



Repensar el *Omphalos*.

Identidad, ontología y diferencia sexual desde Freud, Derrida e Irigaray

Presentado por: Nasli Aguiar Mejía

Trabajo presentado como requisito para optar por el título de Magíster en Filosofía

Dirigido por: Amalia Boyer Hernández. PhD.

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Universidad del Rosario

Bogotá - Colombia

2025

A todas las mujeres que luchan y luchamos por no sucumbir ante un sistema que aparentemente nos da voz pero que aun así nos deja relegadas y en una ubicación de subalternas.

Tabla de contenido

Introducción	4
1. El <i>omphalos</i> en la historia, del pensamiento griego al psicoanálisis: origen, simbología y transformaciones	9
1.1 El origen del <i>Omphalos</i> : mitología griega y filosofía antigua.	9
1.2 Transición del <i>omphalos</i> : necesidad de la tragedia griega proyectada hacia un sentido simbólico e instaurada en el escenario del psicoanálisis.....	16
1.3 El <i>Omphalos</i> y su relación constitutiva con el nacimiento; conexión con la figura de madre.	22
2. El <i>omphalos</i> desde la teoría de la identidad en Freud: psicoanálisis y construcción del sujeto.....	28
2.1 <i>Omphalos</i> como metáfora del inconsciente.....	28
2.2 Universalismo y binarismo sexual en Freud.....	35
2.3 Complejo de Edipo e identidad del sujeto	43
3. Ontología diferencial y paradoja: el <i>omphalos</i> desde la deconstrucción de Derrida	47
3.1 Aporía del origen: el <i>omphalos</i> como centro descentrado y múltiple.	48
3.2 Entre lo abyecto y lo performativo: el <i>Omphalos</i> desde Kristeva y Butler	55
3.3 <i>Omphalos</i> como paradoja (presencia-ausencia) constitutiva del psicoanálisis ..	58
3.4. Derrida como interconexión entre Freud e Irigaray : transición a la ontología de la diferencia sexual	65
4. <i>Omphalos</i>, espejo y diferencia sexual: la crítica desde la teoría feminista de Luce Irigaray.....	74
4.1 El ombligo cortado: relecturas del <i>omphalos</i> desde el cuerpo materno	75
4.2 <i>Omphalos</i> y espejo: símbolos de multiplicidad y subjetividad femenina.....	84
4.3 Subjetividad no edípica: más allá del falo.	92
4.4 <i>Omphalos</i> como lugar de la diferencia sexual.....	102
5. Conclusiones.....	109
6. Referencias	115

Introducción

El presente trabajo de investigación surge de la necesidad de explorar las tensiones y resonancias entre distintas aproximaciones teóricas en torno al concepto del *omphalos* — término griego que hace referencia al "ombligo" y que, en un sentido metafórico y simbólico, ha sido interpretado como centro, origen fundante de la subjetividad y el saber.— Desde el psicoanálisis freudiano, el *omphalos* se ha constituido como metáfora del inconsciente y como eje estructurante de la identidad del sujeto, un punto de retorno que marca tanto el nacimiento del psiquismo como su relación con lo enigmático. Sin embargo, esta perspectiva reducida a la teoría de la identidad es analizada por Derrida, quien crítica esta idea desde una ontología de la diferencia, desestabilizando su supuesta firmeza y centro como lugar de origen. Así mismo, Luce Irigaray introduce una crítica a las narrativas universales y patriarcales a través de la teoría de la diferencia sexual, reflexionando sobre la existencia de la neutralidad de un centro que históricamente ha excluido lo femenino.

Así, las preguntas que orientan esta investigación son las siguientes: ¿Qué interpretaciones emergen de las distintas concepciones del *omphalos* y cómo se relacionan con la teoría de la identidad y de diferencia sexual? Más aún, ¿cómo aparece este símbolo en la intersección entre psicoanálisis, filosofía y feminismo? ¿Qué nuevas paradojas pueden surgir desde el análisis de sus significados? Para responder estas preguntas, la tesis se estructura en cuatro capítulos que buscan deconstruir y rearticular un pensamiento reflexivo alrededor del concepto de *omphalos* desde distintas perspectivas, mostrando su multiplicidad y capacidad para funcionar como mito fundacional, pero también como espacio de ruptura.

En el primer capítulo realizo un recorrido genealógico del *omphalos* rastreando su *origen* en la historia y la mitología griega, donde funciona como centro sagrado, vinculado

al oráculo de Delfos y a la narrativa del "ombligo del mundo". En la antigua Grecia, el *omphalos* era percibido físicamente como la piedra sagrada que marcaba el lugar donde, según el mito, Zeus había soltado dos águilas desde los extremos de la tierra para encontrar su centro. Este símbolo lograba establecer una geografía mítica y a su vez también funcionaba como eje de comunicación entre lo divino y lo humano, siendo éste el sitio donde Apolo pronunciaba sus profecías.

Sin embargo, más allá de su función religiosa, se reconoce que el *omphalos* adquiere una dimensión trágica cuando se lo analiza a través de figuras como Edipo, cuyo destino está marcado por el enigma del origen. La tragedia griega, en particular Edipo Rey funciona como un puente entre el mito y el psicoanálisis, pues es allí donde Freud establece este relato como punto de partida para teorizar sobre el complejo que lleva su nombre, donde la pregunta por el origen -¿de dónde vengo?- se vuelve constitutiva del sujeto. Así, el *omphalos* deja de ser solo un objeto físico y pasa a convertirse en una metáfora del inconsciente: un lugar inaccesible pero determinante, un "ombligo del sueño" que señala lo irrepresentable y en algún punto lo inaccesible del deseo. Este primer capítulo constituye un análisis de los fundamentos históricos y simbólicos del concepto y también prepara el terreno para su transición hacia el psicoanálisis, mostrando cómo un símbolo ancestral puede ser resignificado en el marco de una teoría sobre la constitución de la identidad tal como es conocida desde la teoría freudiana.

En el segundo capítulo, profundizo en la teoría freudiana de la identidad, analizando la manera en cómo el *omphalos* se construye como metáfora del inconsciente y se articula con la construcción de la identidad sexual. En la obra de Freud, el ombligo remite a lo reprimido y también a lo inaccesible del deseo, funcionando como un núcleo enigmático que

estructura la subjetividad. En *La interpretación de los sueños*, Freud lo define como aquel punto en el que el relato onírico deviene indescifrable: un "hueco" en la trama significativa que resiste toda hermenéutica totalizante, un límite irreductible del sentido. Pero más allá de su función en la teoría del sueño, el *omphalos* también puede leerse en relación con la sexualidad infantil y la pregunta por el origen. La curiosidad del niño por el ombligo —¿por qué existe? ¿qué lo conecta?— expresa una inquietud más profunda sobre el nacimiento y la diferencia sexual. Sin embargo, Freud insiste en que la sexualidad humana está marcada por una falta de respuesta definitiva, una ambigüedad que el *omphalos* materializa: es cicatriz y testimonio de un corte, pero también marca de un vínculo perdido.

En el tercer capítulo propongo una ruptura con la idea de un único origen, desplazando el *omphalos* desde su significación física y unívoca hacia una ontología diferencial. A través de Derrida, construyo una crítica a la supuesta fijeza como centro y origen único, mostrándolo como un concepto que se pliega y despliega en la cadena de significantes. Para Derrida, no hay un "origen puro" porque debemos referirnos a las huellas, diferencias y suplementos que surgen desde los conceptos. Dicho esto, el *omphalos* ya no puede ser el punto fijo y sin movimiento de la psique, dado que se construye como un nodo en una red de significados en constante desplazamiento. Así, esta aproximación sirve como puente hacia la crítica propuesta por Irigaray, quien cuestiona la universalidad del origen desde la diferencia sexual. Para ella, el psicoanálisis freudiano y gran parte de la filosofía occidental han construido narrativas que invisibilizan lo femenino, reduciéndolo a una falta o carencia en lugar de reconocerlo como una diferencia radical. El *omphalos*, en este sentido, ya no puede ser solo una metáfora del inconsciente masculino porque su complejidad debe ser repensada desde lo femenino como un espacio de apertura, posibilidad y multiplicidad.

Finalmente, en el cuarto capítulo propongo una nueva lectura del *omphalos* desde la teoría crítica feminista, en particular a partir del pensamiento de Irigaray, con el fin de profundizar en sus implicaciones como figura conceptual capaz de interrumpir las lógicas fálicas que han dominado la constitución del sujeto, el lenguaje y la organización simbólica de la diferencia sexual. Del primer al tercer capítulo analizo el *omphalos* como objeto simbólico dentro del campo mitológico, psicoanalítico y metafísico, y en el cuarto capítulo me desplaza hacia un plano de la ontología diferencial en el que el *omphalos* adquiere un valor subversivo respecto al imaginario patriarcal que lo quiso como centro jerárquico o como huella de un origen sagrado.

A lo largo de la tradición occidental, el orden simbólico ha sido estructurado a partir de una matriz fálica que impone una representación unívoca del deseo, del lenguaje y de la subjetividad. Desde Freud hasta Lacan, la feminidad ha sido pensada como el resultado de una falta, como un vacío dentro del campo del significante y no como una posición afirmativa desde la cual pudiera desplegarse una subjetividad propia. En este contexto, el *omphalos* aparece como una figura residual, o incluso silenciada, precisamente porque introduce una topología que resiste al modelo fálico de organización del sentido.

Sin embargo, es necesario recuperar el *omphalos* como sentido de la interdependencia ontológica de la relación originaria con el cuerpo materno y de la posibilidad de pensar una subjetividad encarnada en lugar de construirla únicamente desde lo simbólico o lo representativo. El punto de cierre es una premisa fundamental: que la omisión del *omphalos* en el pensamiento clásico del sujeto no es casual y se relaciona con un tema funcional aunado a un sistema que ha borrado sistemáticamente las huellas de la alteridad femenina. Tal olvido tiene consecuencias significativas ya que impide la construcción de espacios donde lo

femenino pueda desplegarse como sujeto y no como objeto de intercambio, apropiación o silencio. El *omphalos*, en cambio, guarda la potencia de reabrir ese lugar como memoria corporal de una relación constitutiva que no ha sido debidamente elaborada.

Finalmente, a partir de las posibilidades de repensar el lenguaje, el deseo y la comunidad desde esta topología alternativa se construye un recorrido alrededor de las siguientes preguntas: ¿Qué sucede cuando se reconoce que todos llevamos un ombligo, que ninguna subjetividad puede construirse sin la marca de un origen compartido? ¿Cómo se transforma la noción de autonomía si se acepta que el cuerpo habla desde su apertura, desde sus pliegues y cicatrices, y no únicamente desde el logos? Estos interrogantes atraviesan el recorrido teórico que aquí se despliega y encuentran en el *omphalos* no una respuesta definitiva, pero sí una figura fecunda para imaginar una diferencia sexual no subordinada, una subjetividad femenina no capturada por la falta, y un horizonte ético en el que el vínculo con el otro sea constitutivo, y no secundario, de toda existencia humana.

Con todo esto, busco construir una cartografía de las interpretaciones del *omphalos*, y también interrogar sus implicaciones en la filosofía, el psicoanálisis y el feminismo. Al construir un recorrido desde las lecturas de Freud, Derrida e Irigaray, pongo en evidencia cómo un mismo símbolo puede ser tanto un dispositivo de consolidación identitaria y a su vez un sitio de resistencia y transformación. El *omphalos*, se propone radicalmente como dispersión, fisura y posibilidad de reescritura desde la filosofía y el psicoanálisis.

1. El *omphalos* en la historia, del pensamiento griego al psicoanálisis: origen, simbología y transformaciones

1.1 El origen del *Omphalos*: mitología griega y filosofía antigua.

En los inicios de las primeras grandes civilizaciones se ha recurrido a múltiples símbolos que dan lugar a la conexión entre lo humano con lo divino y lo terrenal con lo celestial. Así es como la noción del *omphalos* comenzó a ocupar un lugar importante y de interés en estas representaciones a través de la historia. La palabra griega ὀμφαλός, significa literalmente ombligo y se utilizaba comúnmente como un punto de referencia fundamental y fundacional sobre las explicaciones del origen y formación del cosmos. Por lo tanto, vale la pena identificar en qué fuentes concretas se hace alusión a este concepto como explicación del origen y centro del universo. En primera medida se describe el origen del *omphalos* desde los planteamientos de Pausanias, Platón y Heródoto como momento del surgimiento del *omphalos* en la mitología y el pensamiento clásico de Grecia.

En ese sentido, pensadores como Pausanias¹, en su libro de viajes, *Descripción de Grecia* sostuvo que: “Lo que los delfios llaman el Ónfalo está hecho de mármol blanco y dicen los delfios que es el centro de la tierra, y Píndaro en uno de sus cantos dice la misma cosa” (2008, p.394). De este modo, inicialmente se hace alusión al concepto como algo físico y que tiene un lugar de ubicación concreto en la tierra. En las creencias griegas, el *omphalos* se veía como el lugar donde los dioses —especialmente Zeus— determinaron el centro del mundo, lo que convirtió a Delfos en un sitio sagrado gracias a su necesidad de identificar un punto de origen y un centro unificado desde el cual emergió todo el cosmos; este centro no solo se percibía como algo geográfico, sino que también contaba con una dimensión

¹ Geógrafo e historiador de la época clásica.

espiritual y cósmica porque conectaba a los seres humanos con el universo y con los dioses. Delfos, al ser considerado el lugar donde se hallaba este *omphalos*, se constituyó como un centro simbólico de la civilización griega, un espacio en donde se recibía una sabiduría divina a través del oráculo. El *omphalos*, más allá del sentido físico como centro del universo, encarnaba también para los griegos un punto de encuentro entre el mundo humano y el divino, en donde se revelaba el misterio del origen del cosmos y la estructura misma del universo.

