, raza, clase, etc. Esto significa que una ley no puede ser en ningún caso fuente de privilegios ni cristalización de realidades tales como los roles de género. Partiendo de la radical diferencia entre el orden de los hechos y el orden del derecho, entre el ser y el deber ser, el derecho legisla para intervenir sobre una realidad que, a menudo, debe corregir.

La pretensión de Irigaray de imponer cierta moralidad femenina es incompatible con la idea misma de derecho. Sin duda el ordenamiento jurídico habrá de atender al mundo sobre el que legisla, y compensar jurídicamente las condiciones materiales diferentes que impiden que una ley tenga, *de facto*, efectos iguales para todos los individuos a los que afecta. Pero la teoría de Irigaray es equiparable, a pesar de que se presente como lo contrario, a un iusnaturalismo metafísico que funda los derechos en las supuestas esencias sexuales. En realidad resulta más impositivo tener “derechos en tanto mujer” que tener derechos en tanto individuo, y por tanto universales ¿Por qué supone Irigaray que la virginidad y la maternidad son principios deseables para todas las mujeres? ¿Se funda la dignidad femenina en una condición tan efímera e irrecuperable como es la de no haber mantenido relaciones sexuales? ¿Por qué queda automáticamente excluido todo deseo homosexual?

5. CONCLUSIONES: EL RETORNO A LA IDENTIDAD COMO VALIDACIÓN DEL PATRIARCADO.

La revisión, desde una perspectiva comprometida con la emancipación de las mujeres, de los planteamientos de Irigaray en *Yo, tú, nosotras* da cuenta de las inconsistencias, debilidades y peligros del pensamiento de esta autora. Si sostenemos que la actitud de Irigaray puede calificarse como voluntarista es porque trata de “poner en valor” lo que desde el feminismo de la igualdad se ha interpretado como subordinación, suponiendo que basta con una resignificación en el terreno de lo simbólico para desarticular la opresión patriarcal. Así, para el pensamiento de la diferencia, el feminismo no debe transformar el sistema sexo-género, sino dejar de entenderlo como opresor. Como ya hemos sostenido, nos resulta perversa la validación del orden patriarcal desde el feminismo y la consecuente desactivación de todo potencial de transformación social.

La *identidad* es un terreno político paradójico, el necesario punto de partida para la emancipación y la “sede” de la subordinación en el sentido ya explicado. Reafirmar “lo femenino” como lo deseable supone no hacerse cargo del problema, es decir, no reconocer la carga patriarcal que inevitablemente tendrá un concepto en gran parte heterodesignado. Sin duda, siempre que hablamos de “las mujeres” corremos el riesgo de definir las en función de los estereotipos construidos por el sistema de dominación. Ahora bien, consideramos que el hecho de reconocerse en la designación “mujeres” no anula la posibilidad de distanciarse de esa construcción social para repensar la propia identidad desde otros parámetros. Es más, la crítica feminista es posible precisamente en tanto que distanciamiento respecto de la propia identidad. Si rechazamos la operación teórica del feminismo de la diferencia es, precisamente, porque elimina de la identidad femenina todo componente opresivo, transformándola en algo deseable y desactivando la posibilidad de construir una subjetividad común desde la que levantar un proyecto político de transformación de la realidad.

Irigaray parte de la idea de que todo logocentrismo es falocentrismo por ser ambas cosas, en realidad, las dos caras de un único sistema simbólico androcéntrico. “Lo femenino”, situado en el orden de lo pre-simbólico, es necesariamente “lo otro” del logos. Así la Ilustración, al situar la racionalidad en el centro de su discurso político, estaría llevando a cabo una masculinización encubierta de la realidad. Ahora bien, tal coincidencia entre el logos y lo masculino se trata de un supuesto no fundamentado a partir del cual se construye toda su propuesta filosófica.

La fuerte vinculación que Irigaray supone entre cuerpo sexuado y pensamiento da por buena la continuidad entre sexo y desarrollo psíquico, proponiendo un cierto regreso a la biología por parte de las mujeres. La diferencia sexual no se basaría en unos roles socialmente adquiridos sino en un dualismo que, como ya se ha señalado, parece tener un sentido más bien ontológico. Entendemos que se trata de un retroceso ya que la batalla del feminismo ha sido, precisamente, la de liberar a las mujeres de su destino biológico proponiendo otras formas de ser mujer.

