

El cuerpo femenino y la cuestión de la diferencia sexual. Aproximación a la noción de cuerpo en la teoría feminista de Luce Irigaray

Trabajo presentado como requisito de grado
para optar al título de Magíster en Filosofía

Dirigido por: Prof. Dra. Amalia Boyer

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Presentado por

Raquel Viviana Silva Morales

Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario

Bogotá, I – 2017

Contenido

Introducción.....	5
1. Cuerpo y lenguaje.....	8
1.1. El cuerpo femenino en el discurso patriarcal.....	8
1.2. Especularización e imaginario: Lacan e Irigaray.....	10
1.3. Uso del lenguaje: en búsqueda de un genérico femenino.....	14
2. Cuerpo y sexualidad.....	19
2.1. La feminidad: Freud e Irigaray.....	19
2.2. Devenir mujer: goce, locura y deseo.....	22
2.3. La relación con la madre.....	25
3. Cuerpo y subjetividad.....	30
3.1. Subjetividad autónoma.....	30
3.2. El reconocimiento.....	33
3.3. Devenir mujer, devenir hombre.....	35
4. Conclusiones.....	39
BIBLIOGRAFÍA.....	43

El cuerpo femenino y la cuestión de la diferencia sexual. Aproximación a la noción de cuerpo en la teoría feminista de Luce Irigaray

RESUMEN

En este artículo se hace una aproximación a la noción de cuerpo femenino en la corriente feminista de la diferencia sexual, encabezada por Luce Irigaray, tomando como referencia el conjunto de su obra, pero haciendo énfasis en dos de sus textos: *Especulo de la otra mujer* y “El cuerpo a cuerpo con la madre”. A partir de allí, se intentará demostrar la posibilidad de dar cuenta así como de “construir”, una subjetividad femenina autónoma desde las teorizaciones del feminismo de la diferencia sexual. Para ello, se hará el análisis de tres relaciones fundamentales que permiten el despliegue original de la noción de cuerpo en la obra de Irigaray. En primer lugar, se explicará la relación entre cuerpo y lenguaje, teniendo en cuenta la crítica que realiza al patriarcado. En segundo lugar, se tratará la relación cuerpo y sexualidad femenina. Por último, se expondrá la relación cuerpo y subjetividad femenina encontrada en el método propuesto por la filósofa belga.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo femenino, diferencia sexual, lenguaje, sexualidad, subjetividad.

ABSTRACT

This article intends to make an approximation to the notion of the female body in the feminist current of sexual difference, headed by Luce Irigaray, taking as reference the unity of her works but emphasizing on two of her texts: *Speculum of the other woman* and "The body to body with the mother ". From there I will intend to demonstrate the possibility of giving an account and “constructing” an autonomous feminine subjectivity from the feminist theories of sexual difference. In order to do this, the analysis of three fundamental relations that allow for an original unraveling of the notion of the body will be undertaken. In the first place, the relationship between body and language will be explained, taking into account Irigaray's criticism of patriarchy. Secondly, the relation between body and female sexuality will be

discussed. Finally, the relation between the body and feminine subjectivity that can be found in the method proposed by the Belgian philosopher, will be exposed.

KEY WORDS: Female body, sexual difference, language, sexuality, subjectivity.

Introducción

En este artículo se hace una aproximación a la corriente feminista de la diferencia sexual, encabezada por Luce Irigaray, tomando como referencia varios de sus textos, pero haciendo énfasis en *Especulo de la otra mujer* y en “El cuerpo a cuerpo con la madre”. A partir de allí, es posible aproximarse a la posibilidad de construir una subjetividad femenina autónoma desde las teorizaciones del feminismo de la diferencia sexual. Se ha decidido entablar la discusión desde el cuerpo, ya que es a través de éste que se puede reflexionar acerca de cómo se ha construido y considerado la identidad femenina en la Historia de la Filosofía pero también cómo se han “construido” estos cuerpos en sociedades occidentales patriarcales.

Cuando Luce Irigaray afirma que la diferencia sexual es la cuestión que debe pensarse en nuestra época¹, afirma la necesidad de analizar las categorías fundamentales a través de las cuales ha sido escrita la historia, dado que la diferencia sexual se ve reflejada en todos los ámbitos de la vida. Para la filósofa, la mujer ha sido excluida de todos los campos de pensamiento, de la ciencia, de la religión y la política porque todo ha sido pensado y escrito en clave masculina, con una pretensión supuestamente universal o neutra. Pensar la diferencia sexual para Irigaray implica todo un proyecto filosófico y cultural que nos permitirá lograr realmente, la elaboración de un modelo de identidad femenino propio.

De este modo, el presente documento presenta el resultado de una revisión teórica sobre la postura *irigariana*, como medio para sustentar una verdadera “construcción” de una subjetividad autónoma a partir del cuerpo femenino.

En el primer apartado, se abordará la relación entre cuerpo y lenguaje desde tres enfoques principalmente a partir de la crítica a dos conceptos desarrollados por Lacan -especularización e imaginario- mediante los cuales Irigaray manifiesta la existencia de una exclusiva representación del sexo masculino frente a la cual la mujer debe referenciarse. El objetivo de la autora es mostrar a través del psicoanálisis cómo lo femenino ha sido excluido

¹ Véase Birulés, Fina & Fuster, Ángela Lorena (2010). Prólogo. En *Ética de la diferencia sexual*. (pp. 13-28) España: Ellago Ediciones. Boyer, Amalia (2004). “Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual” en *Revista de Filosofía de la Universidad del Norte Eidos* N° 2, pp. 90-103. Colombia. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/854/85400205.pdf>

de la producción de conocimiento, teniendo en cuenta que, a ese otro sujeto femenino, también sexuado, se le ha negado el estatuto de sujeto cognoscente y se ha considerado que el conocimiento es solamente una creación masculina. Enseguida, se tratará el desarrollo de tres aspectos que permitirán repensar y resignificar el cuerpo femenino: la construcción de un discurso específico que le permita identificarse consigo misma, dar signo positivo al rol materno y reapropiarse de la dimensión maternal que pertenece a las mujeres, y finalmente, el desarrollo de una estrategia mimética que le permita a la mujer deconstruir el discurso falocéntrico que ha determinado a través del tiempo, el ser y el accionar de lo femenino. Para finalizar esta sección, se abordará la necesidad de construir una objetividad propia que permita una dialéctica del sujeto femenino en relación con su naturaleza y su cultura desde la estructuración lingüística del él-ella y las dinámicas que emergen en función de dichos pronombres frente a la construcción de la identidad a través del lenguaje.

En el segundo apartado, se expondrá la cuestión de cuerpo y sexualidad, a partir de la intervención realizada por Irigaray al discurso freudiano sobre la feminidad, en el cual los aspectos relacionados con el cuerpo femenino, el goce y el placer, se convierten en los aspectos centrales de la discusión. Frente a este aspecto, la autora plantea la necesidad de resignificar los postulados de este discurso en función de la construcción positiva de una subjetividad autónoma de lo femenino. Se realizan aquí algunas precisiones sobre el rol de la maternidad con respecto a lo femenino, los criterios de la diferencia sexual expuestos por Freud y la influencia de la organización social que sitúa a la mujer en un orden secundario con tareas pasivas. Además, se abordará el tema del acontecer femenino frente al placer y el deseo partiendo de las representaciones simbólicas establecidas desde el discurso masculino donde el cuerpo de la mujer es visto como un objeto atrofiado e incompleto, diferenciando en primer lugar el estadio de mujer-niña y el estadio correspondiente a la pubertad. Para concluir esta sección, se desarrollará la relación mujer-madre como medio para lograr la consolidación de una subjetividad autónoma femenina propia a partir de una que le permita a la mujer, reafirmarse a sí misma en función del reconocimiento con otras figuras femeninas no codificadas por el patriarcado.

La tercera parte del artículo trata de la relación entre cuerpo y subjetividad, allí se profundiza en los postulados de Irigaray frente a la pregunta de cuál sería el camino que

conduce a la construcción de una subjetividad autónoma de las mujeres. Por un lado, se analizará la influencia del pensamiento hegeliano en cuanto a la concepción de “reconocimiento” que tiene la autora, pues éste es un concepto fundamental el cual permite el encuentro con el otro y el sostenimiento de la diferencia sexual. Por otro lado, se hablará de la necesidad que plantea Irigaray de unos *derechos diferenciados* para las mujeres, más acordes con su identidad sexual que permitan reivindicar el derecho de las mujeres a una subjetividad propia y a la libertad. Para la filósofa cada mujer debe ser para ella misma una mujer en devenir y cada hombre debe seguir siendo un hombre en devenir, lo que permite una cultura de la identidad sexuada.

Quisiera agradecer a la Universidad del Rosario y a mis profesores de Maestría por su apoyo durante este tiempo; a la maestra Amalia Boyer por sus valiosos aportes en la elaboración de este escrito; a mi esposo e hija por su paciencia y constante apoyo durante mis estudios; a mis amigos y familiares por su motivación y apoyo incondicional.

1. Cuerpo y lenguaje

“Yo nunca seré tú,
ni en cuerpo ni en pensamiento”. Irigaray, Luce (1994a)

1.1. El cuerpo femenino en el discurso patriarcal

El cuerpo femenino ha sido concebido a partir de un discurso normativo que se mantiene por el establecimiento de un cierto sistema de valores. Ese *estatus quo* ha subordinado a las mujeres y ha impedido que se construya una subjetividad femenina autónoma, condenándola al silencio y a la poca participación en el orden ético-político.

Sin embargo, no resulta fácil debatir ese orden discursivo, teniendo en cuenta que dicho discurso abarca todo lo que conocemos. Es decir, lo universal aparece en función de una lógica falocéntrica, esto significa, que la sexualidad masculina define y determina todos los ámbitos de la vida. La autora, Luce Irigaray, en su libro *Especulo de la otra mujer*² (2007) nos explica cómo el discurso masculino ha definido la función, el papel social y la identidad de las mujeres, ya que son ellos –los hombres, los que tienen acceso a la verdad³.

Lo masculino, instaurándose a sí mismo en un lugar de poder, habla acerca de lo femenino desde lo *especular*⁴. La imagen *especular* hace referencia al plano que proyecta el hombre de sí mismo al verse reflejado en la mujer, no logrando ver en ella más que su propio reflejo. La mujer, vista a través de la función del espejo, es concebida como una ausencia o una carencia, ya que el imaginario está dado desde la morfología masculina; la sexualidad femenina se identifica con la ausencia, en tanto que no alcanza la condición de hombre. Lo femenino no llega a ser una categoría diferente con una identidad propia, sino que queda

² El título de esta obra en francés es *Speculum de l'autre femme*. *Speculum* designa un instrumento de ginecología, pero también un término usado en una época más antigua, para nombrar la expresión más fiel de la realidad, la intención de la autora era significar el pensamiento de la realidad o de la objetividad del mundo a través de un discurso. La elección del título corresponde al proyecto de constituir el mundo –no solo especular– del otro en cuanto que mujer. (Irigaray, 1994a) Ésta obra es el resultado de su tesis doctoral en Filosofía, en ella crítica fuertemente los postulados del falocentrismo de Lacan ocasionando su expulsión de la Escuela Freudiana de París.