Según todas las fuentes, el famoso ónfalo, el verdadero, estaba en el interior del templo. Había, sin embargo, copias de mármol, una de las cuales vio Pausanias delante del templo. La red de bandas de lana que recubría el ónfalo estaba representada en relieve recubriendo la piedra. En el original los nudos estaban adornados de piedras preciosas en forma de cabeza de Gorgona y con dos águilas en la parte superior. El ónfalo simbolizaba el centro de la tierra, donde se encontraban las dos águilas dejadas por Zeus en ambos extremos del universo. Por eso Delfos era el ombligo del mundo. (Pausanias, p.388)

La mitología griega, al asociar el *omphalos* con el lugar en donde las águilas de Zeus se encontraron tras recorrer los extremos del mundo, ponía en evidencia una estructura en la que el espacio y el tiempo confluyeron en un centro. Este *omphalos* se manifestaba también como el deseo humano de comprender su lugar en el universo al determinar un punto fijo. Así, los griegos lograron transformar lo caótico en un cosmos ordenado y cohesionado, creando un vínculo entre el mundo terrenal y las fuerzas superiores. En este sentido, la perspectiva del *omphalos* como una representación simbólica, se conecta directamente con la idea de que la cultura y la religión griega estaban centradas en una idea de un equilibrio

cósmico y divino, en la que todos los elementos del mundo natural y divino tenían una función y un lugar específico. Así, el *omphalos* se comprende como una representación de centralidad, tanto en el plano geográfico como en el espiritual, que pone de manifiesto el intento humano de encontrar un sentido del origen y de pertenencia en el cosmos.

Ahora, conectando las ideas anteriores de la mitología griega con el pensamiento clásico de la época, valdría la pena ubicar dos diálogos de Platón correspondientes a las cuestiones del cosmos y el origen del universo: *Timeo* y *Fedro*. Estos diálogos complementan la representación del *omphalos* como centro cósmico y punto de conexión entre lo humano y lo divino. En el primer dialogo es posible encontrar la conexión directamente con la entidad o deidad filosófica conocida como el *demiurgo* que tiene la capacidad de ordenar el cosmos luego de la existencia del caos — manteniendo una conexión con la explicación del origen desde la Teogonía de Hesíodo — haciéndolo de manera racional, armoniosa y proporcional.

En cuanto a sus relaciones, sus números, sus movimientos y sus demás propiedades, Dios, por todos los medios a que se prestó la necesidad, convencida por la inteligencia, arregló y ordenó todas estas cosas con una perfecta exactitud, haciendo que reinaran por todas partes la proporción y la armonía (Platón, 1872, p.205).

La creación del cosmos se da como un acto racional en el cual el Demiurgo, el dios arquitecto, organiza el caos preexistente mediante el uso de la inteligencia y la necesidad. Este proceso no es arbitrario o aleatorio; porque, el Demiurgo convence a la necesidad —una fuerza primordial que opera de manera desordenada— para que se someta a la razón. De este modo, la necesidad se transforma en algo ordenado, donde reinan la proporción y la armonía. Desde Platón, esta estructura armoniosa se ve como el ideal filosófico de que el cosmos es una obra de arte perfecta, en donde todos los elementos están relacionados entre sí de manera

precisa y equilibrada. Sin embargo, —considerando que Platón no hace referencia alguna directa al concepto de *omphalos*— ¿Cómo es posible comprender el *omphalos*, en tanto punto de conexión entre lo humano y lo divino, a la luz de la visión platónica? Pues, tanto el *Timeo* como el relato de Pausanias en la *Descripción de Grecia* muestran la necesidad de una centralidad que trasciende lo meramente físico. En el *Timeo*, vemos que Platón presenta al Demiurgo como una figura divina que, utilizando la razón y la inteligencia, da forma al cosmos a partir del caos primordial. Este acto de creación no es arbitrario porque se basa en la búsqueda de proporción y armonía, ya que los elementos del universo se ubican en relación con otros de manera que se crea un todo coherente. Entonces, la centralidad se entiende en este contexto como un principio organizador que revela un propósito cósmico, es decir, que el universo no solo existe, sino que tiene un significado intrínseco que conecta lo humano con lo divino.

Sin embargo, el *omphalos* que describe Pausanias a través de Píndaro también es un símbolo lleno de complejidad, a pesar de que representa la unidad del origen y del orden cósmico; es en sí mismo mucho más que una simple ubicación física: actúa como un punto de conexión entre el mundo humano y lo divino. Situando a Delfos como el "ombbligo del mundo", se constituye así una noción de centralidad en el *omphalos* como un sentido de pertenencia universal y, al mismo tiempo, lo eleva a un plano sagrado, donde el tiempo y el espacio parecen entrelazarse para revelar verdades trascendentes sobre el origen y el orden del cosmos. Por lo tanto, y siguiendo con las ideas de Pausanias y Píndaro, — y en cierto sentido Platón — no es solo una piedra, también es un puente en donde convergen las fuerzas divinas y humanas. En este sentido, los griegos veían en Delfos un lugar donde hallar pertenencia y comprender su propio lugar dentro de la complejidad misma del cosmos, por

esto, retornar al *omphalos* era entonces, una forma de buscar claridad y propósito, enraizando su experiencia humana en algo eterno y mayor que ellos mismos.

Ahora, pasando al diálogo de *Fedro* aparece la noción del alma en relación con el conocimiento y la divinidad, lo cual se presenta entonces como un fundamento más trascendental y no solo físico o material que implica el recuerdo del origen divino del alma.²

Tradicionalmente, el *Fedro* es conocido como el dialogo en el que se describe la inmortalidad del alma y el proceso de anamnesis desde la racionalidad. Antes de encarnarse, el alma contempla las ideas en el mundo divino, las almas puras, en su estado preexistente, tienen la oportunidad de contemplar las verdades eternas y, al encarnarse, retienen un recuerdo borroso de este conocimiento, el cual pueden recuperar mediante el proceso de anamnesis o recuerdo -punto que nos será de utilidad para conectar el concepto de *omphalos*-. En el dialogo platónico podemos ver que el alma también busca reconectar con su origen divino a través de la rememoración de las verdades eternas.

En efecto, el hombre debe comprender lo general; es decir, elevarse de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad racional. Esta facultad no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto, cuando seguía al alma divina en sus evoluciones; cuando, echando una mirada desdeñosa sobre lo que nosotros llamamos seres, se elevaba a la contemplación del verdadero Ser. (Platón, 1871, p. 296).

Con esto podemos ver que la anamnesis o el recuerdo, así como el *omphalos*, representan una búsqueda de centralidad y origen de nuestro lugar en el cosmos. El proceso mediante el cual se eleva el alma desde la multiplicidad sensorial hacia la unidad racional se

² Esta explicación se profundizará más adelante desde Derrida como la determinación de la paradoja misma del psicoanálisis en donde siempre se regresa al punto de origen primigenio con el mundo.

da por la misma dinámica que el *omphalos* encarna: la aspiración de un retorno a un centro cósmico o espiritual donde se encuentran la verdad y el orden universal. ¿Cómo estos dos conceptos de *omphalos* y anamnesis, revelan un deseo común de encontrar un centro de verdad y pertenencia en la estructura del cosmos? En el *omphalos*, los griegos ubicaron el ombligo del mundo como un epicentro ontológico. Platón, en el *Fedro*, asimiló al conocimiento divino el punto de origen al cual el alma humana aspira retornar. Así se aborda desde una perspectiva epistemológica como un saber que trasciende el mundo material. Lo interesante de ambas visiones radica en que expresan una aspiración humana profunda: la de encontrar un propósito que unifique el ser con el principio eterno, alcanzando así una verdad que no solo es intelectual sino también espiritual y existencial.

Ahora, para dar continuidad a la comprensión de la centralidad del concepto de *omphalos* griego, es importante ubicar en la historia el relato de Heródoto sobre la Segunda Guerra Médica; esta narrativa se encuentra en el texto de *Historia*, específicamente en el libro VIII *Urania* capítulo 36 — escritas aproximadamente entre los años 450 a.C. y 420 a.C —. En este pasaje, Heródoto cuenta cómo, ante la inminente amenaza de la invasión persa, los griegos buscaban guía y protección divina en el oráculo de Delfos. Este templo, uno de los santuarios más sagrados de Grecia y hogar del oráculo de Apolo, se convirtió en el centro espiritual al que los griegos recurrían para enfrentar el conflicto y encontrar apoyo en tiempos de crisis (p.69). Como los griegos creían que los mensajes divinos estaban proporcionados por la Pitia (la sacerdotisa de Apolo), estos eran fundamentales para su estrategia militar y supervivencia cultural. El *omphalos*, como parte del templo de Delfos, representaba un espacio donde los mortales podían acceder a la sabiduría divina —similar a la narrativa de Pausanias —. Al introducir el *omphalos* en este contexto, la misma narración de Heródoto ofrece una visión de importancia a este símbolo como representación de orientación y

cohesión, así como un punto de origen y regreso en los cuales, en tiempos de crisis, ofrecía sentido, guía y pertenencia a los griegos, quienes lo veían como un vínculo tangible, pero transcendental en conexión con la voluntad y la sabiduría divina.

Se trata del *manteíon*, el lugar en el que la divinidad dictaba a la Pitia sus vaticinios, donde se alzaba la imagen áurea de Apolo, el trípode en el que tomaba asiento la Pitia y el omphalós, la piedra sagrada donde se habían posado dos águilas enviadas por Zeus para señalar el centro de la Tierra (por eso Delfos era el «ombligo» del mundo), el único objeto que se ha conservado hasta nuestros días (Heródoto, 1989, p.69).

Hasta este punto hemos señalado tres versiones convergentes en el pensamiento griego sobre la noción de *omphalos*, en las cuales podemos destacar de manera general la visión de centralidad, unidad, origen y conexión simbólica con los dioses como característica principal. Sin embargo, esta perspectiva de centralidad cósmica obedece meramente a una lógica de descripción e interpretación. Como veremos a continuación, en la visión psicoanalítica-filosófica que proponen Derrida e Irigaray, la centralidad del *omphalos* debe ser repensada, no como una unidad totalizadora, sino como un espacio de multiplicidad y diferencia, especialmente en la construcción de la subjetividad femenina.

Con esto, es necesario comprender concretamente el sentido en el que la teoría tradicional del psicoanálisis introduce de manera implícita el concepto de *omphalos* como una categoría que, aunque no tematizada de forma directa, queda asociada a la construcción de la identidad sexual y a la organización simbólica de las diferencias entre los sexos. El cuerpo materno, y en particular el cordón umbilical y su posterior corte, aparecen como elementos silenciosos pero fundamentales en el desarrollo de la teoría freudiana sobre el complejo de Edipo, la castración y la inscripción del sujeto en la ley del padre. El *omphalos*,

en este contexto, aparece como una figura ausente, desplazada del centro del pensamiento, cuya exclusión no es accidental, dado que su presencia amenazaría con desestabilizar el eje fálico que articula el deseo, el lenguaje y la constitución del sujeto.

1.2 Transición del *omphalos*: necesidad de la tragedia griega proyectada hacia un sentido simbólico e instaurada en el escenario del psicoanálisis.

Desde la perspectiva tradicional del psicoanálisis resulta necesario remitirse a los argumentos fundamentales que constituyen la teoría sexual y la teoría de la identidad en los planteamientos de Freud. No es suficiente realizar un acercamiento desde una visión de la mitología y algunos apartados de la historia griega con el fin de comprender la complejidad interpretativa del concepto de *omphalos*. Así, podemos observar una transición hacia la tragedia griega como un elemento narrativo y simbólico que articula tensiones humanas fundamentales como: destino, identidad y conflicto. La tragedia griega tiene la capacidad de dramatizar los dilemas de la existencia humana. En ella encontramos un escenario en donde el *omphalos* se transforma de un objeto simbólico reducido a la conexión divina y pasa a ser un símbolo de las fuerzas inconscientes que Freud problematiza y profundiza en su teoría psicoanalítica.

La conexión innegable de la tragedia griega con los elementos de la psique humana como las pasiones, los conflictos internos y los dictados del destino, constituyen en sí mismos un terreno adecuado para las ideas fundamentales del desarrollo del psicoanálisis freudiano. Reisz³, lo describe como un espacio de confrontación interna que va más allá de la perspectiva azarosa del destino.

³ Esta referencia se encuentra en el artículo *El rol del mito y de la tragedia griega clásica en la historia del psicoanálisis: los "mitos" de Freud, de Klein y de Kohut*, publicado en la Revista Psicoanálisis N° 15, Lima.

La verdadera historia de Edipo, la del parricidio y el incesto que lo llevarán a arrancarse los ojos, es contada por Edipo sin la intención de contarla como en el psicoanálisis, algo muy profundo y aterrador que es parte de su propio ser se manifiesta desde un comienzo en su discurso sin que él sea capaz de reconocerlo ni, mucho menos, de aceptarlo. Sófocles nos confronta con la paradoja de que el más sabio de los hombres, el gran descifrador de enigmas, el que fue capaz de vencer con su ingenio a la esfinge, sea el último en descubrir eso que escapa al control de su raciocinio y que asoma intermitentemente en sus enunciados (2015, p.86).

Los deseos y conflictos reprimidos encuentran vías indirectas de expresión, ya sea en sueños, actos fallidos o síntomas neuróticos. Dicho esto, el lenguaje de la tragedia griega es vinculante y necesario para revelar lo reprimido; lo vemos cuando Sófocles expresa de alguna manera una paradoja esencial retomada más adelante por Freud: el hecho de que el inconsciente se expresa incluso en quienes se consideran más sabios o racionales. Edipo, por más racional y sereno que se muestre ante el pueblo griego no puede descifrar el enigma de su propia psique. Edipo es ciego de sí mismo y de su historia, esto se ve reflejado finalmente en el momento en que se arranca los ojos, revelando así una resistencia propia al conocimiento de sí mismo y a la confrontación con sus temores más profundos que él mismo quiso cambiar cuando tuvo su primer acercamiento al Oráculo.

El enfoque diferencial de la tragedia griega desde el concepto de *omphalos* radica principalmente en que ahora es un símbolo cargado de significado espiritual y cultural; funcionando como un eje de conexión entre lo humano y lo divino, logra trascender su espectro físico para convertirse en un emblema de revelación espiritual y un núcleo de acceso

a las verdades ocultas del devenir humano. Esto nos permite realizar una relectura de la obra de Sófocles de *Edipo Rey* que ha sido fundamental para Freud en su interpretación de la constitución del comportamiento humano. Este simbolismo no es pasivo, es decir, actúa como un catalizador que desata los grandes dilemas existenciales del psicoanálisis y de la tragedia griega.

En primera medida veamos cómo el oráculo de Delfos desde Sófocles es el epicentro de las revelaciones que configuran el destino de Edipo, pues es allí en donde Edipo comienza a desentrañar las capas de su identidad y de su origen, enfrentándose a las fuerzas invisibles que determinan su vida y que condicionarán su actuar. Con la respuesta perturbadora del Oráculo se evidencia una confrontación interna por la imposibilidad de escapar a las calamidades predichas toda vez que están inscritas en el núcleo de su inconsciente.