Si Irigaray rechaza el feminismo de la igualdad es porque entiende que desea para las mujeres un proyecto que les es ajeno, ya que el discurso universal representa en realidad los deseos masculinos. Ahora bien, del rechazo de una normatividad “ajena” nace una propuesta igualmente normativa y negadora del principio de individuación: una definición cerrada de “la mujer” que, además, coincide punto por punto con la definición dada por el patriarcado. Al tratar de convertir el sexo en un dato relevante en todo contexto Irigaray niega la posibilidad misma de la equidad, que parte necesariamente de un universal que sitúa a todos los individuos a los que se refiere en una relación de commensurabilidad a partir de la cual denunciar la exclusión. Para Irigaray toda pretensión universalista es totalitaria en tanto que encierra los intereses de los varones. Ahora bien, la respuesta ofrecida resulta incluso más inquietante: lo universal es la dualidad radical, ontológica, a partir de la cual hay que construir una nueva cultura que valide valores tales como la virgindad o la maternidad como los destinos deseables para las mujeres.

Frente al intento por parte de Irigaray de negación o superación del feminismo emancipatorio, sostenemos que el concepto de igualdad sigue siendo el elemento central para el feminismo entendido como proyecto de transformación social. A partir de la delimitación de los conceptos de igualdad, identidad y diferencia se llega a la conclusión de que la conquista del llamado “espacio de iguales” sigue siendo el reto feminista fundamental. Tal conquista pasa necesariamente por el respeto a las diferencias individuales, esto es, por el reconocimiento del derecho de cada mujer a desarrollar su proyecto de vida de forma radicalmente libre.

BIBLIOGRAFÍA.

AMORÓS, CELIA (2007): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

- AMORÓS, CELIA, ed. (2000): *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis.
- AMORÓS, CELIA (1997): *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- CIRILLO, LIDIA (2007): “El feminismo de la izquierda anticapitalista”, *Punto de Vista Internacional*, <http://puntodevistainternacional.org/spip.php?article48>, 11, 07, 2011.
- CIRILLO, LIDIA (2002): *Mejor Huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- FRASER, NANCY (2007): “La justicia en tres dimensiones”, *Círculo de Bellas Artes*, http://www.circulobellasartes.com/ag_ediciones-minerva-LeerMinervaCompleto.php?art=181&pag=3#leer, 11, 07, 2011.
- FRASER, NANCY (2006): *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- IRIGARAY, LUCE (2009): *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- IRIGARAY, LUCE (1992): *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN (1996): “El final del patriarcado. Ha ocurrido y no por casualidad”, *Sottosopra Rosso*. <http://www.libreriadelledonne.it/news/articoli/sottosopra96es.htm>, 11, 07, 2011.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN (1991): *No creas tener derechos*. Madrid: Horas y horas.
- MOLINA, CRISTINA (2000): “Debates sobre el género”, en Amorós, C. (ed.) *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis.
- MURARO, LUISA (2006): *El dios de las mujeres*. Madrid: Horas y horas.
- MURARO, LUISA (1994): *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas.
- OSBORNE, RAQUEL (2005): “Debates en torno al feminismo cultural”, en Amorós, C.; De Miguel, A. (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad*. Madrid: Minerva Ediciones.
- POSADA, Luisa (2005a): “El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y El orden simbólico de la madre” en Amorós, C.; De Miguel, A. (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad* (VOL. II). Madrid: Minerva Ediciones.
- POSADA, Luisa (2005b): “La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray” en Amorós, C.; De Miguel, A. (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad* (VOL. II). Madrid: Minerva Ediciones.
- POSADA, Luisa (2002): “Prólogo” en Cirillo, L.: *Mejor Huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- POSADA, Luisa (2000): “De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia” en Amorós, C. (ed.): *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis.
- VALCÁRCEL, AMELIA (1991): *Sexo y filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- VV.AA. (2006): *La cultura patas arriba: Librería Mujeres de Milán*. Madrid: Horas y horas.