³ Sobre el concepto de Especularización e imaginario véase Lores Torres, Milagros (2011)

⁴ El concepto de *especular* y *especularización* se retoma en relación con el Psicoanálisis como se explicará más adelante.

excluido de toda posibilidad de teorización, ya que no se tiene en cuenta una forma de representación sexual femenina propia, de donde se desprende entonces, que lo femenino consistiría en una atrofia fálica⁵. Ser mujer o devenir mujer significa partir de la aceptación de que su cuerpo ha sido castrado, desde un paradigma morfológico de la diferenciación de los sexos, que está inscrito en una economía de lo mismo.

El orden patriarcal se concibe como la distribución desigual de poderes entre hombres y mujeres, en donde se da prelación a lo masculino en relación a la descendencia-filiación, la autoridad, la autonomía y la participación en la sociedad. Las formas en que se ha manifestado a través de los tiempos han cambiado y es algo con lo cual las feministas han luchado para darle un lugar a la mujer. Sin embargo, la aparición de ese orden sigue latente en la sociedad contemporánea y podemos verlo de diferentes maneras: “Dificultades para generación de ingresos y empleo decente, baja participación política, altos niveles de violencias basadas en género, problemas para el acceso a la salud sexual y reproductiva y a la educación”. (Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, 2012).

Estas condiciones y problemáticas que están a la orden del día para las mujeres pueden tener una explicación en la forma en que es concebida la mujer en la sociedad y en cómo es puesto su cuerpo en el lugar del objeto de deseo. López afirma que “esta cultura, cuyas imágenes, cuyos ritmos, cuyos hábitos, etc. están determinados por la sexualidad masculina es la que se define como pretendidamente universal. En ella la sexualidad femenina, lejos de contar con un espacio significativo propio, si aparece de alguna manera es en función de la fálica” (López, 2010:336).

El discurso patriarcal sólo puede hablar de lo femenino a partir de un lenguaje que ha sido creado, sistematizado y enunciado por sí mismo. Y que, por tanto, no reconoce al otro, en este caso a la otra-mujer, sino que busca verse reflejado para sí. Lo exterior en la imagen especular representa y es representación de sí, por eso no logra reconocer a alguien diferente de sí. En el espejo, el hombre encuentra una proyección de sí mismo, que le impide decir lo que la mujer representa, ella es un objeto-espejo que le permite permanecer y afirmarse

⁵ La mujer desde el punto de vista psicoanalítico construye su subjetividad a partir de la aceptación de su cuerpo como una carencia de los órganos masculinos.

siempre él mismo. Todo lo que está fuera del sujeto es siempre una condición de posibilidad de imagen y representación de sí. El otro⁶ –la otra mujer- al servicio exclusivo del sujeto masculino, es un plano en el cual contemplarse, que le permite mantener y asegurar la *especularización* de lo mismo.

1.2. Especularización e imaginario: Lacan e Irigaray

Al respecto, Irigaray critica dos conceptos desarrollados por Lacan: especularización e imaginario⁷. Por *especularización* debemos entender el proceso anterior al “estadio del espejo” en el cual toda actividad psíquica se presenta a la psique como un reflejo o una representación de sí misma. Lacan explica que en el “estadio del espejo” se comienza a construir el proceso de identidad de los individuos separados de la madre y del exterior. Lo femenino no encuentra un lugar en este modelo masculino que enuncia que existe sólo un sexo, o solamente una forma de representación sexual. Lo femenino permanece en función de complementar la sexualidad masculina y garantizar la representación fálica adecuada para el hombre.

La *especularización* es, en la teoría *irigarayana*, la incapacidad que tiene el hombre de decir lo que ella-la mujer, representa. Puesto que, la mujer sería el “objeto” en el cual el hombre busca afirmarse como sí mismo. Se explica así, en su necesidad de afirmarse de nuevo y siempre como mismo, la duplicidad de su especulación. En tanto que, todo fuera, sigue siendo condición de posibilidad de imagen y representación de sí.

Lo femenino aparece sólo al interior de un modelo creado por sujetos masculinos. Lo que implica que no existen dos sexos sino sólo uno: el masculino. Por tanto, existe una sola práctica y representación de lo sexual, cuyo soporte es lo femenino (Irigaray, 1982). ¿Cómo podría tener lugar una forma de representación sexual diferente si todo el imaginario ha sido enunciado desde la morfología masculina? Todo aquello que se dice de lo femenino se hace

⁶ En el libro *Amo a ti* (1994), Luce Irigaray explica el sentido del uso del término El/la otro/a ya que no indica un neutro gramatical ni semánticamente como supuestamente designa en algunos idiomas, y como es común en la filosofía, la religión y en la política. Se habla de otro, pero no se cuestiona quién es realmente ese otro, lo cual ha generado que no se defina la alteridad y se adecue al otro como un absoluto único: un solo sujeto masculino. Por eso el énfasis de la autora en designar una otra mujer que indique la alteridad de lo femenino, que pueda realmente ser otro, no un complemento.

⁷ Sobre la crítica que realiza Irigaray al psicoanálisis ver: Boyer, Amalia 2004. *Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual* en Revista de Filosofía de la Universidad del Norte Eidos N° 2, pp. 90-103. Colombia.

desde la *especularización*, ya que todo aquello que la define se hace en relación con lo masculino. La subjetividad de la mujer se construye según ese modelo fálico cuando ella se afirma como ausencia de lo que tiene el otro, la mujer es un reflejo *especular* del hombre. No existe una construcción de una subjetividad autónoma en tanto que ésta depende de una concepción y representación sexual que no le pertenece y que no dice realmente cómo es. Si el imaginario se concibe desde la morfología masculina, sólo le queda a la mujer, identificar a su cuerpo como una carencia, como si siempre le faltase algo – el *Falo*, pero no desde las especificaciones propias de su cuerpo.

Para Irigaray la subjetividad de la mujer debe pasar por esa reflexión sobre su cuerpo, porque sólo al mirarse y tocarse a sí misma, es cuando reconoce en ella tantas representaciones y apariencias que le han disfrazado y vestido con la piel que no le pertenece. De esta manera, se presenta la posibilidad de construir un imaginario a partir del cuerpo femenino, de la sexualidad femenina. En ese sentido, el feminismo de la diferencia sexual afirma que la construcción de nuestras subjetividades deviene de la consideración de otro orden simbólico a partir de la corporalidad ya que, para la autora, el pensamiento occidental se ha erigido a partir del imaginario de una morfología masculina.

Pero, ¿cómo encontrar otras formas para pensar y construir el cuerpo femenino? Retomando a Irigaray la mujer debe reabrir “camino en un (todavía) logotipo que la connota como capada, en particular y sobre todo de palabras, proscrita para la tarea salvo como prostituta al servicio de los intereses de la ideología” (Irigaray, 2007:127). Pero entonces ¿cómo hacerlo? El método empleado por Irigaray consiste en poner todo “patas arriba, lo de detrás para adelante y la cabeza a los pies. *Convulsionarlo radicalmente*, trasladarlo, reimportar las crisis que su cuerpo sufre en su impotencia para decir lo que le agita” (Irigaray, 2007:127). Expongo a continuación tres aspectos del método.

Primero, poner todo patas arriba, significa que la mujer cuestione y examine el discurso dominante que aseguraba su determinación “femenina”. Y que ella pueda reivindicar su derecho al placer y al goce, mediante cortes, rupturas e interrupciones en el lenguaje que la excluye. Además, es preciso que la mujer construya un discurso específico que le permita identificarse consigo misma, que le haga volver a sí, desprendiéndose de ese

proceso especular natural. Ella puede desprenderse de la privación del derecho a vivir a la luz del día y renunciar a la obediencia exigida a la mujer, negándose a ser la tierra inconsciente nutricia de la naturaleza, en la cual el hombre tiene sus raíces y saca sus fuerzas.

Segundo, es el que consiste en dar signo positivo al rol materno y reapropiarse de la dimensión maternal que pertenece a las mujeres y que ha estado secularmente prohibida. El punto es no sólo cuestionar los términos del léxico que están encadenados en el mismo sentido, sino además interrogar los revestimientos con los que el sujeto cubre lo femenino. La reproducción debe dejar de volver a lo mismo y en las mismas formas, debe dejar de identificarse ante esa forma de “autorrepresentación”. El poder reproductivo de la madre no sólo está conectado con la posibilidad de procrear, sino también de crear otras formas, como: la ciencia, el arte, la política, etc.

Tercero, es necesario mencionar la *estrategia mimética* desarrollada por Irigaray. La mimesis permite deconstruir el discurso falocéntrico a través de repeticiones que develen aquello que debía permanecer oculto. En su libro *Ese sexo que no es uno*, Irigaray menciona que: “Su función sería entonces la de *des-anclar el falocentrismo, el falocratismo*, para devolver lo masculino a su lenguaje, dejando así la posibilidad abierta a otro lenguaje” (Irigaray, 1982:77). Esto haría que lo masculino por sí sólo ya no podría nombrar las propiedades de todo ni tampoco otorgar su valor absoluto.

Si el imaginario femenino ha sido reprimido, habrá, por lo tanto, que abrir camino para que las mujeres tengan la posibilidad de reapropiar su cuerpo y construyan una corporalidad no concebida desde el patriarcado. Para Irigaray ese camino consiste precisamente en romper con un determinado modo de especula(riza)ción, con un discurso que ha envuelto el deseo femenino en interpretaciones falomorfas. (Irigaray, 2007:129).

En otras palabras, no se trata, por tanto, de negar y descartar la superficie especular que ha soportado el discurso de poder del hombre, sino de reconocer en éste, el desconocimiento de su naturaleza. Entonces, debemos seguir “abriendo camino hacia abajo, descender un poco más por esa supuesta caverna oscura que sirve de fundamento hurtado a sus especulaciones” (Irigaray, 2007:129). Esta propuesta se dirige a un proceso de

despecularización de lo materno y lo femenino que nos permita aclarar el secreto de las cavernas.

Luce Irigaray plantea que tanto los discursos como las prácticas siguen siendo privilegio de los hombres, ya que la gestión de lo político y lo privado de las vidas de las mujeres están permeados por el discurso masculino. En este sentido la identidad de las mujeres no se construye desde sí mismas, sino que es dada por los hombres. Tanto los discursos como las prácticas científicas han sido construidas como privilegio de los hombres, y se ha creído que ellos son los que deben definir “la función y el papel social de las mujeres y, desde ya, la identidad que éstas deben tener o no tener” (Irigaray, 1994:33). Se ha considerado que sólo ellos saben y tienen acceso a la verdad mientras que las mujeres no tienen ese privilegio.

El hombre se otorga a sí mismo un lugar de poder, que excluye a la mujer y le delega la tarea de llevar el peso del deseo y la locura. Para Irigaray estos dos aspectos, “locura y deseo” son cosas de ambos sexos que los hombres han hecho recaer sólo sobre los hombros de las mujeres (Irigaray, 1994:34). Ese valor de la verdad que el hombre se auto asigna hace ver el desconocimiento que se tiene sobre lo femenino.

De acuerdo con Irigaray esa fijación del hombre como sí mismo, tiene explicación en el sujeto trascendental que denota un lugar de dominación y vigilancia hacia todo. “El sujeto se anda con rodeos con la verdad, la vigila con el rabillo del ojo, oblicuamente, para intentar apropiarse de lo que ésta no puede, ya no puede decir” (Irigaray, 2007:122). Así pues, ubica a la mujer en un lugar falsamente natural y que vela aquello que mira, lo cual, para esta autora, queda más que respaldado por Freud cuando “reestablece las posibilidades de la matriz especulativa del «sujeto»” (Irigaray, 2007:125).