Sin que mis padres lo supieran, me dirigí a Delfos, y Febo me despidió sin atenderme en aquello por lo que llegué, sino que se manifestó anunciándome, infortunado de mí, terribles y desgraciadas calamidades: que estaba fijado que yo tendría que unirme a mi madre y que traería al mundo una descendencia insoportable de ver para los hombres y que yo sería asesino del padre que me había engendrado. (Sófocles, 1981, p.332).

Este fragmento del episodio 2 de *Edipo Rey*, muestra que su viaje hacia Delfos, en cierto sentido es una metáfora de la búsqueda interna: un intento de develar el enigma de su existencia y enfrentar el destino inflexible que lo define. Sin embargo, esta revelación no responde al motivo original de su búsqueda —un deseo de certeza sobre su origen— sino que

lo sumerge en un conocimiento que redefine su identidad y lo conecta de manera irreversible con su trágico destino. Es decir, el viaje de Edipo a Delfos se constituye como una alegoría del viaje introspectivo hacia el núcleo de su ser, hacia aquello que es desconocido, reprimido, estructurante en su comportamiento y en cómo se relaciona con el mundo.

Esta narrativa correspondiente de la tragedia griega es retomada por Freud desde su teoría del complejo de Edipo, en donde se transforma el *omphalos* en un espacio psíquico; los deseos inconscientes y los conflictos reprimidos estructuran la psique humana. Si entendemos el *omphalos* como un punto de acceso a las verdades ocultas del cosmos, en la obra de Sófocles, este adquiere una dimensión psicológica. Desde Freud, el núcleo del inconsciente funciona como el *omphalos* de la tragedia personal, allí se concentran los deseos reprimidos y las fuerzas conflictivas que moldean la identidad. Veamos cómo aparece esta conexión directa en el texto de *Interpretación de los sueños*⁴ (1991) en donde Freud acude a la tragedia griega como una revelación de la interioridad humana que se puede conectar con la función simbólica del *omphalos* como punto de autoconocimiento y cumplimiento del destino. “Al paso que el poeta en aquella investigación va trayendo a la luz la culpa de Edipo, nos va forzando a conocer nuestra propia interioridad, donde aquellos impulsos, aunque sofocados, siguen existiendo” (p.271). El destino del personaje trágico no es únicamente externo, sino que se encuentra inscrito en su propia psique constituida desde su propio *omphalos*.

⁴Este es el primer texto en el que se comprende que Freud introduce la noción de *omphalos* concretamente como el ombligo simbólico en donde todos los sueños tienen un lugar y aparentemente su significado es inaccesible o difícil de entender. Este lugar es donde el sentido oculto del sueño se encuentra protegido por la censura del inconsciente. Es un espacio donde el contenido del sueño no puede ser revelado fácilmente, porque está demasiado cerca de las experiencias reprimidas o de los deseos primitivos.

Con esto podemos decir que en Freud la noción del *omphalos* se inscribe en la lógica edípica que fundamenta gran parte de la construcción de su teoría sexual y teoría de la identidad, pues todo remite al pasado trágico que se conecta con el proceso de revelar la culpa de Edipo —su unión incestuosa con Yocasta y el parricidio de Layo— y que también es análogo a cómo el psicoanálisis busca traer a la superficie las pulsiones reprimidas. El *omphalos* no solo se muestra como el origen de los traumas; es también un viaje hacia la verdad interior, donde el inconsciente emerge como el verdadero "centro" de la construcción de la identidad humana⁵.

Por lo anterior, vale la pena dirigir la reflexión hacia ¿Cómo el simbolismo del *omphalos* en la tragedia griega permite a Freud traducir los conflictos del destino en términos psíquicos? Al acercamiento divino, geográfico y mitológico desde Pausanias, Platón y Heródoto del primer apartado le podemos añadir elementos psíquicos al interpretar la tragedia griega, a través de conceptos como el inconsciente, el complejo de Edipo y las pulsiones reprimidas. Entonces, el *omphalos* abre la posibilidad de pensar los conflictos del destino -característicos de la tragedia griega- desde las fuerzas inconscientes que determinan el comportamiento humano.

Ante este panorama de los elementos de la psique humana relacionados con la tragedia griega, la visión constitutiva de la teoría psicoanalítica freudiana presenta un problema de insuficiencia por la naturaleza en su narrativa universal, centralizada y masculina que no comprende en sí misma la complejidad de las experiencias psíquicas y la pluralidad alrededor del concepto de *omphalos*. Solo se añade la interpretación de los

⁵En este punto se pretende evidenciar la conexión de la tragedia griega como fundamento principal dentro de la teoría psicoanalítica. En el capítulo II se profundiza sobre la conexión del *omphalos* con la teoría de la identidad y de la sexualidad desde Freud.

elementos psíquicos desde Freud como una relación directa con los traumas ocasionados incluso por una relación heteropatriarcal con la figura materna y paterna. Siguiendo la narrativa de Edipo desde la visión freudiana, vemos a Yocasta relegada a la figura de madre y esposa dentro de este esquema edípico. En cambio, en el texto *Ese sexo que no es uno* de Irigaray (2009), este planteamiento edípico converge con la predominancia de un mundo constituido desde adentro como referente masculino y masculinizante, en donde incluso las experiencias de la niña en relación con su madre se invierten y dirigen plenamente hacia las expectativas con su padre.

Y desde luego sería interesante saber qué sería de las nociones psicoanalíticas en una cultura que ya no reprimiera lo femenino. Toda vez que el reconocimiento de una sexualidad femenina «específica» pone en tela de juicio el monopolio exclusivo del valor por parte del sexo masculino, y al fin y al cabo por parte del padre, ¿qué sentido podría tener el complejo de Edipo en un sistema simbólico distinto del patriarcado? (p.54).

Para Irigaray, la estructura simbólica detrás del complejo de Edipo se cohesiona con un sistema patriarcal que excluye o subordina lo femenino, tanto en el plano simbólico como en el psíquico. Entonces, el concepto de *omphalos* adquiere ahora una carga negativa en el sentido en que se proyecta como el punto que encarna un modelo de centralidad basado en una lógica masculina que deja por fuera la especificidad de lo femenino como un componente autónomo y complejo por sí mismo. Edipo, como figura trágica, representa por sí mismo los dilemas del sujeto masculino en su búsqueda de verdad y origen, mientras que figuras como la de Yocasta permanecen relegadas al rol de objeto y sujeto pasivo en esta narrativa. Si el

complejo de Edipo pierde su centralidad y se constituye como un sistema simbólico diverso, se abre la posibilidad de concebir nuevas narrativas sobre subjetividades femeninas que no estén ancladas únicamente en la figura del padre o en la repetición del complejo de Edipo.

Hasta este punto, las reflexiones sobre el simbolismo del *omphalos* en la tragedia griega y su interpretación psicoanalítica desde Freud, junto con la crítica de Irigaray, nos han permitido comprender cómo este núcleo simbólico representa no solo las tensiones del inconsciente, sino también las estructuras de poder y exclusión que configuran las narrativas de identidad y sexualidad. Sin embargo, para profundizar en su significado, es necesario explorar cómo el *omphalos* también actúa como un punto de origen vinculante al nacimiento y a la figura de la madre. El interés ahora es hacer una genealogía del concepto como símbolo fundacional que es enraizado al vínculo primordial con la madre como origen existencial.

1.3 El *Omphalos* y su relación constitutiva con el nacimiento; conexión con la figura de madre.⁶

Ahora me ocupo de la idea primigenia en torno al *omphalos*. En el psicoanálisis, la relación con la madre constituye el primer vínculo estructurante del sujeto, un eje fundamental que define tanto la identidad como la forma en que se configuran el deseo y la conexión con el mundo. En este contexto, no podemos ignorar el complejo de Edipo, donde la madre se presenta como el objeto primordial del deseo y como un punto de referencia clave en la construcción del yo. Sin embargo, surge la pregunta: ¿en qué momento el *omphalos* adquiere un sentido masculino? A lo largo de la historia, en la mitología y en la tragedia griega, este símbolo ha representado el origen y el nacimiento, dimensiones que remiten

⁶ En este apartado se introduce la relación fundacional del concepto de *omphalos* con la figura de la madre como lo introduce la perspectiva freudiana, sin embargo, el desarrollo crítico y diferencia de estos dos conceptos se realiza a profundidad desde Irigaray en el primer apartado del capítulo IV.

directamente a lo materno. ¿Puede haber algo más profundamente femenino que el acto de dar vida? El problema radica en que al convertir al *omphalos* en una encarnación de la verdad y del origen, este se asocia y se apropia predominantemente con y desde lo masculino. Lo paradójico aquí es que, en cualquier cultura o especie, el nacimiento y el origen están explícitamente vinculados a la figura de la madre⁷, una conexión que exige ser reconsiderada en toda su profundidad y complejidad.

En este sentido, se aplica la misma paradoja marcada en la historia, mitología y tragedia griega; volver al centro y origen. Si señalamos el *omphalos*, como el "omblico del mundo", debemos pensar en esta noción profundamente desde el sentido de lo femenino como un punto de partida, es decir, como un eje que vincula al individuo con un espacio de génesis y pertenencia. En este sentido, el *omphalos* no puede desligarse de la figura de la madre, que desde el psicoanálisis y la filosofía representa el primer vínculo del ser humano con la vida y con la estructura simbólica que organiza su existencia.

El mismo complejo de Edipo, tal como lo desarrolla Freud, contribuye significativamente a transformar la figura de la madre en una carga negativa, pasiva y silenciada. Desde la teoría tradicional del psicoanálisis, la madre es presentada como el objeto inicial del deseo, pero también como aquel que debe ser negado y superado para que el sujeto logre constituirse como un individuo autónomo. Sin embargo, frente a esta visión de la madre, Simone de Beauvoir plantea una postura crítica y distante⁸, argumentando que el vínculo materno no solo es una relación profundamente ambivalente, ya que también está

⁷Esta afirmación no implica que lo femenino se deba remitir especialmente a la maternidad; pues este planteamiento que pasa por Rousseau hasta Freud ha sido precisamente el punto de discusión desde la teoría de género contemporánea que busca replantear y resignificar a la mujer más allá del acto de la reproducción.

⁸ En: *El segundo sexo*

cargada de expectativas y tensiones las cuales sitúan a la madre en un rol simbólico de cuidadora y fuente primaria de afecto, además de estar en una posición de control y limitación frente a la individuación del hijo. Estas dinámicas repercuten tanto en el desarrollo del niño como en la construcción de la subjetividad femenina.

La relación de la madre con el niño se hace cada vez más compleja: él es un doble y a veces ella está tentada de enajenarse por completo en él; pero el niño es un sujeto autónomo y, por tanto, rebelde; hoy es cálidamente real, en el fondo del provenir es un adolescente, un adulto imaginario; es una riqueza, un tesoro: es también una carga, un tirano. (de Beauvoir, 2011, p. 498).

La madre, convertida ahora en un espacio simbólico de proyección, carga con una responsabilidad de moldear al hijo, acción que silencia su propia subjetividad; toda vez que desde el imaginario colectivo sociocultural se proyecta esencialmente la idealización de la madre como el núcleo emocional, moral y educativo de la familia. Si bien esta idea se conecta con la representación del origen desde el *omphalos*, se distancia de una consideración reflexiva y profunda de la maternidad como espacio de agenciamiento. La madre ha sido excluida a una función de naturaleza estática que espera el *crecimiento y desarrollo* de su hijo. “Llegamos a saber que los deseos sexuales del niño despertaron muy temprano, y la primera inclinación de la niña atendió al padre y los primeros apetitos infantiles del varón apuntaron a la madre” (Freud, 1991, p.266:267). De este modo, la perspectiva edípica de la madre muestra el rol pasivo de la madre porque es una imagen de deseo y constitución de una serie de conflictos internos; por lo tanto, rara vez es considerada como sujeto pleno y autónomo.

La paradoja que rodea a la figura de la madre se constituye en su doble posición como origen fundante y límite impuesto. Primero, la madre es el punto de partida de la vida y del sujeto, cargada simbólicamente como el núcleo de la existencia y el vínculo inicial que estructura la identidad. Segundo, es configurada desde el nacimiento de su hijo como un sujeto pasivo, instrumental, despojada de autonomía y subordinada a las narrativas culturales y simbólicas dominadas por lo masculino. Me sirvo de esta contradicción para mostrar cómo, aunque la madre es reconocida desde un punto central y esencial, su agencia es negada, quedando atrapada entre ser la base sobre la cual se construyen las categorías de lo masculino y lo femenino, y al mismo tiempo, ser excluida de las narrativas de poder y significado que estas categorías producen. Es precisamente esta negación de autonomía la que expone el carácter paradójico: es fundamental-fundante, pero marginada; omnipresente, pero silenciada.

A partir de la referencia de Beauvoir en *El segundo sexo* vale la pena considerar con un poco más de atención cómo se constituye la figura de la madre como enajenada y como sujeto que pierde su autonomía y capacidad de realización individual afirmando que “En el curso de su embarazo, no tenían más que abandonarse a su carne; no se les exigía ninguna iniciativa. Ahora tienen ante sí una persona con derechos sobre ellas” (de Beauvoir, 2011, p. 493). A la madre, se le niega la posibilidad de autorrealización fuera de su rol biológico y social, ya que no tiene más que someterse a las exigencias del cuerpo y la procreación, sin espacio para tomar decisiones o para tener una identidad más allá de su rol reproductivo. La madre se percibe como un medio de transmisión de la vida, sin la posibilidad de existir fuera de esta relación funcional con el hijo.

Con estas ideas, podemos decir que el concepto de *omphalos*, en su primer momento, se relaciona directamente con la madre como el punto de origen del ser. En esta fase inicial, la madre es el centro vital y el primer vínculo del sujeto con el mundo, actuando como el eje fundamental sobre el cual se construye la conexión psíquica con el entorno. El *omphalos*, proyecta por sí mismo el principio de la vida emocional y psicológica del niño. La madre es concebida como el primer y más cercano punto de referencia, el lugar donde todo comienza y al que, en un sentido primordial de la paradoja, todo regresa, pero también se aleja debido a la constitución patriarcal y masculinizante de la cultura y la sociedad

Hasta este punto, hemos considerado cómo el concepto de *omphalos* establece una base simbólica que conecta las dimensiones física, emocional y psíquica del sujeto con la figura materna. Esta idea, se encuentra esencialmente anclada en el origen y la continuidad, encontrando en la madre su representación más primigenia y esencial, marcando así el inicio de las relaciones humanas y la configuración de la identidad. Sin embargo, esta conexión inicial no está exenta de tensiones; porque tanto en las narrativas mitológicas como en las interpretaciones psicoanalíticas, el vínculo materno es constantemente desplazado o transformado.

Por lo tanto, el análisis sobre la teoría de la identidad desde Freud adquiere relevancia, toda vez que al plantear cómo el proceso de individuación del sujeto exige un distanciamiento del *omphalos*-madre se incorporan nuevas figuras e imágenes, como la del padre, en la estructuración psíquica. De este modo, es pertinente realizar un acercamiento con mayor detenimiento al análisis del concepto de *omphalos* desde la teoría freudiana de la identidad, examinando de este modo cómo el psicoanálisis traduce este símbolo en términos de

construcción del sujeto para analizar el papel que desempeña en las dinámicas de deseo, separación y autonomía.

2. El *omphalos* desde la teoría de la identidad en Freud: psicoanálisis y construcción del sujeto

2.1 *Omphalos* como metáfora del inconsciente

El análisis previo del *omphalos* como símbolo construido desde diferentes narrativas históricas, filosóficas y mitológicas, nos da la posibilidad de comprender su relevancia en el establecimiento de un vínculo originario entre el sujeto y el mundo. En este sentido, la figura de la madre también adquiere un papel fundamental, porque desde⁹ la relación madre-hijo se estructura la psique de los individuos y se da inicio al proceso de construcción de la identidad. Sin embargo, para profundizar en las dinámicas internas que configuran al sujeto y que constituyen su identidad, es necesario trasladar el análisis a la perspectiva tradicional del psicoanálisis freudiano. En este punto, encontramos la interpretación y asociación que se hace en el primer momento desde el *omphalos* en el espectro de la teoría de la identidad y que, en algún sentido limita una comprensión más amplia, profunda y plural dentro del psicoanálisis y de la filosofía. Es precisamente frente a estas restricciones donde las teorías feministas como las de Luce Irigaray, han cuestionado y criticado la estructuración patriarcal del lenguaje y la cultura a través de la imposición de modelos que determinan cómo los individuos deben ser, actuar y agenciarse en el mundo.

Para empezar, se partirá del *omphalos* desde una visión metafórica como núcleo del inconsciente y su papel en la construcción de la identidad, en particular en lo que concierne al desarrollo de la identidad y la teoría sexual de Freud. Luego, se abordará el complejo de Edipo, en el cual se desarrolla la idea de cómo el *omphalos* no solo representa el origen o el

⁹ Teoría tradicional del psicoanálisis que se ve iniciada y limitada por elementos como el complejo de Edipo y el complejo de castración

nacimiento de distintas pulsiones, sino también un punto de contradicción y conflicto que da lugar a los procesos de represión y sublimación del inconsciente. Con esto se evidencia el modo en el que la concepción freudiana articula la relación entre el origen, el inconsciente y las dinámicas psíquicas que constituyen la identidad propia del sujeto.

El primer momento en donde surge el concepto de *omphalos* a través de Freud, lo encontramos directamente en la teoría e interpretación de los sueños; aquí, el *símbolo* de *omphalos* aparece con relación a lo inarticulado, un lugar en donde lo reprimido busca emerger y que como un punto de opacidad dentro del inconsciente resiste a todo esfuerzo de una interpretación total.

Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido (Freud, 1991, p. 519)

La idea del “ombligo del sueño” (*der Nabel des Traumes*) se entiende como el punto de conexión entre lo consciente y lo inconsciente, lo articulado y lo inarticulado. Es decir, el ombligo desde Freud es el punto en el que la interpretación se detiene, un lugar en donde el sueño se conecta con lo desconocido e inaccesible del inconsciente porque a pesar de guardar relación con *el origen*, también es el límite de las interpretaciones en el ejercicio del análisis. En este sentido, el concepto de *omphalos* no es algo *claro* o *definido* porque pasa a ser el

centro de oscuridad que resiste en sí mismo a la traducción completa hacia el lenguaje consciente.

La opacidad u oscuridad constitutiva del *omphalos* en los sueños deviene en un límite en la interpretación misma del analista¹⁰, el análisis e interpretación debe detenerse, se encuentra ante la barrera de lo desconocido, lo impenetrable y la idea de *acceder al inconsciente* es lo que daría lugar a la posibilidad de entrar en la tarea de desenredar el nudo. ¿Es posible acceder en su totalidad a las expresiones del inconsciente a través de la acción de desenmarañar la atadura? Pues, las representaciones simbólicas y representativas en los sueños también poseen un límite, contienen algo que siempre termina por escaparse a la interpretación y que desciende a lo desconocido quedando en el escenario del inconsciente. En este sentido, el nudo cada vez se enreda más y esto da lugar a lo que más adelante se desarrollará como paradoja misma del psicoanálisis.

El primer elemento que se debe considerar alrededor del *omphalos* desde las interpretaciones de Freud, es el inconsciente, el cual se presenta como el centro estructurante de la psique, el lugar en el cual residen los deseos reprimidos, los traumas y las pulsiones que determinan el comportamiento humano y la experiencia subjetiva. Este núcleo invisible y potente es equiparable simbólicamente al concepto de *omphalos* como punto originario y eje central de la identidad del sujeto. Sin embargo, esta equiparación no está exenta de tensiones o contradicciones: mientras que el *omphalos* implica un retorno constante al origen, el inconsciente freudiano es -en algún sentido- un campo dinámico en donde los deseos

¹⁰ Siguiendo la idea de Freud en su interpretación puntual del *ombligo del sueño*.

reprimidos buscan 'irrumper' en la conciencia. Así lo describe Freud en *La interpretación de los sueños* (1991).

Cuando decimos, pues, que un pensamiento inconsciente aspira a traducirse en el preconsciente a fin de irrumpir desde allí en la conciencia, no queremos significar que se forme un pensamiento segundo, situado en un lugar nuevo, por así decir una transcripción junto a la cual subsistiría el original (p.598).

Esta descripción freudiana del inconsciente es asociada a un campo dinámico en donde los pensamientos reprimidos buscan expresarse a través de mecanismos como la condensación y el desplazamiento, mostrando así que la psique no es un espacio estático; es un terreno en constante movimiento y transformación. Estos mecanismos funcionan como las vías a través de las cuales lo reprimido "irrumpe" en la conciencia mediante formas distorsionadas y simbólicas. La condensación, por ejemplo, da lugar a que múltiples pensamientos o deseos se fusionen en una sola imagen onírica, y a su vez el desplazamiento transfiere la carga emocional de un elemento a otro, creando asociaciones que superan la lógica de lo consciente. En este dinamismo frente a la compleja naturaleza del inconsciente, Freud se limita a ver el *omphalos* como la línea de opacidad que no permite ir más allá en el análisis e interpretación.

Ahora, siguiendo la línea de comprensión alrededor del inconsciente y desde la perspectiva de Lacan en su texto de *Escritos* (2001), concretamente en el apartado denominado como *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* establece que "El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado

por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte” (p. 251) dando a entender así que el inconsciente es un campo de fuerzas en constante movimiento, donde lo reprimido nunca desaparece; posee apariencia de ocultamiento, pero se transforma. En este punto podemos decir que la noción lacaniana alrededor del inconsciente es más cercana a la aproximación del *omphalos* desde la perspectiva del dinamismo y movimiento, porque los contenidos reprimidos, en lugar de permanecer inmutables en las profundidades del inconsciente retornan de manera disfrazada en los sueños, los síntomas e incluso las relaciones interpersonales. El *omphalos* promueve esta circulación de la energía psíquica, permitiendo que los deseos reprimidos se expresen y se transformen.

Sin embargo, aunque la noción de Lacan aparenta una interpretación más amplia y dinámica del *omphalos* como metáfora del inconsciente, al plantearlo en términos de apertura y no como un cierre definitivo, su enfoque sigue siendo insuficiente para abarcar la complejidad de la experiencia humana. Esto se debe, en gran medida, a que Lacan desplaza el énfasis del Yo hacia el sujeto del inconsciente, lo que implica que este sujeto, aunque descentrado, sigue siendo tanto el punto de partida como el de llegada de su análisis. Al reducir el inconsciente al ámbito del lenguaje y lo simbólico, Lacan no desarrolla la importancia de las experiencias corporales y afectivas que, por su naturaleza, escapan de la deducción simbólica.

Aquí es donde el *omphalos*, en tanto vestigio corporal y experiencia temprana de unión con la madre adquiere un mayor significado, puesto que se configura ahora como una conexión primaria con el cuerpo y con lo afectivo, recordándonos así que la subjetividad no puede reducirse únicamente a una dimensión simbólica o lingüística. El cuerpo, con sus

sensaciones, pulsiones y afectos, es en sí mismo fundamental para la construcción de identidad, y estas dimensiones no pueden ser completamente capturadas ni agotadas por el lenguaje. En este sentido, desde el *omphalos* se plantea una subjetividad inagotable simbólica, porque se extiende hacia lo corporal y lo afectivo, hacia aquello que, aunque no pueda ser completamente articulado, sigue siendo constitutivo de lo que somos.

El límite que se da en la interpretación, como producto de lo desconocido que permanece, no es un accidente, sino una característica esencial del inconsciente: siempre hay algo que escapa, algo que resiste la simbolización y la traducción al lenguaje consciente. Nombremos esto como la primera paradoja del *omphalos*; en cuanto más se trata de desenredar el nudo o lazo umbilical, más escapa y se diluye en la interpretación.

Por lo anterior, el inconsciente¹¹ no debe entenderse como una "localidad" separada o aislada, toda vez que actúa como un campo dinámico, plural y complejo en donde los pensamientos y deseos reprimidos buscan "irrumper" en la conciencia. Vemos así el inconsciente como el otro escenario, un espacio que, aunque parece ajeno a la conciencia, regula y da forma a las motivaciones más profundas del ser. Entonces la energía psíquica del inconsciente se invierte o se retira, transformando la forma en la que los pensamientos y deseos reprimidos pueden emerger a la conciencia, a lo que Freud se referiría en el texto de *El yo y el ello* en la pregunta por "¿cómo algo deviene consciente?" (1923, p.22).

Desde este punto, encontramos una segunda paradoja en lo que respecta al concepto de *omphalos* aunado al inconsciente; el mismo Freud encontró en algún sentido la potencia

¹¹ La referencia al inconsciente vale como aclaración en tanto que se percibe como el lugar al igual que el *omphalos* en todo inicia y todo converge. Es decir, la profundización y complejidad alrededor del inconsciente corresponde a otros desarrollos argumentativos.

dinámica del inconsciente como algo complejo y no estático. Ya vimos anteriormente que el *omphalos* en sí mismo no es un lugar o una figura estática, -como se planteaba en las interpretaciones y narrativas históricas, filosóficas y mitológicas- por el contrario, está relacionado con la transformación y el movimiento de la energía dentro del aparato psíquico, lo que permite que lo reprimido resurja¹²; todo regresa al *omphalos*, el lugar de origen. Al igual que el inconsciente, opera como un eje de retorno constante para el sujeto.

Dicho esto, el *omphalos* se entiende también como el punto originario desde el cual surgen las pulsiones y deseos reprimidos, y desde donde la energía psíquica comienza a "irrumper" hacia la conciencia. De este modo el *omphalos* sigue funcionando como un eje de tránsito entre el inconsciente y la conciencia. Esta transición se da en el sentido de transformación de lo reprimido, es decir, el modo en que las experiencias, pulsiones o deseos que han sido inicialmente rechazados por la conciencia encuentran formas de reaparecer y ser integrados en el psiquismo. Desde el psicoanálisis, este proceso ocurre cuando los contenidos inconscientes, que inicialmente han sido reprimidos debido a su incompatibilidad con las normas o ideales del yo, retornan en formas modificadas, ya sea a través de sueños, actos fallidos, síntomas o expresiones simbólicas.

Anteriormente hemos mencionado que el *omphalos* a través de la filosofía, es visto como una metáfora de lo originario que siempre está en tensión con lo instaurado, es decir, como el lugar donde lo pre-discursivo y lo simbólico se encuentran y colisionan. Este *omphalos* representa el núcleo donde los deseos inarticulados comienzan a tomar forma, pero nunca sin una pérdida o una mediación. Esta irrupción hacia la conciencia, lejos de ser un proceso lineal o armonioso, contiene en sí mismo fragmentaciones, resistencias y

¹²No en su totalidad, porque siempre hay algo que permanece y tiene a ocultarse.

resignificaciones, que configuran la experiencia psíquica del sujeto y su modo de estar en el mundo.

Sin embargo, el problema se traduce ahora en la interpretación del *omphalos* desde la categoría de construcción de identidad estrechamente ligada a la percepción freudiana de la construcción e inserción de los individuos en la sociedad. Regresando a la teoría del complejo de Edipo y el complejo de castración; la niña o el niño se constituyen en sí mismos a partir de la relación vinculante con su madre. “El primer objeto de amor, tanto para el varón como para la niña, es la madre. A ella se dirigen todos los deseos en cada fase de la organización sexual infantil” (Freud, 1931, gp.4), por lo que es necesario ver cómo Freud se vale de la explicación de la teoría sexual en tanto que el sujeto construye su identidad a partir de las dicotomías sexuales propuestas por el psicoanálisis tradicional.

2.2 Universalismo y binarismo sexual en Freud

En la perspectiva tradicional del psicoanálisis la visión de la sexualidad ha sido reducida a una serie de interpretaciones alrededor de lo masculino y en dicotomías como el complejo de Edipo, la envidia del pene, la castración y demás cuestiones falocéntricas, de tal manera que, la reflexión acerca de la mujer en este campo fue relegada a lo que se produce o se efectúa a partir de lo masculino. Especialmente, desde Freud se encuentra una lectura sobre la mujer y su rol en la sociedad desde la siguiente cronología; en *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905) en el cual se desarrolla el argumento sobre las pulsiones sexuales, la envidia que se crea en las mujeres (histéricas) (p.21) al darse cuenta que carecen del pene, aludiendo también a una suerte de castración anatómica que se traduce en traumas y que desembocan en un narcisismo excesivo, en vergüenza y pudor hacia el cuerpo propio, en desinterés por construir relaciones sociales, entre otros.