De ahí, la importancia que plantea Luce Irigaray de “labrar las tierras”, es decir de volver la mirada sobre aquellos conceptos, teorías, sistemas, etc. que se creían definitivamente establecidos y que resultan estar elaborados sobre unos cimientos bastante débiles. El «sujeto» debe profundizar en los cimientos que aseguraban su determinación, debe cavar hondo debajo de los cimientos en que ha construido sus representaciones.

En todo caso, el hombre ha buscado el camino para reconstruir lo matriarcal a través de elaboraciones teóricas, sin embargo, sólo se ha planteado cuestiones para las cuales ya tiene respuesta. Sobre este aspecto conviene afirmar que dichas construcciones teóricas conllevan una paradoja: todas son representaciones de lo mismo, en cuanto que se impone como heterogéneo-otro.

Para Irigaray, el desarrollo teórico de Freud tropezó con algo que es *irreductiblemente oscuro* en sus especulaciones. Anunciando, con ello, la existencia de un continente negro que es todavía ciego e inexplicable, el sexo y el goce de la mujer⁸. En consecuencia, ella, *no tiene nada que decir*. Esto significa que, sin tener en cuenta su sexo, sus palabras se han convertido en un discurso hueco, donde ella permanece alienada al orden establecido y sometándose a la inconsciencia.

Por ello, es necesario que la mujer quiera salir de su mutismo en el lenguaje y para esto debe ponerse a hablar, cuestionando los signos de su autorrepresentación, de tal forma que las formas de la representación y la reproducción dejen de volver siempre a lo mismo. Si realmente se quiere llegar a un proceso de desespecularización, es necesario poner énfasis en el poder (re)productivo de la madre y el sexo de la mujer, cuestiones que abordaré en el siguiente apartado.

1.3. Uso del lenguaje: en búsqueda de un genérico femenino

Para Irigaray es necesario construir un proyecto político y cultural que permita llegar a un proceso de desespecularización no sólo del mundo sino del otro en cuanto que mujer. Es decir, construir una objetividad propia que permita una dialéctica del sujeto femenino en relación con su naturaleza y su cultura, este fue precisamente el objetivo de Luce Irigaray cuando escribió "*Speculum*"⁹.

⁸ Sobre el concepto de goce en Lacan y Freud véase Bonoris, Bruno Javier (2016). *La invención lacaniana del concepto de goce* en Revista del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia *Affectio Societatis* Vol. 13, N.º 25, PP. 119-144. julio-diciembre. Colombia. Recuperado de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

⁹ Acerca del uso del lenguaje en Irigaray véase Burque, Carolyn (1980). *Introduction to Luce Irigaray's "When Our Lips Speak Together"*. Publicado por: The University of Chicago Press. *Signs* Vol. 6, No. 1, Women: Sex and Sexuality, Part. 2. Autumn, PP. 66-68

Este proceso de *despecularización* tiene su fundamento en el hecho de que el “lenguaje y sus valores reflejan la organización social, e inversamente” (Irigaray, 1994a:103). Por eso la necesidad de elaborar un nuevo modelo de identidad femenina, cuyo soporte principal es definir un genérico femenino, lo que es el género femenino. Pero para la filósofa y lingüista belga, este giro no es tan fácil, debido a que existe un uso diferente en cuanto a la expresión de los géneros por parte de hombres y mujeres.

En su libro *Amo a ti* (1994a) la autora plantea varios ejemplos para mostrar que dependiendo de si el sujeto hablante es hombre o mujer éste(a) realiza un uso no equivalente y desigual en el lenguaje. Esto se puede evidenciar en la utilización de los pronombres *él* (*ellos*) y *ella* (*s*) así como en el empleo del *yo* y el *tú*. En tanto que se da un mayor privilegio del sujeto *él* (*ellos*) y un evitamiento de *ella* (*ellas*). Los resultados los obtuvo de encuestas realizadas a diferentes poblaciones, entre ellos estudiantes que asistieron a seminarios de Filosofía o Lingüística impartidos por Irigaray en el Colegio Internacional de Filosofía, en la Universidad de París X y en la Universidad de Borgoña; además de otras poblaciones de orígenes socioculturales distintos entrevistados personalmente por la autora.

De acuerdo con este trabajo, es posible identificar tres aspectos que muestran el uso desigual en el lenguaje. El primer elemento considera que existe un privilegio en la utilización del sujeto *él* en la construcción de oraciones gramaticales, lo cual se evidencia en la elección de los pronombres que se utilizan después de una indicación general como es construir una frase con una palabra. Tanto hombres como mujeres privilegian el pronombre *él* en la posición de sujeto en los enunciados¹⁰.

En el segundo aspecto, Irigaray muestra un evitamiento del sujeto *ella* en el lenguaje. Así en las encuestas lingüísticas las poblaciones interrogadas construyen oraciones con mayor facilidad usando *él* como sujeto activo (*Él no se ve con ropa*). Mientras que el uso de *ella* y *ella se* es evitado; sin embargo, en los casos que se utiliza el pronombre se convierte en un objeto pasivo (*Ella se ve a sí misma con ropa*).

¹⁰ En las respuestas de las mujeres se encuentra un 75% de utilización del pronombre “*él*” y 15% de “*ella*”. En las respuestas de los hombres el 85% en la utilización del pronombre “*él*” y 14 % de “*ella*”. Para otros ejemplos consultar el Capítulo “*Olvidada entre el uso y el intercambio*” en *Amo a ti* (1994a) y *Sexes et genres a travers les langues* (1990), Ed. Grasset.

El elemento común de este análisis es el evitamiento del pronombre *ella(s)* y el privilegio de *él (ellos)*; estos se fundan desde unos principios diferentes de enunciación que reflejan las condiciones en las que puede exponerse el lenguaje y el sentido que es asignado a cada sexo. Este evitamiento es especialmente evidente en los enunciados producidos por las mujeres. Esto nos conduce por último al tercer aspecto del análisis, el cual tiene que ver con la implicación del lenguaje en la relación madre-hija.

Cuando en el lenguaje se privilegia una forma de enunciación se niega la presencia de ese sujeto, como ser de acción y de discurso. Específicamente, la niña pequeña se haya en una situación privilegiada desde el punto de vista del género femenino por la relación intersubjetiva que establece con su madre (*entre ellas, madre-hija*) de respeto y diálogo. Sin embargo, con el tiempo esta relación de iguales será transformada por la posición de la pequeña en el discurso, en el que será despojada de su rol como sujeto comunicante.

Debido a esta propensión lingüística, en el lenguaje de la niña se encuentran búsquedas de diálogo, deseo y demanda hacia su madre (*quiero jugar contigo*). Pero la madre ejerce un lenguaje imperativo, jerárquico y no dialógico con la niña (*ordena tus cosas antes de mirar la tele*). En consecuencia, “la mujer madre ordena a la hija y la somete como ella es ordenada y sometida al universo cultural”. (Irigaray, 1994a:117)

La configuración del lenguaje entre madre e hija que se daba como una relación connatural al género femenino, se pierde en el uso y en el intercambio. No obstante, esta relación debe ser reconstruida pues se hace necesario recuperar los valores de intercambio y de comunicación. Desde luego le corresponde al hombre también recuperar los valores de intercambio y de comunicación, pero para Irigaray esto debe corresponder a otros motivos. Para ella, el hombre debe superar los valores de adquisición, posesión e intercambio de objetos. Mientras que la mujer debe buscar escapar a la sumisión y a la pérdida de identidad.

Este es un hecho significativo que requiere prestar atención al derecho y al lenguaje en su dimensión de representación genérica, aunque no se generen cambios inmediatos. De cualquier modo, esto incidirá en que se transforme la distribución histórica de los papeles entre hombres y mujeres. Así como también, se transforme el valor de *ella (s)* en cuanto ellas y la relación con *él (ellos)*. (Irigaray, 1994a:18) Es un proceso que implica un proyecto

cultural y político como el pretendido por Irigaray, en el que el lenguaje es uno de los principales ejes de análisis.

El sentido que abarca aquí el lenguaje en la configuración de la subjetividad y en la concepción del cuerpo femenino deviene un asunto central en la cuestión de la diferencia sexual.

Las formas que tienen las mujeres y los hombres para referirse uno al otro y hablarse denota que ambos sexos no producen las mismas consignas, privilegian otro tipo de temporalidad, de relaciones, etc. Los análisis que Irigaray realizó a las respuestas de la población entrevistada muestran otro elemento importante en la discusión: las mujeres a diferencia de los hombres buscan la comunicación con el otro, es decir, hacen énfasis en intercambios subjetivos, especialmente con sujetos masculinos.

Ahora bien, las conclusiones que logra exponer la autora en relación con la tendencia de las respuestas de la población entrevistada son de diversa índole. En primer lugar, las mujeres buscan la comunicación, especialmente el intercambio subjetivo a diferencia de *él* quien tiene otro tipo de intereses y se vuelve más hacia el pasado que hacia el presente o futuro. Segundo, los hombres se interesan en el objeto si es suyo, es decir si designa una determinada posesión. *Ellos* buscan poco el diálogo y permanecen dentro del calificativo de género masculino. Es evidente que para Irigaray hay diferencias claras en la forma en que se comunican hombres y mujeres. Sin embargo, para ella no es suficiente con afirmar que los hombres se comunican de manera más objetiva y que las mujeres de forma más afectiva, así como tampoco sería correcto aseverar en qué consisten específicamente las diferencias entre sus discursos. Tercero, el cuerpo femenino encontrará un lugar para devenir en el trabajo de Luce Irigaray a través del proceso de "*reconocimiento*", el cual es una vía alterna que podría permitir "la superación del dominio jerárquico entre los géneros, que podría restituir su dignidad e identidad respectivas a la mujer y el hombre" (Irigaray, 1994a:148). Este proceso de reconocimiento permitirá a hombres y mujeres construir relaciones cultivadas y espirituales no sólo naturalizadas.

La clave del *reconocimiento* es descender por esa supuesta caverna oscura en la que se ha soportado un discurso especular, para descubrir una sexualidad cíclica y de

innumerables facetas. De tal manera, que se pueda volver la mirada hacia el sexo de la mujer que permita la *despecularización* de lo materno y de lo femenino.

Antes de explicar el proceso del “reconocimiento” que nos conduce a otras formas de construir subjetividad y de considerar el cuerpo femenino que se tratarán en el tercer apartado, es importante exponer la relación entre cuerpo y sexualidad que nos brindará claves para rastrear las transformaciones posibles en la construcción de una subjetividad femenina autónoma.

2. Cuerpo y sexualidad

“No deben olvidar que hemos estudiado a la mujer sólo en tanto que determinada por su función sexual. El papel de esa función es verdaderamente considerable, pero, individualmente, la mujer puede ser considerada como una criatura humana”. Irigaray, 1974¹¹

2.1. La feminidad: Freud e Irigaray

Freud publicó una conferencia suya sobre la feminidad llamado “*La féminité*”¹². En esta conferencia el autor estaba interesado en abordar el problema de la feminidad, considerando dicho concepto desde la perspectiva del psicoanálisis. El cuerpo femenino, el goce y el placer, son el punto de partida de la discusión. Así mismo, cuestiona considerablemente si la psicología u otra ciencia podría dar respuesta a estos aspectos. El pensamiento psicoanalítico de Freud mantuvo un vínculo con la tradición biológica, con una visión de un proceso de *reproducción-producción* que mantuviese al tiempo la garantía de una economía sexual de la división de los sexos en *hembra-varón*.