Tiempo después, consciente de las limitaciones y vacíos en su teoría respecto a la sexualidad femenina, Freud aborda estas cuestiones en su ensayo *Sobre la sexualidad femenina* (1931). En este texto, se reflejan las diferencias en la manera en que se desarrolla el complejo de Edipo en niños y niñas, puesto que, las experiencias infantiles tempranas y las etapas de la libido toman trayectorias diferenciadas según el género. Frente a esta teorización, Reznak (2010-2011) alude al siguiente ordenamiento genital:

La vida sexual de la mujer se divide siempre en dos fases: 1) Una de carácter masculino, llamada fálica, que corresponde al clítoris. 2) Una específicamente femenina que corresponde al predominio de la vagina. El desarrollo femenino comprende el proceso de transición de una fase a la otra (p.5).

La primera fase, denominada fálica, se caracteriza por un enfoque en el clítoris como la zona erógena predominante. En esta etapa inicial, la niña experimenta su sexualidad de una manera “masculina” ya que el clítoris, -desde Freud-, se asocia directamente como el emplazamiento del pene. En esta fase, la niña atraviesa una etapa en la que su percepción del propio cuerpo y las diferencias anatómicas aún no están completamente integradas en su psique. La transición a la segunda fase, la femenina, constituye un desplazamiento del clítoris a la vagina como centro principal de la excitación sexual. Este cambio es anatómico y psíquico, ya que está profundamente influenciado por la experiencia del complejo de Edipo y la teoría de la castración. Este proceso es fundamental para el desarrollo de la identidad sexual femenina, ya que marca el abandono de la fase fálica y la aceptación de las diferencias sexuales. En este contexto, la "envidia del pene" desempeña un papel fundamental: la niña,

al darse cuenta de la ausencia del pene, redirige su deseo y su identificación hacia el padre y la vagina, lo que, según Freud, consolida su identidad femenina.

Frente al emplazamiento del pene, Irigaray plantea una consideración dialéctica fundamental al plantear la pregunta de “¿qué «órgano» masculino se propondrá al escarnio, como el clítoris? Pene demasiado pequeño para que la comparación no acarree una devaluación total, una retirada total de catexis” (1974, p.15). Vemos así la limitación falocéntrica de Freud en la que Irigaray expone la asimetría inherente en la comparación entre los órganos sexuales. El clítoris descrito como un “pene pequeño” desconoce la singularidad; mientras que el pene carece de un equivalente de devaluación femenina. Esta asimetría anatómica y simbólica expresa en sí misma una lógica jerarquizante en donde lo masculino se erige como el estándar universal, mientras que lo femenino es definido en términos de negatividad, falta y carencia.

Por último, desde la perspectiva cronológica de la teoría de la sexualidad, (1933) Freud recoge en las nuevas *conferencias de introducción al psicoanálisis* sus reflexiones alrededor de la mujer, concretamente en la conferencia titulada *La feminidad* en la que aparece una teoría desde la identidad, el desarrollo de la feminidad y la identificación de la niña con la madre. También se teorizó sobre la noción de activo y lo pasivo frente a lo masculino y femenino. Vale mencionar que en esta conferencia Freud no abandona su perspectiva en cuanto a la teoría de la castración y en la envidia excesiva que se cultiva en la mujer por la carencia del pene.

No es posible dar ningún contenido nuevo a los conceptos de masculino y femenino.

Ese distingo no es psicológico; cuando ustedes dicen «masculino», por regla general piensan en «activo», y en «pasivo» cuando dicen «femenino». Es cierto que existe

una relación así. La célula genésica masculina se mueve activamente, busca a la femenina, y el óvulo permanece inmóvil, aguardando de manera pasiva. Y aun esta conducta de los organismos genésicos elementales es paradigmática para el comportamiento de los individuos en el comercio sexual. El macho persigue a la hembra con el fin de la unión sexual, la apresa y penetra en ella (Freud 1976, p.106).

La imposibilidad psicológica de ampliar la diferencia entre lo femenino y lo masculino se traduce a una analogía biológica tomada de los organismos genésicos: el espermatozoide como activo y el óvulo como pasivo. Entonces, la economía biologicista que propone Freud impide una profundización necesaria sobre la diferencia femenina y masculina toda vez que ha quedado relegada a la interpretación dicotómica de lo activo y lo pasivo.

Por otra parte, en esta visión binaria de la sexualidad, el *omphalos* queda reducido a un espacio en donde las categorías de masculino y femenino son definidas simplemente a partir de modelos biológicos y roles de género tradicionales y así queda enraizado en un marco limitado que privilegia la diferencia anatómica como eje fundamental de la identidad. Así, se antepone un problema crucial: al vincular el núcleo de la identidad del sujeto exclusivamente con el binarismo sexual y roles de género predefinidos, se invisibilizan otras formas de subjetividad que no se ajustan a esta dicotomía. Marcando una paradoja, el *omphalos* pierde nuevamente su potencial desde el sentido dinámico y multifacético, quedando sumido a una visión fija de la identidad basada en los supuestos de actividad y pasividad, impidiendo su capacidad para abordar la complejidad del inconsciente y la identidad humana con mayor profundidad y reflexión.

Regresando a los tres momentos importantes de la interpretación de la feminidad desde Freud, este es un recorrido significativo porque además de evidenciar una evolución conceptual en la misma teoría de la sexualidad, demuestra la necesidad de una perspectiva crítica más amplia desde el psicoanálisis en cuanto a las reflexiones sobre y desde la mujer. Así, este recorrido nos permite dialogar con la forma en cómo Luce Irigaray cuestiona las teorías preestablecidas de la sexualidad en las teorías psicoanalíticas de Freud. Además, es un ejercicio conceptual desde el psicoanálisis y desde la filosofía, que da mayor peso a la forma de mostrar que el psicoanálisis tradicional se ubica en teorías de la identidad dejando de lado el análisis desde la diferencia que pretende una visión no reduccionista y más compleja como el de las teorías, interpretaciones y perspectivas feministas de la sexualidad.

En este punto, el concepto de *omphalos* como núcleo simbólico del origen, en la teoría freudiana queda atrapado en un esquema cerrado que lo vincula exclusivamente a roles de género normativos y a una visión lineal de la identidad basada en lo masculino como estándar y en la construcción de la feminidad como su opuesto. Freud afirma que “La niña pequeña es por regla general menos agresiva y porfiada, se basta menos a sí misma, parece tener más necesidad de que se le demuestre ternura, y por eso ser más dependiente y dócil” (1976, p.108). Esta “naturaleza” esencialista que deviene en lo que Freud define como mujer es típica de la herencia de los estereotipos de género que asocian constantemente la feminidad con la pasividad, la dependencia y la falta de autonomía.

Entonces, en el *omphalos* desde la visión de Freud, se asume una relación directa y universal entre las características biológicas y los rasgos psicológicos o conductuales. Este enfoque está presente en su planteamiento sobre cómo los hijos varones y las hijas logran su identidad. El *omphalos* queda subsumido en un paradigma identitario que reproduce el ideal

del sujeto masculino constituido por capacidad de ruptura y autonomía, mientras que -las niñas son confinadas a una dependencia permanente hacia la figura materna

Los hijos varones logran su identidad distintiva repudiando (más o menos violentamente) a la madre. Inicialmente, todos los bebés no sólo aman a sus madres, sino que también se identifican y desean emularlas. Pero los niños descubren que no pueden ser, ni convertirse en ella; sólo pueden tenerla. Cuando crezcan, serán independientes e indiferentes a la madre, mientras que las niñas logran la independencia con la expectativa de que seguirán siendo como ella (Benjamin, 2017, p.8)¹³.

Además, el interés en la lectura de la conferencia de Freud sobre la feminidad es vinculante porque marca el punto de partida desde el cual Luce Irigaray inicia su crítica en *Espéculo de la otra mujer* (1974). Así, una de las primeras discusiones que se plantea en el texto se dan alrededor de cómo Freud, y la misma ciencia han asignado directamente una identidad de género -hombre o mujer- basada en la capacidad de reproducción y producción biológica (p. 10). Esta asignación se basa en una suerte de "economía sexual" en la que la mujer es definida —no se define— sólo en cuanto a su función reproductiva y su identidad en relación con el hombre. Desde esta perspectiva, la feminidad no se conceptualiza en sus propios términos, sino como un "otro" subordinado a la lógica masculina, como reflejo o espejo del hombre, sin valor propio, autónomo o diferente.

¹³ Sobre la crítica a las teorías de la identidad y la sexualidad en el psicoanálisis ver: *Lazos de amor: violencia racional y erótica*, en donde Jessica Benjamin realiza una aproximación crítica de las primeras teorías psicoanalíticas sobre la diferenciación en el desarrollo infantil.

La mujer en sí misma no es reductible a la lógica de lo mismo, es decir, de lo masculino. Por lo tanto, su diferencia no se traduce a un contrario o a un otro como el paralelismo asimétrico propuesto en la teoría tradicional del psicoanálisis. A pesar de que Freud reconoce de manera tardía que no es suficiente la existencia de una diferencia en el tipo de células reproductivas (óvulos en las mujeres o células de semen en los hombres), este planteamiento queda oscurecido al estar únicamente en la luz de la biología y la anatomía sexual añadiéndole también que la existencia de una verdadera naturaleza de la masculinidad o la feminidad es de "un carácter desconocido" (1933, p.4). Sabiendo que Freud se refiere a elementos psicoanalíticos como el deseo, el inconsciente, la fantasía, la internalización, todos ellos siguen obedeciendo al espectro de la identidad y la representación en cuanto a la construcción de lo que desde allí significa la feminidad, y asumiendo que incluso desde la psicología "No es posible dar ningún contenido nuevo a los conceptos de masculino y femenino" (Freud, 1933, p.5) lo que retorna a la dicotomía entre lo activo y pasivo. En lo que sigue de la lectura, Irigaray encuentra esto como un punto de ruptura lógica y argumentativa.

Y ha tomado algún otro cabo lateral, que, desde luego se cruza con lo anterior, y lo ata de alguna forma, pero describiendo lazos tales que impiden su vuelta un discurso lineal y toda forma de rigor calibrada según el modelo de la no contradicción. Es que el inconsciente habla... Y, ¿cómo habría de ser de otro modo? Especialmente cuando se refiere a la diferencia sexual (1974, p.13).

Este carácter paradójico y contradictorio pone de manifiesto la presencia de un elemento "desconocido" en el origen mismo de la construcción del género, una zona de indeterminación que la teoría freudiana no logra esclarecer sin exceder sus propios marcos

conceptuales. Freud lo reconoce explícitamente al afirmar: “Cuando hemos indagado las primeras plasmaciones psíquicas de la vida sexual en el niño, en general tomamos por objeto al varoncito. Suponíamos que en el caso de la niña todo sería semejante, aunque diverso de alguna manera” (1979, p. 268)¹⁴. Esta admisión en sí representa un sesgo metodológico y además muestra una imposibilidad estructural: la de aprehender lo femenino desde una lógica que ya se encuentra sexuada. En este punto, se vuelve pertinente la analogía con la teoría del sueño, donde Freud introduce el concepto de *omphalos* —el "ombligo del sueño"— como núcleo opaco, irreductible al desciframiento, marca de un real que resiste toda simbolización. Del mismo modo, al intentar delimitar los contornos de la masculinidad y la feminidad, Freud se enfrenta a un punto de opacidad estructural, un resto no simbolizable que interrumpe cualquier pretensión de clausura teórica: el género, como el inconsciente, se constituye en torno a un vacío, un núcleo indecible que escapa a toda representación plena.

El *omphalos* también tiene una dimensión importante en la construcción de la identidad, ya que apunta hacia el origen primario de cada individuo: la conexión con la madre, que es simultáneamente biológica y simbólica. En el psicoanálisis, este origen se convierte en el punto de partida de todos los procesos de identificación que darán forma a la identidad de género. Sin embargo, al ser el ombligo también una "marca de separación" —el corte del cordón umbilical—, se sitúa en el umbral entre lo consciente y lo inconsciente, lo conocido y lo desconocido, lo que expresa y lo que permanece inarticulado. Así, el concepto de *omphalos* permite una apertura hacia una concepción diferente del origen; una que no esté definida por el "mismo" (lo masculino), que reconoce y valore la alteridad y la diferencia

¹⁴Esta referencia se encuentra en el artículo sobre *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925) en donde Freud alude nuevamente a los argumentos de la “diferencia” biológica entre los sexos y cómo esta diferencia influye significativamente en el desarrollo psíquico y la identidad sexual de los individuos.

sexual en sus propios términos por lo que la ecuación se invierte y la diferencia sexual es afirmada como una categoría positiva y creativa.

En este sentido, es necesario regresar concretamente a la explicación sobre algunos elementos fundamentales de la teoría de la identidad en Freud que ponen en evidencia el problema alrededor de la percepción de lo femenino en la línea de lo negativo y de lo que no es lo masculino, problema y justificación que pasa por alto la diferencia ontológica y que se retoma más adelante por distintas teorías feministas.

2.3 Complejo de Edipo e identidad del sujeto

Freud introdujo el complejo de Edipo en su teoría de la identidad y la sexualidad en *La interpretación de los sueños* (1900), pero es en *Tótem y tabú* (1913) donde lo desarrolla como un proceso universal y estructural dentro del esquema del psicoanálisis. En esta obra, Freud utilizó el *mito* del asesinato del padre buscando explicar cómo la prohibición del incesto y la incorporación de la ley paterna dan lugar a la formación del superyó y, con ello, a la estructuración de la identidad del sujeto. Este mito, que Freud retomó de la antropología de su época, funciona especialmente como una metáfora de las dinámicas psíquicas que estructuran la subjetividad. El complejo de Edipo funciona como fenómeno de estructuración individual y se constituye como un proceso cultural que reproduce las normas y jerarquías de la misma sociedad patriarcal.

En las primeras etapas del desarrollo de la teoría del complejo de Edipo, Freud lo reconoció como un proceso simultáneamente universal y estructural con relación a la construcción de identidad en los sujetos toda vez que, atraviesa las mismas etapas en cada individuo y define las bases de su organización psíquica y social, ante esta situación surge la

pregunta por ¿Cómo se relacionan el deseo y la prohibición en el complejo de Edipo para constituir la identidad del sujeto?