El discurso de Freud va a ser intervenido metódicamente por Irigaray (2007) en “El punto ciego de un viejo sueño de simetría” que es el primer capítulo de *Especulo de la otra mujer*¹³. En este estudio, Irigaray, hace una crítica directa de las consideraciones del psicoanálisis acerca de la sexualidad y la corporalidad femeninas. De acuerdo con la filósofa, en el psicoanálisis se concibe a la mujer como carencia, en tanto que se parte de la idea del modelo masculino para definirla. De manera muy enfática la autora destaca la importancia

¹¹ Fecha de publicación original: Irigaray, Luce (1974) *Speculum de l'autre femme*. Éditions de Minuit. Traducción para lengua española Irigaray, Luce (2007) *Especulo de la otra mujer*. Madrid: Ediciones Akal.

¹² Esta conferencia hace parte de la serie "Nuevas Conferencias de Psicoanálisis" que Sigmund Freud realizó en el periodo de 1915-1917 y que fueron publicadas en 1932. En esta conferencia explica el desarrollo del complejo de Edipo en la mujer.

¹³ En el capítulo “El punto ciego de un viejo sueño de simetría” de *Speculum de l'autre femme* Irigaray se centra en intervenir de manera metódica la conferencia *La féminité* de Freud. La intervención se realiza desde adentro del texto, sin refutarlo de manera directa, sino insertando cortes que dan lugar a su palabra. Así, por ejemplo, cuando Freud dice que “debemos cuidarnos de pasar por alto la influencia de las normas sociales, que de igual modo esfuerzan a la mujer hacia situaciones pasivas” (Irigaray, 2007:12). Irigaray continúa en su texto preguntando: “¿De qué organización social hay que abstenerse de despreciar su poder, susceptible de mantener a la mujer en situaciones pasivas?” (Irigaray, 2007:12). Como una frase dentro del mismo párrafo la intervención continúa el hilo de la discusión para fracturarla y mostrar la implicación falocrática del discurso freudiano.

de intervenir el discurso psicoanalítico, con el fin de replantear y considerar la presencia del cuerpo femenino en la construcción de la subjetividad de las mujeres.

Freud afirma que tanto en el hombre como en la mujer existe una doble sexualidad, y atribuye que algunas partes del aparato sexual del varón se encuentran también, aunque en estado de degeneración, en la mujer así como en el hombre. De acuerdo con Freud, existe una doble sexualidad en el individuo y la proporción de masculinidad o feminidad es eminentemente variable de un individuo a otro. Sin embargo, aclara que no hay en un ser más que un solo tipo de productos sexuales: óvulo o esperma.

Según el psicoanálisis, esta situación describe la sexualidad femenina como un opuesto de la sexualidad masculina. Aún más, esta rivalidad significa un desprecio hacia su placer y una imposición del deseo de lo mismo. “La «envidia» del pene, en el sentido freudiano y por lo demás psicoanalítico, no significa otra cosa que el desprecio de la chiquilla, de la mujer, de su placer, para asegurar un remedio –ambiguo, sin duda- contra la angustia de castración del hombre” (Irigaray, 2007:42).¹⁴

Con todo, caben algunas precisiones con respecto a lo enunciado por Freud identificadas por Luce Irigaray. En primer lugar, la forma en que Freud identifica la maternidad con lo femenino es cuestionable, ya que en la mayoría de los casos hace enunciaciones que no aclara ni sustenta. Por ejemplo, cuando enuncia el hecho de que una “mujer amamanta *activamente* a su hijo”, Freud no hace una aclaración sobre qué entiende por “*activamente*”. Si se tiene en cuenta que la noción de lo *femenino* siempre se encuentra atrapada en las correlaciones entre masculino/femenino y activo/pasivo respectivamente, entonces tenemos que acordar con Irigaray que “el modo en que se anuncia a propósito de la lactancia es discutible, pero talvez lo sea más aún la identificación de lo femenino con lo

¹⁴ Irigaray se pregunta qué pasaría si la mujer no sintiera esa «envidia» del pene y encuentra que para Freud mantener la angustia de la castración permite, al mismo tiempo, reafirmar la economía de la sexualidad femenina, y perpetuar la ley de lo mismo. De esta manera, la envidia del *falo* sirve de base a una *dialéctica falocéntrica*. Que la mujer sienta otros deseos diferentes a las representaciones del hombre acerca de lo sexual, significaría que la imagen que proyecta la mujer como espejo no permitiría al hombre constituirse en unidad y afirmarse como sí mismo. La *especularización lacaniana* sobre el envite del deseo femenino –mencionado en el primer acápite (PP: 10-11), la cual remite a la imagen que la mujer-espejo proyecta del hombre, ya no sería concebible. La *angustia de la castración* se sostiene por la representación del sexo femenino y la *envidia de tenerlo* perpetua la seguridad al hombre de tenerlo. (Irigaray, 2007:43)

materno, cuyo impacto, cuyo atolladero y cuyas prescripciones no hemos dejado de comprobar” (Irigaray, 2007:10).

En el ejemplo de la lactancia, el tema queda suspendido en algún lugar de la discusión psicoanalítica; por un lado, cuesta explicar cómo *amamantar* activamente (salvo en términos lingüísticos), y, por otro lado, toda consideración del placer en la lactancia queda excluida.

En segundo lugar, los criterios de la diferencia sexual en Freud son válidos desde su lógica¹⁵. Aunque ese discurso intenta explicar de dónde viene la separación en la naturaleza de dos sexos, Freud afirma que es impertinente realizar una oposición activo/pasivo para caracterizar la diferencia entre masculino/femenino. No obstante, orienta la argumentación hacia la intervención de la noción de metas pasivas.

Esta consideración de términos como metas pasivas encubre la intención del enunciado en la que la actividad de las mujeres no puede consistir más que en un activismo que se ejerce gracias a una docilidad sumisa por parte del hombre. Así, se sigue aceptando el reparto de los roles masculino/femenino. Por un lado, a la mujer se le exige pasividad en el momento del acto sexual. Por otro lado, en cuanto a la función de la reproducción, el hombre es el procreador, en esta lógica la producción-reproducción es atribuida a su sola actividad.

Frente a la función sexual de la mujer sigue concibiéndose como el receptáculo que acoge pasivamente el producto masculino, aunque, según Freud la mujer haya solicitado la colocación de su producto en el seno. Después de todo, siguiendo esta lógica psicoanalítica, la mujer es la “matriz –tierra, fábrica, banco- a la que será confiada el semen-capital para que allí germine, se fabrique, fructifique, sin que la mujer pueda reivindicar su propiedad y ni siquiera el usufructo, toda vez que no ha hecho más que someterse «pasivamente» a la reproducción”. (Irigaray, 2007:12)

Irigaray acepta la difícil asignación de la actividad y la pasividad en la economía de la reproducción, sin embargo, aclara que no por ello debe justificarse la atribución que se hace de cada una (de la «actividad» al hombre en el proceso de la reproducción o zanjarla en

¹⁵ Lo que remitirá a pensar que Freud concibe un solo sexo, es decir, la diferencia sexual se resuelve en este autor, “en tener más o tener menos *un* sexo: el pene. Y lo otro de lo sexual queda reducido a «no tenerlo». De suerte, la falta de pene de la mujer, y la envidia del pene, *aseguran la función de lo negativo*, sirven de representantes de lo negativo, en lo que podríamos llamar *una dialéctica falocéntrica*” (Irigaray, 2007:43).

términos de activo/pasivo), así como tampoco debe suspenderse lo indecible que esa cuestión introduce. (Irigaray, 2007:12)

En tercer lugar, Freud menciona que no se puede subestimar la influencia de la organización social que tiende a colocar a la mujer en situaciones pasivas. No obstante, olvida aclarar de cuál organización social es necesario abstenerse de despreciar su poder, más aun teniendo en cuenta que esta influencia es tal, que puede determinar al otro, e incluso producir el discurso y la ideología que lo determina en cuanto tal.

Aunque Freud menciona que no va a *menospreciar* la existencia de un vínculo particularmente constante entre feminidad y vida pulsional, sigue afirmando que su propia constitución le prescribe a la mujer sofocar su agresión, y que además, la sociedad se lo impone. Desde este punto de vista, Irigaray responde que la movilidad de argumentos tan heterogéneos como las «reglas sociales» y su «constitución propia» incita a plantearse la cuestión de la prescripción que tienen las reglas sociales sobre la representación de la constitución propia de la mujer, así como también del interés que tienen de hacer de soporte de la *constitución* femenina. (Irigaray, 2007:13)

Freud anuncia que la psicología no entrega la clave del misterio de la feminidad, sino que esa luz no brotará hasta cuando se haya comprendido cómo se produce la diferencia en dos sexos de los seres, proceso que es ignorado por todos. Finaliza esta sección remitiendo sus interlocutores a la ciencia para conocer el misterio de la feminidad, reiterando la imposibilidad que tiene el psicoanálisis de realizar una descripción de lo que es la mujer. Aun así, propone que se puede realizar una investigación de cómo la niña con tendencias bisexuales *deviene* una mujer (Irigaray, 2007:14).

2.2. Devenir mujer: goce, locura y deseo

A propósito de esta imposibilidad de representarse cuanto atañe a la mujer bajo una determinada economía de la representación, para Irigaray, se trata de una situación que muestra la problemática del *Ser*. Esto deviene efectivamente en la imposibilidad de describir *el ser de la mujer*. Ahora bien, relacionado con la invitación a investigar cómo la niña deviene mujer, para la autora resulta cuestionable el hecho de que sea preciso *devenir* una mujer, toda vez que se considera como un proceso más complicado que devenir hombre, cuestión que ha

sido atribuida a una economía de la representación sin ser criticada a profundidad por Freud y cuyo sentido se determina de acuerdo a valores de sujetos masculinos (Irigaray, 2007:15). Estos valores han generado unas modalidades de representación de la función de la mujer, que han sido preconcebidas y enunciadas sin que ella haya hecho parte de su formulación.

En el discurso de Freud se asume que devenir mujer en buena parte depende del reconocimiento de la atrofia fálica, y en ese proceso el clítoris se pone en el escarnio público, dando como resultado la comparación en que este es considerado demasiado pequeño en relación con el pene. Sin embargo, poco se cuestiona sobre los llamados caracteres sexuales *secundarios: los senos y el útero*, y sus posibles efectos de atrofia en el hombre (considerar el útero como una atrofia insoportable para el hombre). De la misma manera, sobre el hombre no habría ninguna prohibición sobre los sustitutos que permiten realizar tendencias bisexuales mientras que una represión sobre los deseos fálicos de la mujer la habría mantenido apartada de una eventual participación en la elaboración de lo simbólico.¹⁶

De acuerdo con Irigaray, para Freud es necesario hacer dos constataciones: la primera, consiste en que la constitución de la mujer-niña, de nuevo, no se somete sin resistencia a la función sexual (antes afirmó que la constitución propia de la mujer exige que ésta reprima toda manifestación de agresividad, represión alentada por las reglas sociales y también por la función sexual que le (re) conocemos). En contraste, para Irigaray existe poca argumentación en esta afirmación, ya que Freud asevera que la niña pequeña tiene en su desarrollo ciertas ventajas que él llama precocidades (mayor dominio de la producción de heces, del lenguaje y de los intercambios sociales) en relación con el desarrollo del niño. En todo caso, para Freud estas superioridades infantiles no encuentran otro móvil que el de

¹⁶ Para Freud es importante el reconocimiento de la atrofia fálica en el proceso de devenir mujer, sin embargo, Irigaray considera que existen unos signos que evidencian la dominación ejercida sobre la sexualidad femenina en ese proceso, que al mismo tiempo impide que la mujer se *identifique con su madre* o con la *maternidad*, pero si se *identifique* en relación con el deseo masculino. En todo caso la presencia de un dominio de la imagen y del deseo femenino se aproxima a un proceso que privilegia *el espejo* donde la sexualidad masculina es el modelo a seguir, como describimos anteriormente en la sección *Especularización e imaginario*. Así, “la castración de la mujer, la envidia del pene, el odio hacía la madre, el desprecio y rechazo de su propio sexo por parte de la niña pequeña, el cese de su autoerotismo, la interrupción en la explicación de la evolución de su erotismo anal, etc.” (Irigaray, 2007:66) son evidencias de la preponderancia de la apropiación del proceso especular. De tal suerte que cada una de estas condiciones especulares privilegian la relación de lo femenino como espejo, del dominio de la imagen, de la representación, de la autorrepresentación masculina.

hacerla aparecer como el valor de uso y de cambio más seductor, lo que la hace funcionar a su vez como mercancía (Irigaray, 2007:17).

La segunda constatación, se fundamenta en que “los puntos de inflexión decisivos (de su historia) son preparados o atravesados antes de la pubertad” (Irigaray, 2007:17) El texto de Freud trata de mostrar la pertinencia del papel del complejo de castración en el devenir (de la) mujer que interviene mucho antes de la pubertad. Sin embargo, la respuesta que da Irigaray para justificar que así sea dicho por Freud, es que esto justifica el hecho de que la niña pequeña, a los ojos de una ideología dominante, no tenga ningún valor. De ahí, la afirmación de la predisposición de la función sexual de la mujer. En otras palabras, se dirá que todo está determinado de antemano en lo que atañe al rol de la mujer, especialmente en lo que respecta a las representaciones de que sea socialmente reconocida su intervención en la economía sexual y de que tenga acceso a un goce singular “*esencialmente femenino*”.

La sexualidad femenina, tendría desde el psicoanálisis, un carácter esencialmente masculino. Cuando Freud propone los primeros estadios del desarrollo, habla de la necesidad de pasar por el estadio fálico, allí la niña debe reconocer que no tiene un pene y debe buscar en su cuerpo un equivalente de éste en su cuerpo, que para el caso vendría a ser el clítoris.¹⁷ Pero Freud no habla de unos estadios que puedan estar relacionados con los demás órganos femeninos, olvida el deseo y la representación que tiene la niña en la mencionada fase fálica o en una sexualidad femenina adulta.

En la estructuración sexual de la niña, el complejo de castración cumple una función diferente a la del niño. Mientras que el niño siente temor por perder algo que ya tiene, la operación que realiza la niña es una “constatación biológica” o *castración consumada*. Así pues, el complejo de Edipo se mantiene gracias al complejo de castración, el miedo que ayuda a que el niño supere el complejo en la niña se mantiene durante un tiempo indefinido. Por tanto, en el momento de la estructuración sexual de la niña partirá de una economía «contraria» a la suya “llamada” masculina. (Irigaray, 2007:71)

¹⁷ Irigaray insiste en que Freud defiende su punto de vista de hombre y su deseo de perpetuar la homogeneidad sexual en el que “la envidia del pene no constituye en absoluto un heterogéneo sexual, sino la representación de un tipo de negatividad que sostiene, y confirma, la homogeneidad del deseo masculino” (Irigaray, 2007:53).

Este discurso psicoanalítico que concibe a la mujer como una carencia de lo masculino, niega la posibilidad de que pueda reconocerse la especificidad de su placer, ya que una mujer que toma la palabra, que hace manifiesto su deseo e intenta ostentar algún tipo de poder, es considerada como una loca –o en el discurso psicoanalítico, una histérica. Por ende, esta operación no le serviría más que como sustento a lo masculino para agrandar su poder. ¿Qué le queda entonces a ella, a la mujer? ¿seguir siendo el espejo de los deseos y proyecciones de la conciencia masculina?

Si consideramos que, “el deseo de ella, su deseo (de ella), esto es, lo que viene a prohibir la *Ley del padre*¹⁸, de todos los padres (...) Siempre intervienen para censurar, rechazar, con todo el buen sentido y la buena salud, el deseo de la madre” (Irigaray, 1994b:3), entonces, ¿cuál sería el lugar del cuerpo femenino según otro orden?

Así pues, se abre otra cuestión de la que nos habla Irigaray y que sostiene el psicoanálisis. Ambos sexos tienen relación con la locura, y además cada deseo tiene relación con la locura. ¿Pero en qué consiste esa relación? La autora responde, que la relación de la locura con el deseo encuentra su lugar en la relación con la madre. Sin embargo, se ha interpretado que la locura es un asunto que sólo pesa sobre las mujeres, mientras que el deseo masculino se considera a sí mismo como sabiduría, veracidad y medida.

También señala que la locura de las mujeres encuentra fundamento en el hecho de que su voz no se oye, en tanto que los discursos y las prácticas científicas dan mayor importancia a lo que dicen los hombres, asunto que hemos tratado en el apéndice anterior.

2.3. La relación con la madre

Desde el punto de vista de Irigaray, la relación con la madre es el *continente negro por excelencia*, es decir, que no existe una interpretación o construcción conceptual de en qué consiste –particularmente en lo relacionado con el nacimiento de una criatura y la

¹⁸ La *Ley del padre* en el psicoanálisis lacaniano hace alusión a un significante fundamental que tiene la función de ocupar el lugar de otro significante y que es imprescindible en la estructuración psíquica del sujeto. En el complejo de Edipo la *Ley del padre* toma el lugar de la *Ley incestuosa* que prohíbe el deseo de la madre por su hijo o viceversa.

compleja relación que se deriva de ese momento, al tiempo que se deja a un lado la pregunta por qué pasa con la madre más allá de su papel social de reproductora.

Ahora bien, el cuerpo femenino-matriarcal encuentra sustento en esa primera relación de la criatura con su madre, la cual ocurre antes de la aparición de la Ley del padre¹⁹. Irigaray (1994) nos lo deja claro: antes de la muerte del padre hubo un asesinato, el de la mujer-madre necesario para el establecimiento del orden social.

Además, cuando Freud anuncia en su libro *Tótem y Tabú*, el asesinato del padre como fundador del orbe primitivo, olvida antes de esto el primer asesinato de la madre. Freud olvida esa primera situación entre criatura-madre en la cual “la criatura se mantiene ENTERA, y la madre ENTERA. En la cual se hallan ligados, según los términos de una relación ciertamente disimétrica, previamente a todo corte y recorte de sus cuerpos en pedazos” (Irigaray, 1994:37).

Sin embargo, de acuerdo con el orden simbólico patriarcal, es necesario el olvido de la relación con el origen, y con ello la relación con la madre para lograr la imposición del *Falo*. Todavía más, la Ley del padre incorpora un desdén hacia la madre, prohíbe ese primer cuerpo, ese primer amor. Acabar esa primera relación con la madre coarta el deseo sexual femenino y es lo que permite mantener la primacía del *Falo*. Debido a la inadecuación y el desconocimiento de la sexualidad femenina, la mujer debe sostener el deseo de lo mismo ya que así asegura la perpetuación de la función sexual femenina desde el imaginario heteronormativo.

Es el padre, en la teoría psicoanalítica de Lacan, el que viene a romper ese vínculo original cuando otorga el lenguaje y su apellido, los cuales son signos exteriores a esos dos cuerpos²⁰. Pero hay un rastro de identidad que es anterior y es la cicatriz del corte del cordón umbilical. Una marca en el propio cuerpo, “el ombligo”, que quedará para siempre como

¹⁹ La Ley del padre en Lacan tiene su función y origen en la represión del deseo materno. La función simbólica de esta ley es introducir al sujeto al mundo de la cultura y del lenguaje.

²⁰ De acuerdo con Irigaray, la relación entre madre e hijo tiene un vínculo original que es anterior a la Ley paterna, aspecto que no es considerado por Lacan. Sin embargo, en la teoría *lacaniana* mediante la Ley del padre se otorga el apellido y la filiación, lo cual da al sujeto un lugar en el linaje paterno, es decir es el garante ordenador y referente de la filiación y la genealogía. El padre no es un sujeto sino un punto de partida que le permite a la persona anclarse en la estructuración de la subjetividad, el imaginario y el goce del sujeto.

huella primigenia de la relación madre-hijo (Irigaray, 1994:37). Sin embargo, cuando entra la Ley del padre se hace visible el deseo masculino que va dejando una serie de huellas en la subjetividad de las mujeres, se le niega tanto el ser mujer como el ser madre, se convierte en un cuerpo mutilado, un cuerpo objeto a expensas de un otro.

De acuerdo con lo anterior, el falo y la erección fálica vendrían a convertirse en la versión masculina del vínculo umbilical. Así pues, en el lugar que ocupaba el cordón aparece el pene como dador de vida, de unión y de alimento para el cuerpo.

El problema consiste en que la Ley del padre que es el lenguaje mismo, se superpone al mundo corporal como si se “arraigara en un agujero en el centro del vientre”. Se niega algo que ya somos, “se sacrifica la fertilidad de la tierra para delimitar el horizonte cultural de la lengua paterna (erróneamente llamada materna)” (Irigaray 1994:39). La imposición de la lengua paterna genera el desgarramiento del mundo corporal y arcaico.

Para el discurso psicoanalítico regresar a la matriz o volverse a la madre sería un riesgo enorme, por esa razón pone en el lugar del vínculo materno la lengua paterna. Considerado así, el sentido del cuerpo femenino en estas representaciones psicoanalíticas no tiene lugar. De acuerdo con Irigaray, el padre prohíbe el cuerpo a cuerpo con la madre, por lo cual no hay forma de darse vuelta hacia la madre. En la terapia psicoanalítica el psicoanalista se ubica detrás del paciente incitándolo de alguna manera hacia adelante, hacia el progreso, para no permitir que se dé vuelta –vuelva hacia a la madre.

Parte del conocimiento que configura el psicoanálisis estaría basado en negar el lugar de lo imaginario y simbólico de la vida intrauterina, incluso en desconocer la relación con la placenta. Al mismo tiempo, el discurso psicoanalítico olvida el primer vínculo del cuerpo a cuerpo con la madre.

En consecuencia, podría preguntarse cómo quedan representadas estas exclusiones en la cultura, qué peligro conlleva para la construcción de la subjetividad femenina y masculina y, por último, si es el asesinato de la madre el asesinato del placer femenino. Irigaray plantea que cuando no se representa la relación con la madre y la vida intrauterina se corre el riesgo de querer representar la matriz original. Entonces, la matriz de la madre y la boca del infante

son concebidos como una abertura, como *monstruos devoradores*. La abertura es una forma de hundirse en la locura, se convierte en una amenaza. (Irigaray, 1994b:38)

Sin embargo, no hay razón para considerar que el hambre y el apetito de una mujer sea insaciable. Por otro lado, la abertura bucal del infante sólo manifiesta el deseo del seno materno de tenerlo todo, pues en el vientre recibía todo; ahora bien, la abertura se convierte en abismo cuando no se hace una interpretación y representación del momento *in útero*.