El deseo edípico surge como un movimiento “natural” del niño hacia su madre o de la niña hacia su padre, en esta línea aparece la prohibición como un mandato cultural y social que encontró su expresión más contundente en la teoría de la castración. Este mandato obliga al niño a reprimir sus deseos incestuosos, garantizando su inserción en el orden simbólico y marcando el surgimiento de la identidad a través del reconocimiento de límites y de la interiorización de normas sociales. La renuncia del deseo hacia el progenitor del sexo opuesto y la consiguiente identificación con el progenitor del mismo sexo establecen las bases de la última instancia de la teoría de la personalidad de Freud.

El superyó debe su posición particular dentro del yo o respecto de él, aunque se ha de apreciar desde dos lados. El primero: es la identificación inicial, ocurrida cuando el yo era todavía endeble; y el segundo: es el heredero del complejo de Edipo, y por tanto introdujo en el yo los objetos más grandiosos (...) Así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el yo se somete al imperativo categórico del superyó (1976, p.49).

En este contexto, ¿cómo se relaciona el *omphalos* con estos elementos de las bases de la teoría sexual del psicoanálisis? Pues, representa ese lugar de origen hacia el que el individuo tiende inconscientemente, pero que también debe superar para constituirse como un ser autónomo dentro de las coordenadas establecidas en la cultura. Sin embargo, vemos nuevamente al *omphalos* relegado a la concepción de la subjetividad en términos binarios,

estructurantes, universales y lineales que no superan las jerarquías de género y mucho menos las normas impuestas por la cultura patriarcal.

El mito del complejo de Edipo expresaba el deseo incestuoso y la rivalidad edípica, así como la culpa y la necesidad de expiación que surgen como consecuencia de la internalización de la ley paterna. En este sentido, el mito se convierte en un mecanismo a través del cual el inconsciente se manifiesta y se reconcilia con las normas sociales reprimiendo los deseos más naturales y dando lugar a la plena manifestación del superyó. En contraste con esta postura de Freud, Carl Jung señalaba en *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (2009) que “El hombre primitivo es de una subjetividad tan impresionante, que en realidad la primera presunción hubiera debido ser que existe una relación entre el mito y lo psíquico. Su conocimiento de la naturaleza es esencialmente lenguaje y revestimiento exterior del proceso psíquico inconsciente” (p. 12-13). Por lo tanto, los mitos son expresiones simbólicas de procesos psíquicos profundos que pertenecen al inconsciente colectivo. Desde la visión de Jung, el mito del complejo de Edipo sería únicamente una disposición dinámica individual entre el niño, la madre y el padre; refleja constitutivamente un arquetipo universal que estructura la experiencia humana en términos de conflicto, deseo y transformación que ponen de manifiesto una expresión de procesos psíquicos que son comunes y aceptados culturalmente.

Anteriormente se ha mencionado que el *omphalos* también funciona como núcleo simbólico del origen, razón por la cual -dentro de la teoría del psicoanálisis tradicional- también puede ser comprendido como un mito que expresa las pulsiones del inconsciente. Sin embargo, mientras que el mito del *omphalos* explica un retorno constante al origen, el complejo de Edipo implica una ruptura con ese origen, una renuncia al deseo incestuoso que

permite la inserción del sujeto en el orden simbólico instaurado en la sociedad. Esta tensión entre el retorno al origen y la ruptura con él revela una contradicción fundamental en la teoría freudiana: el *omphalos* se mueve constantemente hacia lo originario, pero el complejo de Edipo impone una renuncia al origen en favor de la construcción de la identidad del sujeto e inserción en el orden simbólico y cultural.

Sin embargo, esta visión del *omphalos* como un símbolo estático y reducido a una dialéctica de identidad y universalidad no agota su potencial simbólico. Como hemos visto, el *omphalos* también puede ser comprendido como un mito que expresa las pulsiones del inconsciente, un lugar donde lo reprimido busca emerger y donde lo inarticulado resiste la interpretación total. Esta perspectiva abre la posibilidad de pensar en el *omphalos* como un espacio de apertura y transformación, donde lo simbólico, lo corporal y lo afectivo se entrelazan. Además, es fundamental reflexionar sobre cómo el *omphalos* interviene considerablemente en la construcción de una perspectiva que valora la multiplicidad y la diferencia. Frente a la teoría freudiana, las críticas de Irigaray y Derrida abren nuevas posibilidades para explorar una subjetividad que no se reduce a lo simbólico, porque ahora esta visión se extiende hacia lo corporal, lo afectivo y lo desconocido. Por lo tanto, ¿Es posible pensar en un *omphalos* que no esté atrapado en la dicotomía activo/pasivo, masculino/femenino, sino que permita una apertura hacia la multiplicidad y la diferencia?

3. Ontología diferencial y paradoja: el *omphalos* desde la deconstrucción de Derrida

Lo que aquí excede para siempre el análisis del sueño es un nudo que no se puede desligar, un hilo que, como el cordón umbilical, no por ser cortado queda menos anudado para siempre, en el cuerpo mismo, en el lugar del ombligo. La cicatriz es un nudo contra el cual el análisis no puede nada (Derrida, 1997, p.26).

En el capítulo anterior buscaba mostrar que el *omphalos* en Freud actuaba como núcleo del inconsciente y de una serie de contradicciones: se reflejaba como símbolo desde un origen materno y más adelante se retomó siguiendo los argumentos del complejo de Edipo, en el cual se debe negar el mismo origen para constituir al sujeto en el orden simbólico patriarcal. Esta tensión entre lo originario y su misma represión abre una pregunta desde la perspectiva ontológica que Jacques Derrida propone desde la deconstrucción: ¿qué estatuto tiene un "origen" que solo puede pensarse como huella, como centro siempre ya descentrado?

En este capítulo se rastrean los planteamientos de Derrida, desde el cual veo una crítica radical a la metafísica de la presencia al igual que al psicoanálisis freudiano. En *De la gramatología* (1971) y *Márgenes de la filosofía* (1994), vemos una ruptura con la idea de un origen puro en la medida en que se busca mostrar cómo todo comienzo está marcado por una estructura de repetición y diferencia. Esta perspectiva es útil para evidenciar la transformación interpretativa alrededor del *omphalos*: ya no se trata de un fundamento y un origen único, ahora se presenta como un juego de huellas y una red desde la ontología

diferencial en donde lo materno y lo simbólico se entrelazan sin la necesidad de una síntesis posible.

Esta relectura derridiana produce un doble movimiento teórico. Por un lado, desestabiliza el esquema freudiano de Edipo como narrativa única del origen que pretende excluir pero que igual retorna como espectro en las rupturas del sistema simbólico; por otro, anticipa la crítica de Luce Irigaray al falocentrismo, al mostrar que lo originario en Freud está siempre mediado por la Ley del Padre, es decir, se evidencia que la represión de lo femenino no es un accidente del psicoanálisis, ¹⁵síntoma de la metafísica falocéntrica que lo sustenta. El *omphalos* es en sí mismo un operador conceptual que, desde Derrida, permite desmontar las jerarquías sexuales implícitas en la noción misma de "origen" orientada a un planteamiento desde la perspectiva de la ontología diferencial.

3.1 Aporía del origen: el *omphalos* como centro descentrado y múltiple.

Desde la tradición filosófica de la metafísica occidental se ha concebido el concepto de origen en función de una garantía de la presencia plena y fundamento último, esto alude a perspectivas como la de un punto de partida único, originario y constitutivo de la filosofía misma proyectado en una pretensión de universalismo y logocéntrica. Desde Derrida, en su texto *De la gramatología*, esta concepción se puede leer a través del enunciado “La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general” (1971, p.84). Por lo tanto, la afirmación de "un origen absoluto" es, en realidad, una huella: un signo que remite a algo ausente,

¹⁵En el segundo apartado de *Espéculo de la otra mujer – La histeria de Platón*, Irigaray emplea una crítica genealógica al mito de la caverna de Platón, mostrando que esta narrativa fundacional de la filosofía occidental se ha encargado de estructurar una economía simbólica y excluyente. “*Vagina olvidada*. Pasadizo faltante, descartado, entre el afuera y el adentro, entre el más y el menos,... De tal suerte que todas las divergencias serán finalmente proporciones, funciones, relaciones, referibles a *un mismo*” (1994, p.224).

marcado por la diferencia y el desplazamiento. Si dejamos el concepto de *omphalos* ubicado en la perspectiva arcaica, este se verá entonces únicamente desde una sacralidad que no reside en una esencia trascendente, sino en su capacidad de funcionar como significante vacío, un punto nodal que solo adquiere sentido dentro de una red de mitos, rituales y poder que lo exceden.

En este sentido, ¿existe algo tal como “*el ombligo del mundo*”? Siguiendo la idea de Derrida, la posibilidad reside en dialogar sobre múltiples orígenes que se superponen y se contradicen, cada uno pretendiendo ser el centro mientras depende de estructuras que lo desbordan, es decir, lo que se postula como fundamento ya está fracturado por su condición diferencial, y sin embargo, es precisamente esa fractura lo que permite su operatividad simbólica. Pensemos en Delfos: su *omphalos* era “el ombligo” para los griegos, pero para los egipcios lo era el templo de Karnak, y para los aztecas, el Templo Mayor de Tenochtitlán. Cada cultura instituye su propio centro, esta multiplicidad es la que precisamente desmiente cualquier universalidad. Esto demuestra que la identidad o *autenticidad* no es el centro de interés en una perspectiva más amplia de lo que es el *omphalos*, su capacidad performativa de actuar como si fuera el origen, incluso cuando su estatuto se desvanece al ser interrogado. Esa paradoja —ser un centro que solo existe en su propia desestabilización— es lo que lo convierte en un operador clave para deconstruir la tradición metafísica de la presencia.

El sentido diferencial en este caso es que el *omphalos* no queda limitado a su identificación física y geográfica; se inscribe ahora en un juego de diferencias: un significante que remite a la ausencia que lo constituye, y que, lejos de invalidar su poder, lo multiplica en la medida en que acepta su condición fantasmática. La ruptura se presenta como su condición de posibilidad: solo porque el *omphalos* nunca es idéntico a sí mismo puede funcionar como

símbolo móvil capaz de adaptarse a nuevas constelaciones de sentido. Así, la pregunta por su existencia se transforma: no se trata de encontrar un fundamento, el sentido se traslada a la pregunta sobre cómo ciertos lugares se vuelven centros y en luchas por la memoria y el poder.

La idea de que Delfos es el lugar central, originario y fundante para los griegos no es más que una suposición de plenitud ontológica. Sin embargo, vemos que, desde la lectura de Derrida, esta centralidad es realmente una ilusión estructural necesaria -en cierto punto- pero insostenible. Así se evidencia en *La estructura, el signo y el juego* (1966), el centro opera bajo una paradoja constitutiva:

Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está dentro de la estructura y fuera de la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene su centro en otro lugar. El centro no es el centro (p.3).

El *omphalos* no puede comprenderse desde la pretensión de ser el fundamento único porque su propia naturaleza interpela constantemente la ilusión de autosuficiencia con su dependencia radical de la estructura que lo nombra. En este punto, Delfos representa un problema: es un efecto discursivo sostenido por tres dimensiones entrelazadas que lo constituyen y, simultáneamente, lo desestabilizan. En primer lugar, mitos de legitimación¹⁶, que no describen un hecho objetivo por su capacidad de reproducir retroactivamente la

¹⁶ La leyenda de las águilas de Zeus (Vernant, 1965)

"verdad" del Omphalos mediante narrativas que ocultan su carácter contingente. En segundo lugar, prácticas de rituales¹⁷ que actúan como performance, reactualizando la autoridad en cada repetición que, paradójicamente, introduce diferencias. Por último, contingencias históricas,¹⁸ —como el uso político del santuario por parte de las élites delficas— que evidencian cómo su centralidad depende de las luchas de poder que nada tienen de divino. Esta triple dependencia (mito, ritual, historia) muestra significativamente que el *omphalos* no "es" en el sentido metafísico del término porque funciona como centro únicamente en la medida en que se desplaza, es decir, mientras participa en un juego de sustituciones donde su *identidad* se difiere. Su autoridad simbólica depende críticamente de que nunca coincida consigo mismo porque en cuanto más se afirma como origen, más expone su condición de huella.

Pues la paradoja está en que la reducción metafísica del signo tenía necesidad de la oposición que ella misma reducía. La oposición forma sistema con la reducción. Y lo que decimos aquí sobre el signo puede extenderse a todos los conceptos y a todas las frases de la metafísica, en particular al discurso sobre la «estructura» (Derrida, 1966, p.5).

Históricamente, la metafísica ha intentado reducir las oposiciones binarias (como significado/significante o esencia/apariencia) a un término privilegiado, pero paradójicamente necesita mantener previamente esas mismas oposiciones que pretende superar, ya que toda pretensión de fundamento último está condenada a depender del sistema

¹⁷ Los oráculos que reactualizaban su poder (Eliade, 1971x)

¹⁸ Su uso como instrumento político por parte de Delfos (Detienne, 1998)

conceptual que busca trascender y por este motivo, no hay forma de establecer un origen puro o un centro absoluto, porque cualquier intento de fijación siempre estará mediado por las estructuras lingüísticas y conceptuales que lo hacen posible.

Al igual que el signo en la metafísica, vemos que el *omphalos* sólo puede funcionar como centro en la medida en que participa de un sistema de oposiciones (sagrado/profano, divino/humano, centro/periferia) son las condiciones mismas de posibilidad de su existencia. Su aparente unidad muestra el efecto de una red de diferencias que nunca puede ser totalmente fijada. Cada intento de afirmar su centralidad plena termina por exponer su carácter contingente y construido. En este sentido, lo que parece ser el fundamento último, se comprende más bien como un nodo inestable en una trama de significaciones siempre en movimiento.