El cuerpo de la mujer es un lugar de tránsito donde se hacen proyecciones fálicas que no le pertenecen, que no tienen relación con ella, por supuesto ambivalencias y locuras que son de los hombres no de las mujeres. Siendo de dominio exclusivamente masculino, la locura debe devolverse a los hombres. Por ello, la mujer reducida a la condición de loca y sostén de lo masculino, debe luchar y rehusarse a la división del trabajo (productor-reproductora).

En contraste con las consignas del psicoanálisis, Irigaray sugiere varias cuestiones determinantes que permitirán el diálogo:

- La “procreación”, relacionada con la cuestión de tener o no hijos debe formularse siempre desde el trasfondo de otra procreación: una creación de lo simbólico y lo imaginario. (Irigaray, 1994b:41)
- El “asesinato de la mujer-madre”, requiere no volver a matar a la madre sacrificada que da origen a la cultura, más aún se necesita dar espacio para su placer, al goce, a su palabra, hasta su histeria. En especial, conservar el cuerpo mientras se saca del mutismo y la servidumbre. (Irigaray, 1994b:42)

Cuando Irigaray resalta esa relación con la madre, está volcando la mirada hacia el encontrarse, reencontrarse, inventar y descubrir las palabras para nombrar la relación del cuerpo a cuerpo con la madre. No es la elección de palabras que cierran lo corporal, sino que hablen en corporal. Además, pone de relieve el descubrir y reconocer que el primer amor con el que tienen contacto las mujeres es el amor a un cuerpo de mujer, la relación primaria y arcaica es con la madre.

Descubrir la “identidad sexual” de las mujeres conforme a la teoría *irigariana* es redescubrir el autoerotismo, el narcicismo, y la homosexualidad, teniendo en cuenta que,

según la teoría analítica, la niña debe renunciar al amor de y hacia su madre a fin de acceder al deseo del padre. Sin embargo, con esto se está sometiendo a una sexualidad heteronormativa corriente en nuestras sociedades, pero totalmente patógena y patológica. Por esta razón la autora hace énfasis, por un lado, en reconocer la singularidad del amor hacia otras mujeres (homosexualidad secundaria) para que no sigamos siendo servidoras del culto fálico, ni objetos de uso e intercambio para los hombres, ni mucho menos objetos rivales del mercado. Por otro lado, reconocer la particularidad del goce de las mujeres, que puede comprenderse desde dos puntos de vista: uno desde una economía libidinal según cierto modelo fálico; y otro correlacionado con su identidad sexual y el reencuentro de su propio goce.

Por último, menciona la necesidad de afirmar la importancia de una “genealogía de mujeres” dentro de nuestras familias, que permita a las mujeres situarse dentro de esta genealogía femenina, para conquistar y conservar su identidad. (Irigaray, 1994b:42)

3. Cuerpo y subjetividad

“Este cambio de naturaleza en la constitución de la subjetividad y el reconocimiento del otro, en cuanto otro, irreductible a mí e impensable según mi espíritu, podría ser la apertura a una época de la Historia que aún no ha advenido”. Irigaray, 1994a

3.1. Subjetividad autónoma

Ya se han mencionado aspectos del proyecto político y filosófico de Luce Irigaray, de los cuales se pueden tomar algunos direccionamientos en la construcción de una subjetividad autónoma de lo femenino, sin embargo, la tarea para la autora no concluye allí. La construcción de la subjetividad de las mujeres pasa por una dimensión corporal que en principio no es tan visible.

Cuando al cuerpo se le concibe desde una lógica falocéntrica se le dirige hacia un desempeño económico libidinal, esto es hacia un lugar y un comportamiento no autónomo y subyugado por las intenciones de un otro, que no es más que la lógica de lo mismo. Esta dimensión corporal influye en la construcción de la subjetividad y viceversa. Cuerpo y subjetividad están íntimamente relacionados; el cuerpo es el lugar de la diferencia sexual, donde se hace posible la reescritura de oposición al discurso falocéntrico y donde las mujeres pueden empezar a escribir su historia.

Por una parte, Irigaray enciende el interés porque las mujeres construyan su subjetividad a través de esa relación íntima con su cuerpo. Además, la autora menciona que no es posible construir una subjetividad autónoma sin una base política. Entonces, plantea la necesidad de unos derechos sexuales diferenciados para las mujeres más acordes con su identidad sexual²¹. Desde su reflexión política y su experiencia en el Parlamento Europeo deja en claro la necesidad de postular unos derechos específicos para las mujeres más acordes

²¹ En los apartados anteriores se mencionaron varios aspectos relacionados con la identidad femenina, por ello no me detendré en explicarlos de nuevo. El interés aquí es entender la importancia que adjudica Irigaray a la formulación de unos derechos sexuales.

con su identidad y que respondan a aquellas áreas que el pueblo de los hombres se ha apropiado como bienes (el cuerpo de las mujeres, los niños, el espacio natural, la vivienda, la economía, etc.). Para ella el derecho de las personas representa el tutor que permite que la subjetividad devenga sin alienarse en la posesión. En su libro *Yo, tú, nosotras* menciona varios aspectos a través de los cuales debe reivindicarse el derecho de las mujeres.

El primero es el derecho a la dignidad humana, en este se debe acabar con la utilización comercial de los cuerpos de las mujeres o de sus imágenes, así como con la explotación que los poderes civiles y religiosos hacen de la maternidad. El segundo es el derecho a la identidad humana, en el que se encuentran la virginidad y la maternidad como dimensiones espirituales que le pertenecen a la mujer. Irigaray concibe el cuerpo como objeto de derecho y por tanto el cuerpo puede ser identificado civilmente como virgen y potencialmente como madre. (Irigaray, 1992:112)

Esta postura de Irigaray ha suscitado varias críticas²², pues al darle importancia a la virginidad supone entrar en la misma lógica patriarcal en que la sexualidad femenina es el centro de su identidad. Al respecto Luisa Posada²³, manifiesta que las reflexiones elaboradas por Irigaray se mantienen dentro del discurso patriarcal y que conciben la sexualidad femenina como algo que hay que preservar del pecado. Así mismo, afirma que algunas de las ideas centrales de la teoría *irigarayana* de la diferencia sexual están ligadas a la *complementariedad* de los sexos que aparecía en los escritos de los filósofos de la Ilustración como Rousseau y Kant. De acuerdo con Posada, si seguimos la lógica del pensamiento de Irigaray, entonces tendríamos que aceptar que el patriarcado no es la causa de la discriminación de la mujer, sino que, por el contrario, las mismas mujeres en su afán por deconstruir lo simbólico masculino han negado la diferencia sexual. Además, que ese orden masculino complementa al femenino, y que es a través de ese orden simbólico en que se basa el imaginario femenino. Por último, que las mujeres deben cultivar una cultura, un

²² Ver Posada K, Luisa 2006, *Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray*. Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica Vol. 39 pp. 181-201. Universidad Complutense de Madrid. Y Posada K, Luisa 2006b, *De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual*. Araucaria. Año 8, Nº 16 Segundo semestre. Universidad Complutense de Madrid.

²³ Luisa Posada Kubissa es una filósofa española y profesora de la Universidad Complutense de Madrid, junto con *Celia Amorós* son referentes del feminismo de la igualdad.

pensamiento y un lenguaje específicamente femeninos para poder participar del género humano aceptando como única la diferencia sexual (Posada, 2006).

En “*Amo a ti*” Irigaray trata de dar respuesta a algunas críticas originadas después de la publicación de *Speculum*. Allí manifiesta que su intención al escribir ese libro fue construir una objetividad que permita una dialéctica propia al sujeto femenino (Irigaray, 1994a:95). El sujeto del que ha hablado la historia de la filosofía no es el mismo que estudia Irigaray, porque el otro-mujer, no era una categoría de estudio para los filósofos, no existía. De ahí la necesidad que plantea Irigaray de que exista una dialéctica entre los sexos y que la mujer devenga mujer, con todo lo que implica (corporalidad, lenguaje, sexualidad, etc.) Por eso es toda una apuesta filosófica y política de gran envergadura.

Para la autora nacer mujer exige una elaboración espiritual compleja y puede que por ello se haya hecho una reducción de la identidad, la subjetividad y el devenir femenino como reproductora de la sociedad. Por ello se pregunta por: “¿cómo salir de esta parálisis o anulación subjetiva? ¿cómo guardar y cultivar una identidad femenina?” (Irigaray, 1992:112), a lo cual responde teniendo en cuenta dos criterios:

Un primer criterio, estaría relacionado con devenir mujer, lo cual significa devenir espíritu o alma del cuerpo que es: desarrollar su cuerpo femenino y encontrar un equilibrio en las relaciones con los otros y con el entorno. El segundo criterio, recuperar dos dimensiones espirituales que le pertenecen a la mujer: la virginidad y la maternidad. La virginidad, en tanto que ha sido objeto de comercio patriarcal, debe recuperarse para las mujeres como un bien espiritual y natural. La maternidad, debe pensarse en una dimensión espiritual más allá de lo material.

Lo que sin duda constituye una transformación en la construcción de la subjetividad femenina, que va de la mano con la necesidad de dotar a las mujeres de una consciencia propia para la vida pública y privada que les permita ejercer sus derechos y responsabilidades, más no de una alienación y una falta de cultura de la diferencia sexual (Irigaray, 1994a:17). Para Irigaray es necesario que se reivindique el derecho de las mujeres a la subjetividad y a la libertad, pero esto va de la mano de la definición de unos derechos objetivos del género femenino. (Irigaray, 1994a:17) Y, ¿cuál es el camino para lograrlo?, Irigaray anunciará que es el “reconocimiento”, pues forma parte del sentido de la equidad.

3.2. El reconocimiento

El “reconocimiento” constituye un eje central en la propuesta *irigarayana* y en este es evidente la influencia hegeliana, lo cual ha generado varias críticas. Por ejemplo, Luisa Posada Kubissa piensa que la propuesta de Irigaray sobre la identidad femenina no es más que el mismo aparato formulado por el discurso patriarcal con ecos hegelianos; esta crítica para Posada puede evidenciarse cuando Irigaray afirma la necesidad de “*devenir espíritu o alma de este cuerpo que soy*” en el momento que propone que la mujer debe devenir en su cuerpo. Es cierto que Irigaray retoma el concepto de reconocimiento de Hegel, pero el sujeto del cual se habla en el discurso patriarcal no es el mismo del que habla la autora.

Ahora bien, ese lugar que asigna Irigaray al “reconocimiento” es fundamental para entender su premisa de la diferencia sexual y la construcción de su proyecto político, puesto que no puede haber subjetividad femenina en tanto que no exista un “reconocimiento” del otro, en este caso de la otra, en tanto que mujer.

Irigaray estudió de cerca la teoría de Hegel y en ella encontró que “el negativo puede ser acceso al otro de la diferencia sexual y que se convierte en felicidad sin por ello anularse” (Irigaray, 1994a:17). Así la filósofa belga podría aceptar el negativo de Hegel como vehículo para su teoría, pero no un negativo visto como el dominio de la conciencia masculina sobre la naturaleza y el género humano, sino como la aceptación de los límites del género y reconocimiento de la irreductibilidad del otro. La concepción del negativo en Hegel sustenta su trabajo sobre el “reconocimiento” y el amor entre mujeres y hombres, lo que permite una cultura de la dimensión sexuada que es lo que más le interesa a Irigaray, pues en ella ve la posibilidad de abrir una nueva época en el devenir humano en la que volvamos a ser seres encarnados y no fabricados (Irigaray, 1994a:31). Lo negativo está presente en la diferencia sexual, pero en tanto límite debido al respeto de la realidad constitutiva del sujeto. Hacer de la diferencia de los sexos el motor del devenir de la dialéctica, es también poder renunciar a la muerte como el amo soberano para preocuparse finalmente por el crecimiento de la vida natural, espiritual, individual y colectiva.

Para ella también es necesario pensar en una felicidad que debe ser construida aquí y ahora, como una dimensión carnal, sensible y espiritual del amor entre mujer (es) y hombre

(s). Así esta felicidad construida permitiría liberar la subjetividad humana de la ignorancia, de la opresión, de la incultura que pesa sobre esta dimensión esencial de la existencia y que consiste en el no reconocimiento de la diferencia sexual. En ese sentido, para ella no sería posible hablar de una igualdad entre los géneros, porque la igualdad va en contra de la encarnación de la felicidad, y neutraliza la dimensión del negativo que abre acceso al “reconocimiento” entre los géneros.

La operación que Hegel designa como “reconocimiento” es un medio para volver a poner al hombre frente a la mujer. El “reconocimiento” es el gesto que podría permitir la superación del dominio jerárquico entre los géneros, que podría restituir su dignidad e identidad respectivas a la mujer y al hombre y que debería facilitarles relaciones cultivadas, espirituales y no solamente naturales, relaciones basadas en una norma de indirección o de intransitividad.

En *Amo a ti*, plantea que para lograr el reconocimiento entre hombres y mujeres es necesario que se den ciertas condiciones. La primera de ellas es la irreductibilidad, que consiste en comprender que el otro no puede ser sometido o reducido por nadie, así como que son insustituibles el uno al otro. La segunda es la trascendencia, que implica pensar al otro en primera instancia no solo como un ente sino también como un ser inaccesible, donde lo imprescindible es aceptar que “yo nunca seré tú, ni en cuerpo ni en pensamiento” (1994a:150).

Las formas del “reconocimiento” implican el respeto del otro como diferente de mí, donde es posible ir hacia aquello que me permite devenir, pero que al mismo tiempo me permite seguir siendo yo mismo. Así, el otro de la diferencia sexual, es a quien es posible dirigirse como hacia una trascendencia, pero en la cual se acepta que ni el yo ni el otro son el todo o el absoluto. No existe una jerarquización ni una irreductibilidad. De esta manera, Irigaray piensa que la dialéctica del amo-esclavo de Hegel puede ser superada. Para evitar esas relaciones de dominación y sustitución es necesario el reconocimiento del otro como un ser sexuado. Reconocer al otro significa reconocer quién es el otro, su existencia y su devenir, pero también es una apertura a aceptar que el otro encierra un misterio que no me pertenece, pero que puedo escuchar y con la cual también puedo entrar en diálogo. Precisamente, el

respeto a la diferencia es la superación de la inmediatez natural, lo cual permite el reconocimiento.

3.3. Devenir mujer, devenir hombre

En el apartado “El amor entre nosotros” de “*Amo a ti*” Luce Irigaray plantea que Hegel ha sido el único filósofo que ha hablado del amor como trabajo. Para Hegel el amor es lo que existe en el interior de una cultura de tipo patriarcal, en donde hombre y mujer son opuestos más no diferentes. Así en el trabajo del amor, hombre y mujer se hallan en oposición. En ese modelo no existiría una identidad sexuada para el ciudadano sino sólo al interior de la familia. Lo cual es similar a lo que ocurre actualmente, donde no existen derechos diferenciados. (Irigaray, 1994a:37)

En la concepción hegeliana, el amor no sería posible por parte de la mujer, al ser un trabajo del universal. A partir de esta afirmación, el amor de la mujer es concebido como un deber familiar y civil, donde ella debe someterse al amor y a la reproducción. En otras palabras, la mujer debe ser sacrificada y sacrificarse para cumplir con esta tarea; ella es un cuerpo no-cuerpo desencarnado que ha tenido un borramiento de ella misma, en función de la familia como tarea civil. Lo universal de la mujer se reduce a un trabajo práctico incluido en el horizonte de lo universal delimitado por el hombre. Al mismo tiempo la división de las tareas en el hogar doméstico y en la ciudad no podría perpetuarse sin privar a la mujer de todo tipo de relación en el amor y de la singularidad necesaria en su relación con lo universal. Por lo tanto, el amor para la mujer es visto desde esa óptica como un deber mas no como un derecho.

Pero para la autora no en todos los tiempos ha sido así, sino que es un rasgo característico de las culturas occidentales. Por eso menciona que, en otras culturas, como las orientales, el cuerpo es cultivado como cuerpo; no desde una óptica de lo deportivo-competencia, muscular-agresivo, sino desde la espiritualidad y la carnalidad al mismo tiempo, en las cuales educan al cuerpo a renacer, a darse un nacimiento propio, carnal y espiritual. Así ya no sería concebido solamente como el cuerpo engendrado por los padres y que nos fue entregado por ellos, sino un como cuerpo que “yo” vuelvo a darme (Irigaray, 1994a:43). De esto se deriva que la inmortalidad es adquirida por cada uno en el respeto a la

vida y su espiritualización, puesto que lo universal en Irigaray consistiría en el desarrollo de la vida y no la sumisión a la muerte, como en Hegel.

Con estos antecedentes para Irigaray es imprescindible que el hogar (familia o pareja) sea un sitio de lo singular y lo universal para cada sexo e igualmente la vida del ciudadano, de tal manera que se pueda salir del sacrificio de la identidad sexuada. Es necesaria la evolución-revolución de las relaciones entre el hombre y la mujer, al igual que la relación entre madre e hijas de la que se habló en el apartado anterior. El amor implica una transición de lo singular a lo universal, en que hombres y mujeres no son sustituibles, y en la que la tarea consiste en que cada uno pueda devenir. Para la autora la diferencia sexual es un universal viviente, no hay nada más visible que esto. Somos hombres y mujeres lo cual hace que el universal este dividido en dos.

Por lo tanto, plantea que cada mujer sea para ella misma una mujer en devenir, se convierta en un modelo para sí en cuanto que mujer y para el hombre que la necesita, como él la necesita a ella para garantizar el pasaje de la naturaleza a la cultura (Irigaray, 1994a:47). Así mismo, que cada hombre debe seguir siendo un hombre en devenir, para que él mismo realice esa tarea de ser ese hombre singular que es de nacimiento y un modelo de humanidad, corporal y espiritual a la vez. Desde ahí, debe volverse un hombre solo, crecer sin una mujer y sin oponerse a ella. Dentro de esta perspectiva el deseo sexuado no debe tener como finalidad la familia, ni el Estado ni la religión, pues se pervierte la verdad y el espíritu de la comunidad. El deseo sexual requiere de una realización apropiada a su materia, a su naturaleza. Esta posee su sitio propio en el cuerpo y en la pareja que el hombre forma con el otro: con la mujer. (Irigaray, 1994a:49) Si ambos, hombres y mujeres, son seres sexuados y en devenir fieles a su género ya ninguno es ni amo ni esclavo, sólo son seres sexuados cuya tarea consistiría en pasar de la naturaleza a la cultura además, en una sociedad que ya no tiene amo ni esclavos, la diferencia sexual es el motor más potente de la dialéctica.

Así pues, para Irigaray, la otra labor que hace falta hacer es la Historia como salvación de la humanidad, en tanto que formada por hombres y mujeres. Las mujeres tienen una historia individual y colectiva diferente a la de los hombres, que debe interpretarse y construirse para que el sujeto sea respetuoso de las diferencias y en particular, de la diferencia sexual. Hombres y mujeres tienen una relación diferente con la genealogía, con la forma

como experimentan lo sensible y construyen lo espiritual, esto debido a que la morfología corporal de lo femenino y de lo masculino no son las mismas. Antes que nada, hombres y mujeres deben construir un modelo objetivo de identidad que les permita situarse en la relación entre ellos: “es necesario dotar a mujeres y hombres de una identidad real, natural y espiritual que les permita dar un paso en la pura naturaleza (reproducción), el otro en una cultura abstracta, para hacer nosotros” (Irigaray, 1994a:74). Esta idea fundamental en la teoría *irigariana* implica que hay que devenir dos desde una autonomía que debe construirse. Esa autonomía enseña que no hay una subjetividad inmediata y que la voluntad no puede ser idéntica, igual o semejante a los otros, al tiempo que respeta su identidad propia.

Cuando el sujeto logra identificarse con su género equivale a entrar en el mundo de la mediación siempre y cuando se reconozca la existencia de otro género. Uno de los principios de la ética *irigariana* es respetar las reales diferencias, siendo la diferencia sexual su modelo más particular y universal a la vez. Así, cuando Freud afirmaba que la sexualidad masculina era la única capaz de libido, desconociendo el goce y el deseo de la mujer, surge la importancia de un cambio de la naturaleza en la constitución de la subjetividad y el reconocimiento del otro en cuanto otro, ya que precisamente lo que busca Irigaray es una alteridad de lo femenino que realmente pueda ser otro, no un complemento ni la inversa, etc. (Irigaray, 1994a:85)

Para concluir este apartado, se retoma el método que Irigaray utiliza para instalar un pensamiento de la diferencia sexual: el derrocamiento. Tradicionalmente en la filosofía un autor derroca a otro como algo exterior a uno. Sin embargo, su ejercicio consiste en derrocar a sí misma en cuanto otro perteneciente al género femenino, pero en oposición a una femineidad impuesta, es decir, lograr el en sí de su naturaleza femenina con el fin de definir la alteridad objetiva para ella en cuanto perteneciente al género femenino (Irigaray, 1994a: 98). Lo que busca con esto es bosquejar una espiritualidad a la manera femenina que le permitiera pensarse no como un todo sino como la mitad del mundo, cuestionarse los rasgos que le eran impuestos desde la cultura patriarcal, y en especial, pensar en un nuevo modelo de identidad femenina como una forma de resistencia y de construir otras formas de relaciones entre mujeres. Su búsqueda más que pretender definir qué es la mujer o cómo debe

ser, invita a la creación de una identidad genérica femenina diferente al horizonte donde el hombre es el modelo del género humano.