Dicho esto, el aspecto múltiple alrededor de *omphalos* puede verse tanto en sentido físico-geográfico¹⁹ como en sentido filosófico y psicoanalítico. Derrida nos ha proporcionado las herramientas conceptuales para comprender el *omphalos* como entidad radicalmente múltiple. En *La escritura y la diferencia* (1989), se desarrolla una crítica sistemática al logocentrismo occidental visto como ese impulso metafísico que busca fijar significados absolutos y centros estables. Esta formulación radical transforma nuestra comprensión del *omphalos*: se desplaza de su tradicional estatuto de punto de origen estable hacia una condición de nodo dinámico en una trama de significaciones. Este giro conceptual ya no está

¹⁹ Este recorrido se construyó en el primer capítulo analizando el *omphalos* desde la cultura y mitología griega. Sin embargo, se reconoce que hay más aspectos históricos que involucran el desarrollo de esta noción en sentido geográfico y espacial en el cual se ubica un símbolo que da carácter de unidad y centralidad a múltiples culturas como el Axis Mundi indígena y la roca del Templo de Jerusalén.

definido por esencia alguna y ahora es trazado por las múltiples conexiones que establece con otros elementos del sistema simbólico:

Sin embargo el centro cierra también el juego que él mismo abre y hace posible. En cuanto centro, es el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos. En el centro, la permutación o la transformación de los elementos (que pueden ser, por otra parte, estructuras comprendidas en una estructura) está prohibida. Por lo menos ha permanecido siempre prohibida (y empleo esta expresión a propósito). Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad (Derrida, 1989, p.384).

Por un lado, el *omphalos* funciona como condición de posibilidad del sistema simbólico - sin esta instancia de aparente fijeza, no habría marco de referencia para el juego de significaciones. Pero simultáneamente, al elevarse como centro, pretende detener ese mismo juego que lo constituye congelando las relaciones de diferencia que le dan vida. Esta paradoja se manifiesta concretamente en el *omphalos* de Delfos: su autoridad como "ombligo del mundo" dependía de su capacidad para articular redes de significado (mitos, rituales, relaciones políticas), pero al mismo tiempo buscaba fijar una interpretación canónica que prohibía reconocer otros centros sagrados competidores y como lo menciona Derrida, esta es la paradoja de todo centro: debe simultáneamente habilitar y restringir, contener y excluir.

La aparente unidad del *omphalos* oculta su inherente multiplicidad, que sin embargo reaparece constantemente. Derrida mencionaba que el centro "escapa a la estructuralidad"

que él mismo funda. Esta formulación ilumina la paradoja esencial: el *omphalos* sólo puede mantener su estatuto de centro sagrado mediante un acto de fuerza simbólica que reprime su propia naturaleza múltiple. En el caso concreto de Delfos, observamos cómo la piedra sagrada: 1) absorbía y sintetizaba diversos cultos locales, 2) se reinterpretaba según los contextos políticos cambiantes, y 3) entraba en diálogo (y competencia) con otros centros religiosos. La multiplicidad no es algo exterior al *omphalos*; en realidad es su verdad más profunda, que retorna precisamente a través de los mismos mecanismos que intentan suprimirla.

La tensión entre unidad impuesta y múltiple es lo que otorga al *omphalos* su eficacia simbólica, dado que, la prohibición de cuestionar su centralidad crea el espacio para su operatividad ritual y política, mientras que su carácter excesivo le permite adaptarse y sobrevivir a través de los siglos. Esta dialéctica explica por qué el *omphalos* pudo funcionar simultáneamente como: artefacto religioso, instrumento político, y como símbolo cultural, sin reducirse a ninguna de estas dimensiones. La contradicción no debilita al símbolo, porque este a su vez muestra lo múltiple de su potencia, permitiéndole articular significados diversos y hasta contradictorios en diferentes contextos históricos.

Ahora, puedo mencionar que en este panorama la crítica feminista desde el psicoanálisis encuentra así un campo fértil para desplegar una serie de reflexiones sobre lo múltiple en sentido constitutivo. Desde esta perspectiva, el *omphalos* ya no puede pensarse como mero objeto arqueológico o símbolo religioso porque funciona también como tejido de diferencias donde convergen temporalidades, corporalidades y significados en constante fricción. Lo que la tradición metafísica ha construido como símbolo de unidad trascendente, ese punto fijo que, cual eje cósmico; se retoma desde la crítica feminista desmontando esta

ficción y revelando su naturaleza radicalmente plural. Lo que el discurso patriarcal presentaba como centro unificador, se muestra como campo de fuerzas donde coexisten y surgen múltiples alteridades.

3.2 Entre lo abyecto y lo performativo: el *Omphalos* desde Kristeva y Butler

En autoras feministas como Julia Kristeva encontramos también una lectura crítica de la construcción de un centro unitario que determina la identidad de los sujetos y así, en el texto de *Poderes de la perversión* (1989) se desarrolla el concepto de "abyección" para referirse a aquello que perturba los sistemas simbólicos establecidos, definiéndolo como "una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable" (p.11). Así, el santuario de Delfos, con su imponente *omphalos* que pretendía ser el centro ordenado del mundo, en realidad dependía de elementos que contradecían su pureza: los cuerpos sudorosos de las Pitias en trance, la sangre de los sacrificios, los huesos quemados y los éxtasis incontrolables. Estos aspectos "sucios" o desordenados, que los sacerdotes intentaban controlar con rituales de purificación, eran justamente los que le daban poder al oráculo. Esta referencia se comprende también en la complejidad del ser humano cuando intenta esconder algo que lo avergüenza, pero sin lo cual no sería quien es. El *omphalos* necesita de lo que pretende rechazar: los saberes antiguos de las mujeres, la conexión con la tierra y esos momentos de caos durante las profecías. Lo sagrado mostraba una frágil fachada que se mantenía en pie negociando constantemente con aquello que quería eliminar y así la verdadera fuerza del oráculo venía precisamente de esa tensión nunca resuelta entre el orden que se imponía y el desorden que Apolo no podía controlar del todo.

Siguiendo el argumento de Kristeva, podemos decir que el *omphalos* no se comprende como un símbolo puro; es también un campo de múltiples batallas en donde se libra la confrontación entre lo establecido y lo exorbitante. "Lo abyecto no cesa, desde el exilio, de desafiar al amo. Sin avisar (le), solicita una descarga, una convulsión, un grito. A cada yo su objeto, a cada superyó, su abyecto " (p. 8). En este sentido, los fluidos corporales, los restos orgánicos, los éxtasis incontrolables nunca son eliminados completamente porque permanecen como una fuerza subterránea que constantemente amenaza con emerger. El *omphalos*, en su pretensión de ser centro ordenado del mundo, necesitaba de estos elementos que simultáneamente rechazaba; como un volcán que parece tranquilo en superficie, pero hierve en sus entrañas. El orden sagrado delfico mantenía una apariencia de control mientras libraba una batalla constante contra aquello que lo desestabilizaba. La capacidad múltiple del *omphalos* es precisamente lo que contiene estas batallas, pero no busca dominarlas por completo, y las fuerzas que lo constituyen son precisamente la fuente de su poder sagrado.

Si pensamos el *omphalos* como metáfora de la constitución descentrada, múltiple y diferencial del sujeto vemos que este nunca corresponderá a una economía de la lógica y coherencia psíquica como lo planteaba Freud. Así, en *Mecanismos psíquicos del poder* (2001), Judith Butler menciona que "La identidad no puede ser nunca totalizada, completamente por lo simbólico, porque lo que éste no consigue ordenar emergerá dentro de lo imaginario como desorden, como lugar de impugnación de la identidad"²⁰ (p.110). El *omphalos* ha tomado ahora un carácter de multiplicidad irreductible a todo proyecto de

²⁰ En el segundo capítulo nos hemos referido a que la identidad no debe ser el punto o eje constitutivo con relación al *omphalos*. Sin embargo, en este punto podemos ver en la identidad la posibilidad de apertura a lo múltiple y diferencial en el sujeto desde la perspectiva de Butler, toda vez que ella reconoce la complejidad psíquica y paradójica del sujeto. Y también reconocemos que, toda teoría de la identidad es cercana a una idea de exclusión, en un dejar por fuera lo que le repele al sujeto en su formación.

dominación, en ese sentido, la lógica patriarcal y metafísica lo fijaría como símbolo de unidad trascendente, lo que oculta violentamente su carácter descentrado y polisémico.

El discurso oficial que erigió al *omphalos* como un centro unificado del mundo helénico constituye un caso paradigmático de lo que Butler identificaría como el proceso mediante el cual el poder simbólico intenta fijar significados a través de actos de exclusión violenta. En esta operación, como señala Butler, "la violencia de la pérdida se intensifica y se refracta en la violencia de la instancia psíquica, la cual amenaza con la muerte; lo social <<retorna>> a lo psíquico, solo para dejar su voz en la huella de la conciencia" (2011, p.210), creando una tensión irresoluble entre lo que se instituye como verdad oficial y lo que persiste como memoria reprimida. Mientras la narrativa sagrada del *omphalos* proclamaba unidad y pureza originaria, su realidad arqueológica y simbólica muestra las cicatrices de múltiples apropiaciones, superposiciones culturales y reinterpretaciones conflictivas. Cada grieta en la piedra, cada narrativa literaria de su cosmogonía y cada cicatriz en los sujetos habla de esa multiplicidad originaria que el orden patriarcal intentó -y fracasó- en eliminar completamente.

En este punto valdría preguntarnos sobre ¿qué implicaciones políticas tiene esta comprensión del *omphalos*? Pues, desde lo múltiple se pone en evidencia que todo orden hegemónico y totalizante lleva inscrito en su propio centro las semillas de su posible subversión. Derrida lo anticiparía al develar que el logocentrismo depende de exclusiones constitutivas que, sin embargo, lo corroen: la autoridad se declara indivisible, pero su unidad es una ficción violenta sostenida por gestos de repetición fallida. Por otra parte, Julia Kristeva radicaliza esta idea: el *omphalos* es un sitio de expulsión —lo sagrado se define por lo que escupe (la menstruación, la maternidad, lo no-binario) —, y ese acto de exclusión

genera un retorno espectral. Y desde Butler, en clave política, se demostraría que esa repetición imperfecta de normas (de género, raza, clase) es justo lo que permite agrietar el sistema: si el patriarcado exige mimesis eterna, entonces cada performance es una oportunidad para exagerar, desviar o sabotear su mandato. El centro, no es el lugar del poder incontestable porque ha quedado erigido como la herida que nunca cicatriza y allí donde lo hegemónico se cree invencible ya está siendo minado por los significantes que intentó borrar

3.3 *Omphalos* como paradoja (presencia-ausencia) constitutiva del psicoanálisis

En el apartado anterior hablamos de la aporía del origen —donde el *omphalos* se reveló como un centro descentrado, múltiple y constitutivamente fracturado—, ahora nos ocupamos en la paradoja concreta de su inestabilidad: aquella que surge cuando ese supuesto fundamento se desdobra en presencia y ausencia, en significado y exceso. Anteriormente se mostró la ilusión de un origen puro (mostrando su carácter diferencial y polisémico), y ahora se profundizará en las tensiones materiales y psíquicas que tal paradoja genera desde el planteamiento de dos interrogantes: ¿cómo opera ese *omphalos* indesanudable en la constitución de los sujetos? Y ¿De qué modo lo excluido —lo abyecto en Kristeva, lo no-binario en Butler, lo femenino en Irigaray— insiste desde dentro del propio centro, difuminando su pretensión de unidad? Derrida nos da la clave: el *omphalos* no es un lugar, es un síntoma de la imposibilidad de cerrar el sistema. Así, pasamos de la crítica del rígen como ficción a su efecto concreto como herida abierta, en donde lo político y lo psíquico se entrelazan en un nudo que ni el poder ni el psicoanálisis logran desatar.

El primer texto en que Derrida desarrolla sistemáticamente la noción de *omphalos* es en *Resistencias del psicoanálisis* (1997), donde lo sitúa como punto nodal de su crítica al logocentrismo psicoanalítico: su desarrollo tanto freudiano como lacaniano, ha establecido

una serie de estructuras conceptuales que funcionaban como centros organizadores de sentido que son aparentemente incontestables. Estos núcleos teóricos —el complejo de Edipo, el Nombre-del-Padre y el falo como significante privilegiado— se estructuran como fundamentos trascendentales que pretenden explicar de manera totalizante la constitución del sujeto psíquico y su inserción en el orden simbólico. El gesto es radical: se trata de exponer la paradoja que constituye estos elementos psíquicos que reflejan el carácter de complejidad, múltiple y diferente en la construcción de subjetividades.

Tracemos un recorrido para identificar la forma como introduce y elabora Derrida el concepto de *omphalos*. Inicialmente se establece como una figura límite en su diálogo con el psicoanálisis, es decir, Derrida mismo ha encontrado un punto que es impenetrable en el propio psicoanálisis. Así, en las primeras páginas de *Resistencias* se asume que "Freud formula la célebre proposición del ombligo, el Nabel del sueño" (1997, p.25), este inicio no es casual, pues el ombligo onírico representa para Derrida el modelo mismo de lo que denominará *omphalos*: ese núcleo irreductible que resiste a toda interpretación totalizante. Allí, en ese detalle aparentemente pequeño, Derrida ha visto la grieta por donde hacer saltar todo el edificio del psicoanálisis. En el segundo capítulo desarrollamos el argumento de que Freud planteaba que al interpretar los sueños siempre llegamos a un punto ciego, un nudo que no se puede desatar, esto es similar a cuando seguimos el hilo de un ovillo y de pronto encontramos un nudo tan apretado que las manos no pueden deshacerlo. Ese nudo, para Freud, marcaba el límite de su método, sin embargo, Derrida vio algo más profundo y complejo: ese ombligo no es un simple límite puesto que marca definitivamente la prueba de que todo sistema de significado tiene agujeros negros que no pueden cerrarse.

Esta vez, esa proposición ya no se refiere en absoluto a un límite provisional, una reserva de sentido en espera, sino a una noche, a un desconocido absoluto, originaria, congénitamente ligado (pero también desligado en sí, puesto que ab-soluto) a la esencia y el nacimiento del sueño, atado a un lugar del que éste parte y del que conserva la marca de nacimiento: el ombligo, el lugar omphálico, es el lugar de un vínculo, un nudo-cicatriz que conserva la memoria de un corte e incluso de un hilo cortado en el nacimiento (Derrida, 1997 p.25).