4. Conclusiones

“Es importante que conservemos nuestros cuerpos al mismo tiempo que los sacamos del silencio y la servidumbre. Históricamente, somos las guardianas de lo corporal; no debemos abandonar esta guardia, sino identificarla como nuestra, invitando a los hombres a no convertimos en "sus cuerpos", una salvaguarda de sus cuerpos". Irigaray, 1994b:41

Luce Irigaray afirma que la cuestión principal que debe pensarse en nuestro tiempo es la diferencia sexual²⁴ (Irigaray, 2010:35). En este trabajo que hemos venido desarrollando se aceptó la invitación de la filósofa y lingüista belga de cuestionar el orden establecido, a partir de la pregunta por el lugar que ocupa el cuerpo en su teoría y teniendo en cuenta dos planteamientos principales de su pensamiento. El primero, es la crítica que realiza al orden patriarcal establecido, ya que según la autora todo ha sido pensado y escrito en clave masculina, con una pretensión supuestamente universal o neutra. El segundo, es su apuesta por la construcción de una subjetividad autónoma. Históricamente, los discursos establecidos en función de los roles de género en la sociedad han girado en torno a una postura netamente masculina, que discretamente han invisibilizado el plano de lo femenino, limitando su accionar en diferentes ámbitos sociales diferentes al familiar. En este sentido, el hecho de interactuar en una sociedad establecida sobre la base de un discurso masculino, subyuga a las mujeres a relegar la subjetividad y el empoderamiento de su ser femenino para obrar y establecer su individualidad, directa o indirectamente, en función de ese otro ser denominado “masculino”.

Hemos mostrado como estos dos planteamientos encuentran relación con los tres apartados desarrollados en este trabajo, cuerpo-lenguaje, cuerpo-sexualidad y cuerpo-subjetividad, en tanto que no es posible construir una subjetividad autónoma sino se tiene en cuenta la discusión que se genera a partir de estas relaciones. En el primer apartado, Irigaray

²⁴ Véase Birulés, Fina & Fuster, Ángela Lorena (2010). Prólogo. En *Ética de la diferencia sexual*. (pp. 13-28) España: Ellago Ediciones. Boyer, Amalia (2004). “Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual” en *Revista de Filosofía de la Universidad del Norte Eidos* N° 2, pp. 90-103. Colombia. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/854/85400205.pdf>

se cuestiona sobre la incidencia del lenguaje en la construcción de la subjetividad femenina; para ella es necesario contar con un espacio propio mediante el cual se determine un rol social de lo femenino más significativo e independiente del discurso patriarcal porque la liberación sexual no puede llevarse a cabo sin cambios en las leyes lingüísticas relativas al género que contemplen y visibilicen las diferencias entre hombres y mujeres. El cuerpo femenino es un constructo teórico e histórico, por eso la forma en que es concebido en la sociedad patriarcal, y que se manifiesta a través del lenguaje, tiene repercusiones en la construcción de la subjetividad de las mujeres. Por tanto, el lenguaje situado desde una lógica patriarcal moldea un tipo de cuerpo ajeno a la identidad femenina. Lo que se pretende con la propuesta de Irigaray es que este giro lingüístico genere un cambio en la subjetividad de las mujeres y que permita la apertura de un espacio lícito y propicio para que su voz se oiga.

En el segundo apartado, en relación con la sexualidad de la mujer, ésta debe reencontrarse con su propio cuerpo, redescubriéndolo desde sí misma, no desde la alienación producida por los parámetros o normas de la sociedad patriarcal, que le dicen cómo debe ser y qué debe sentir. En este sentido, una sexualidad sesgada y ciega coarta la gestación del deseo y el placer femenino. No entender la dimensión sexual de las mujeres impide su relación consigo mismas y con otras mujeres, a la vez que las ubica en un lugar falsamente natural alejadas de su genealogía. Así las cosas, cómo podrían construir una subjetividad las mujeres si en el lenguaje y en la forma cómo se concibe su sexualidad ya no encuentran un lugar y su voz no es escuchada. Por el contrario, tiene un peso fuerte en esta reconstrucción de su sexualidad el reconocerse como parte de una genealogía de mujeres y reencontrarse con otras mujeres. La construcción de un reconocimiento histórico del linaje de cada mujer, le permitirá situarse como sujeto (femenino) autónomo e independiente, desde unas genealogías femeninas en las que prevalezcan relaciones de verticalidad, como el de madre-hija, y de horizontalidad, entre mujer-mujer, como, por ejemplo, la sororidad y los círculos de mujeres ancestrales en que se tejen la una a la otra, desde la ayuda, la cooperación y el respeto.

En la tercera relación, cuerpo-subjetividad, encontramos que uno de los aportes más importantes de Irigaray es precisamente la afirmación de la posibilidad de una subjetividad autónoma y de una experiencia corporal vivida por las mujeres, las cuales se podrían construir

concibiendo la relación entre hombres y mujeres más allá de la procreación. En este sentido, observa la autora, que es indispensable otorgar a las mujeres una identidad civil y unos derechos diferenciados. En la lógica de construir una subjetividad autónoma, también es necesario reconocer al otro-otra desde la alteridad, la irreductibilidad y la aceptación de que el otro es diferente de mí.

Siguiendo la línea de pensamiento en la cual se inscribe Irigaray, hay cuestiones que aún no han sido tratadas y a las cuales la filosofía de la diferencia sexual puede aportar alternativas en esa construcción de la subjetividad, por eso Irigaray decía que era necesario poner todo “patas arriba”. Por ejemplo, hace falta examinar cuestiones relacionadas con el objeto de la sexualidad, la sexuación del discurso y de lo especular en la historia. Siguiendo su método de mirar a través del espejo la morfología simbólica del cuerpo femenino, puede comprobarse que se sigue manteniendo una injusticia con respecto a la diferencia sexual. Por ello su análisis es una forma de acercarse críticamente a la filosofía y al orden social que lo respalda, el cual aún se encuentra vigente en un mundo que sigue nombrándose *en y desde* lo masculino.

Mientras que la mayoría de los discursos políticos y filosóficos en la actualidad afirman la necesidad de la igualdad entre hombres y mujeres, para Irigaray la lucha por la igualdad encierra una visión de relaciones basadas en la competencia agresiva. La lucha por la igualdad sigue manteniendo oculta la diferencia, pero la defensa de unos derechos sexuados que promueven el respeto por las diferencias, permite reconocer al otro por lo que es. Sin duda, el pensamiento de Irigaray es imprescindible para pensar la libertad femenina y es un referente clave para la discusión de los derechos de las mujeres.

Hay una urgencia de mi habla como cuerpo, como mujer y como filósofa, y es aceptar la diferencia sexual en mi cuerpo y en otros cuerpos, porque ello me permite reconocerme a mí misma y reconocer a los otros, no pidiendo que sean iguales a mí sino donde yo acepto que esos otros son irreductibles a mi pensamiento e inalcanzables, en el sentido de saber que no me pertenecen, que yo no soy su ama/dueña. Yo soy diferente en mí misma, cambiante, cíclica, dueña de mi cuerpo y de mi deseo, de mi locura. ¿Cómo puedo pretender definir el ser mujer o el ser hombre sin excluirlo ni tener un deseo de dominio discursivo sobre el otro?

Talvez aceptar la diferencia sexual como diferencia esencial nos abrirá el camino para reconocer el cuerpo como el lugar de construcción de nuevas formas de subjetividad.

La invitación de Irigaray permanece vigente para que la filosofía feminista siga haciendo una interrogación crítico-reflexiva del orden establecido y le dé voz al sujeto femenino. Tal vez si se asegura el surgimiento de una subjetividad femenina autónoma se pueda garantizar el reconocimiento de otras subjetividades y de otros cuerpos, donde el cuerpo de la mujer sea re-simbolizado y transformado como representación de su libertad y de su subjetividad. No se trata de establecer un tipo de cuerpo de mujer, sino de poder hablar de diferentes cuerpos de las mujeres. ¿Utopía? Tal vez. No es un proyecto acabado sino la invitación a seguir interrogando y cuestionando el discurso filosófico, “y si por suerte, tuviera usted la impresión de no haberlo entendido todo aún, tal vez entonces permanecería con sus oídos entreabiertos para lo que se toca tan de cerca que confunde su discreción” (Irigaray, 1982:88)

Bibliografía

- Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer (2012). “*Lineamientos de la política pública nacional de equidad de género para las mujeres*”. Recuperado de: <http://www.equidadmujer.gov.co/Documents/Lineamientos-politica-publica-equidad-de-genero.pdf>
- Birulés, Fina & Fuster, Ángela Lorena (2010). Prólogo. En *Ética de la diferencia sexual*. (pp. 13-28) España: Ellago Ediciones.
- Bonoris, Bruno Javier (2016). La invención lacaniana del concepto de goce en *Revista del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia Affectio Societatis* Vol. 13, N.º 25, julio-diciembre. Colombia. Recuperado de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>
- Bouque, Susan C. [et al.] (1997). “*El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*”. México: UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Boyer, Amalia (2004). “*Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual*” en *Revista de Filosofía de la Universidad del Norte Eidos* N° 2, p. 90-103. Colombia. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/854/85400205.pdf>
- Burque, Carolyn (1980). *Introduction to Luce Irigaray's "When Our Lips Speak Together"*. Publicado por: The University of Chicago Press. *Signs* Vol. 6, No. 1, Women: Sex and Sexuality, Part. 2. Autumn, P: 66-68. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3173965>
- Freud S, (1968). Conferencia 33: La feminidad, en *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Biblioteca Nueva. Recuperado de: <http://psicopsi.com/Obras-Freud-33-conferencia-La-feminidad>
- Irigaray, Luce (1982). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltés.
- Irigaray, Luce (1994a). *Amo a ti, Bosquejo de la felicidad de la historia*, Barcelona: Icaria Editorial.
- Irigaray, Luce (1994b). *El cuerpo a cuerpo con la madre*, en *Debate Feminista*, Año 5, Vol. 10. Septiembre de 1994. pp. 32-44. Recuperado de: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/elcuer1193.pdf>
- Irigaray, Luce (1992) *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.

- Irigaray, Luce (1998) *Ser dos*. Buenos Aires: Paidós.
- Irigaray, Luce (1999) *De Speculum a Entre Oriente y Occidente*. Luce Irigaray, 25 años de filosofía feminista de la diferencia. Entrevista de Juan de Ávila. Triple Jornada, La Jornada, 2 de agosto de 1999. Recuperado de:
<http://www.jornada.unam.mx/1999/08/02/irigaray.htm>
- Irigaray, Luce (2007) *Especulo de la otra mujer*. Madrid: Ediciones Akal.
- Irigaray, Luce (2010) *Ética de la diferencia sexual*. España: Ellago Ediciones.
- López J., Mercedes (2010). “*Una simbología otra del cuerpo de la mujer: la apertura al otro*”. Universidad de La laguna, España. Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad. pp. 333-341. Recuperado de:
http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_2/23_Merc_Lopez_Jorge.pdf
- Lores Torres, Milagros (2011) “*Espeularización e imaginario en Speculum: psicoanálisis y representación de la diferencia en la tradición teórica (masculina)*”. Investigación y género, logros y retos: III Congreso Universitario Nacional Investigación y Género, [libro de actas]. Facultad de Ciencias del Trabajo de la Universidad de Sevilla, 16 y 17 de junio de 2011. (Coord.) Isabel Vázquez Bermúdez; (Com. cient.) Consuelo Flecha García...[et al.]. pp. 1102-1116 Recuperado de:
<https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/39604>
- Posada K., Luisa (2006). “*Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray*”. Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica Vol. 39 pp. 181-201. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de:
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/ASEM0606110181A/15734>
- Posada K., Luisa (2006b). “*De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual*”. Araucaria. Año 8, Nº 16 Segundo semestre. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de:
<https://ojs.publius.us.es/ojs/index.php/araucaria/article/view/1130/1026>