El segundo movimiento podemos interpretarlo como la intensión de Derrida de desplegar su noción de *ab-soluto* mediante una estrategia lingüística que desmonta desde adentro las pretensiones totalizantes del aparato conceptual freudiano. Al descomponer el término -especialmente en su obra *La diseminación* (2015)- "absoluto" en su escritura ab-soluto, encontramos un juego con la etimología que revela la contradicción fundamental que habita en el corazón mismo del proyecto psicoanalítico (p.41): aquello que se presenta como conocimiento completo y autónomo (lo absoluto en su acepción tradicional) es simultáneamente lo desligado (ab-suelto) de todo fundamento estable. Esta operación podemos entenderla como una crítica radical a la epistemología freudiana, que pretendía someter lo inconsciente mediante el dispositivo interpretativo²¹. Cuando el psicoanálisis se enfrenta al ombligo del sueño se enfrenta a una barrera metodológica y a la manifestación concreta de que la opacidad radical constituye el núcleo mismo de lo psíquico. Derrida lleva esta intuición freudiana hasta sus últimas consecuencias: si el origen se revela como abismo (ab-soluto), toda empresa hermenéutica se convierte necesariamente en un ejercicio parcial,

²¹En Freud, S. (1991). *La interpretación de los sueños, primera parte*

en un intento frustrado de suturar²² una herida que, por definición, no puede cicatrizar. Esta perspectiva, pone en evidencia la crítica que surge alrededor de las pretensiones del psicoanálisis de constituirse como ciencia de lo inconsciente porque su método interpretativo reproduce la misma metafísica de la presencia que pretendía criticar.

Un tercer movimiento está dirigido a la figura del "nudo-cicatriz" que condensa una de las críticas más devastadoras a los fundamentos mismos de la teoría psicoanalítica del trauma. Freud (1920) en *Más allá del principio del placer* construyó su noción de origen como escena reprimida que podría ser recuperada mediante el trabajo analítico (p.19), (el fantasma edípico como escena originaria), frente a esto, Derrida propone una lectura distinta en la que una cicatriz umbilical representa el signo indeleble de un corte irreparable que constituye al sujeto precisamente mediante su imposibilidad de acceso al origen. Esta reformulación tiene implicaciones profundas para la práctica analítica, toda vez que, el nudo no es algo que pueda desatarse mediante la interpretación (como supondría la cura psicoanalítica tradicional), porque ontológicamente es la marca permanente de una separación originaria que funda la subjetividad. La imagen derrideana del nudo-cicatriz funciona así como un dispositivo crítico de doble intencionalidad: por un lado, desarticula la pretensión freudiana de acceder a los orígenes a través de la interpretación de los síntomas, mostrando cómo el ombligo se traduce como la manifestación concreta del fracaso constitutivo de todo desciframiento; por otro lado, se critica la estabilidad misma de la estructura psíquica que postula Lacan porque “se interesa más bien por la hiancia y la localización recortada del agujero umbilical” (Derrida, 1997, p.26) revelando cómo lo que se presenta como garantía de coherencia simbólica no es más que una cicatriz que sangra

²²En Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia* (p.266).

significado de manera permanente. Esta crítica alcanza su máxima potencia cuando reconocemos que el nudo-cicatriz es la condición misma de posibilidad del sujeto.

Ahora bien, lo que aquí excede para siempre el análisis del sueño es un nudo que no se puede desligar, un hilo que, como el cordón umbilical, no por ser cortado queda menos anudado para siempre, en el cuerpo mismo, en el lugar del ombligo. La cicatriz es un nudo contra el cual el análisis no puede nada (Derrida, 1997, p.26).

Y, un cuarto movimiento lo podemos definir como la metáfora del "hilo cortado en el nacimiento" que desde Derrida constituye quizás la intervención más radical en el edificio conceptual psicoanalítico porque ataca directamente el mito freudiano del origen traumático como piedra angular de la subjetividad asumiendo que "La cicatriz es un nudo contra el cual el análisis no puede nada" (1997, p.26). Frente a la narrativa psicoanalítica tradicional que postula una conexión originaria de la pérdida con la madre, con el estado de plenitud primordial, Derrida explicaría una inversión fundamental: no existió jamás esa conexión plena que la teoría supone cortada porque la fantasía del vínculo originario es precisamente el efecto retrospectivo del corte mismo, es decir, en donde Freud y la tradición metafísica asumieron una pérdida.²³ Esta inversión pone en entredicho la forma en cómo el complejo de Edipo²⁴, es en realidad una construcción simbólica que surge precisamente para dar sentido al vacío dejado por el corte. El presunto "hilo umbilical" que nos uniría a nuestros orígenes es fundamentalmente un espejismo proyectado desde el presente de la carencia, una ficción melancólica que cubre el abismo de nuestra constitución subjetiva.

²³La separación traumática de la madre, la expulsión del paraíso edénico, la ruptura de una unidad originaria

²⁴ Lejos de ser un drama originario y constitutivo de la subjetividad.

Así, el "hilo cortado" del *omphalos* desde Derrida pone en discusión la ficción del padre como principio ordenador, mostrándolo más bien como figura tejida a posteriori, construyendo y destejiendo simultáneamente la trama de la ley simbólica. Las consecuencias políticas de esta deconstrucción giran en torno a la autoridad que busca legitimarse en un origen perdido (la familia patriarcal, la ley simbólica, el orden social) queda expuesta como teatro de sombras, como construcción narrativa destinada a velar el abismo originario. Derrida no niega la realidad del corte (ese ombligo que nos marca para siempre), ahora nos obliga a pensarlo fuera del marco nostálgico de la ausencia o la pérdida y debemos reconocerlo como el gesto fundacional que simultáneamente nos constituye y nos desposee, nos da un lugar en el lenguaje y nos excluye del paraíso de la plenitud significativa.

Por lo tanto, para nosotros se trata siempre de pensar cómo el corte puede anudar un vínculo o, a la inversa, cómo la ligazón puede ser la interrupción misma. Y pensar la "resistencia" desde la necesidad de lo que hace todo salvo jugar con la paradoja o la aporía (Derrida, 1997, p.27).

Entre el corte y el vínculo hemos encontrado la paradoja constitutiva del psicoanálisis: la castración, la interpretación simbólica y la separación son al mismo tiempo el gesto que corta y que posibilita el vínculo con el sentido, el deseo y el otro. ¿Se ha fundado el psicoanálisis en una contradicción productiva? Pues, ha pretendido funcionar como discurso del origen refiriéndose a los traumas, el complejo de Edipo, escena primaria, etc., y al tiempo "demuestra" que los *orígenes* son siempre reconstrucciones posteriores -no solo límite- y efectos de sentido. La pretensión psicoanalítica de identificar un origen singular del sueño -y por extensión, del sujeto- se derrumba ante la evidencia de que el propio *omphalos*

funciona como una máquina semiótica que produce múltiples narrativas de origen, ninguna de las cuales puede reclamar estatus privilegiado. Lo que Freud ha interpretado como "ombligo del sueño" -ese punto donde las asociaciones se interrumpen- son genuinamente el lugar donde el sueño despliega su capacidad generativa de ficciones fundacionales.

Con esto podemos decir que la crítica derrideana no invalida el psicoanálisis, pero lo obliga a reconocer su estatuto paradójico como disciplina que habita permanentemente la tensión entre dos movimientos contradictorios: por un lado, su capacidad para deconstruir las ficciones originarias que estructuran la subjetividad y por otro, su ineludible necesidad de seguir narrando esos mismos mitos fundacionales para mantener su coherencia teórica y práctica. Esta paradoja funciona como condición de posibilidad del psicoanálisis y solo puede operar como herramienta crítica de lo social y lo psíquico mientras acepte que sus propios conceptos fundamentales son ficciones necesarias.

Si el *omphalos* desde la lectura de Derrida ha dado la posibilidad de cuestionar los mitos originarios del psicoanálisis para revelar su núcleo paradójico, el siguiente apartado busca identificar cómo esa crítica abre un puente hacia una ontología de la diferencia sexual. Derrida opera aquí como bisagra conceptual desestabilizando los fundamentos falocéntricos de Freud (el Edipo, la castración, el falo como significante privilegiado) y con esto se prepara el terreno para la intervención disruptiva de Irigaray, quien llevará esta deconstrucción hacia un cuestionamiento de la metafísica misma de lo masculino como universal. Esta transición del *omphalos* como "nudo-cicatriz" que nunca cicatriza prefigura la crítica irigarayana al orden simbólico patriarcal, mostrando de esta manera que lo femenino fue excluido, y convertido en el ab-soluto (lo absolutamente otro) que sostiene en silencio todo el edificio teórico freudiano. Al reflexionar cómo el psicoanálisis produce lo femenino como lo otro no

pensado, Derrida anticipa la pregunta central de Irigaray: ¿qué ocurre cuando el *omphalos* se traslada al útero que el discurso filosófico y psicoanalítico han elado sistemáticamente? Aquí, la noción de diferencia sexual deja de ser un complemento a la teoría para convertirse en el lugar de una interrogación ontológica y política.

3.4. Derrida como interconexión entre Freud e Irigaray : transición a la ontología de la diferencia sexual

La deconstrucción derrideana del psicoanálisis freudiano expone las aporías de la teoría psicoanalítica y a su vez abre un camino decisivo para repensar la diferencia sexual más allá del marco falocéntrico. Así, la lectura desde el *omphalos* de Derrida efectúa una transición entre la construcción teórica entre Freud e Irigaray, la cual pone en duda los presupuestos metafísicos del psicoanálisis²⁵ y prepara el espacio para la crítica radical de Irigaray, quien llevará esta reflexión hacia una ontología de lo femenino excluido. Si Freud naturalizó la teoría de la identidad bajo el régimen de la castración y la percepción de la carencia como consecuencia psíquica de la diferencia anatómica de la mujer, la lectura de Irigaray denuncia tangencialmente esta operación como un asesinato ontológico de lo femenino. Derrida ocupa un lugar clave al mostrar que el sistema simbólico mismo se sostiene en exclusiones constitutivas —una idea que Irigaray radicalizará al afirmar que lo femenino no es un "otro" dentro del orden y de la estructura patriarcal, porque ontológicamente es un afuera irreductible.

Hasta este punto hemos mencionado lo patriarcal como un sistema y estructura que reduce el campo de acción de la mujer en lo que ha pretendido el psicoanálisis freudiano. Sin

²⁵ La idea del complejo de Edipo como un elemento psíquico universal, el falo como significante privilegiado y la teoría de la castración como constitución de la identidad femenina.

embargo, es claro que debe comprenderse más allá de un discurso de dominación masculina, es decir, que se constituye como un sistema, una estructura de poder y un lenguaje de matriz simbólica que organiza el sentido mismo de lo pensable y allí lo femenino es constituido como alteridad radical mediante tres operaciones fundamentales: (1) la reducción de la diferencia sexual a la lógica binaria de presencia/ausencia fálica; (2) la naturalización de jerarquías de género a través de mitos fundacionales y (3) la transformación del cuerpo femenino en territorio de intercambio representativo antes que en sujeto de deseo autónomo. Por lo tanto, la paradoja del *omphalos* que hemos demarcado con Derrida, es la que precisamente revela los mecanismos ocultos de la maquinaria patriarcal dentro del lenguaje psicoanalítico. Las metáforas freudianas han borrado esencialmente lo femenino como diferencia positiva para instituirse como ley y aporía del psicoanálisis tradicional y esto a su vez ha efectuado la reducción de lo femenino como mero negativo de lo masculino (la castrada, la pasiva, la histérica y el "continente oscuro").

Con el fin de identificar de forma directa la crítica de Derrida a la noción de falocentrismo debemos remitirnos al texto *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá* publicado en 1980 como punto de partida de una economía simbólica que privilegia sistemáticamente lo masculino:

Sueños de desnudez, pues, que provocan un sentimiento de pudor o de vergüenza (Scham). No son "típicos", precisamente, sino a partir de su asociación con el ázoro, la confusión, el malestar. Ese "núcleo de su contenido" puede después prestarse a toda clase de transformaciones, de elaboraciones, de traslaciones. La desnudez da lugar a sustitutos. La falta de vestido, el desvestimiento (Entkleidung, Unbekleidung) se desplaza sobre otros atributos. El mismo núcleo típico organiza el sueño del antiguo

oficial empujado a la calle sin sable, sin corbata, o vestido con un pantalón civil a cuadros. Todos los ejemplos propuestos por Freud conciernen a hombres, y a hombres que exhiben la falta de un atributo fálico, afectados más bien de esa actividad exhibicionista. Más precisamente aún: la desnudez no exhibe el pene o la ausencia de pene, sino la ausencia del falo como atributo que suple una falla posible, la ausencia del doble colosal (Derrida, 2001, p. 391).

Lo primero que señala Derrida es una omisión fundamental en el aparato teórico freudiano entendido como la ausencia de una consideración genuina de lo femenino más allá de su definición como falta, entonces, el psicoanálisis es incapaz de pensar lo femenino fuera de la lógica de la falta porque su sistema simbólico se estructura alrededor del falo como significante amo. En el segundo capítulo hemos mencionado que Freud reduce lo femenino a tres instancias:

- Negatividad: "Ausencia de pene" (castración) en *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905).
- Pasividad: "Vagina como continente oscuro" en *La feminidad* (1933).
- Complementariedad: Mujer como "objeto de intercambio" en el Edipo en *Tótem y tabú*, (1913).

Esta selección y categorización freudiana no es inocente porque el sueño femenino de desnudez ni siquiera es considerado, dado que, en la economía freudiana la mujer ya es por definición lo desnudo y lo castrado. ¿Son estos elementos síntomas de una estructura simbólica que sigue operando hoy en nuestros imaginarios colectivos? Pues encontramos

acá la réplica de una lógica cultural en donde la desnudez masculina se piensa como acontecimiento, mientras la desnudez femenina se ha naturalizado como condición permanente. Veamos algunos ejemplos de esto; expresiones como "quedarse en calzoncillos" o "perdió el sable"²⁶ describen al hombre en situación de vulnerabilidad transitoria y los términos aplicados a mujeres como "ir en pelotas" o "andar como Dios la trajo al mundo" naturalizan su desnudez como estado permanente. Este doble estándar lingüístico reproduce exactamente el esquema freudiano: lo masculino como sujeto de una acción (perder, quedarse), lo femenino como objeto siempre disponible. Traslademos este ejemplo a las protestas de grupos feministas donde las mujeres muestran sus senos como acto político, son sistemáticamente leídas como "exhibicionismo" y no como performance de vulnerabilidad, demostrando así que el imaginario social sigue atrapado en la ecuación freudiana de mujer =desnudez=castración.

El psicoanálisis freudiano se ha constituido como discurso científico sobre la sexualidad reproduciendo activamente los códigos del patriarcado como campo de estructuración que marcan el comportamiento de los sujetos y desde los cuales se establecen los *roles* de identificación mediante dos operaciones: primero, se eleva el falo como el mayor significante de la estructura sexual, esto se refleja nuevamente en *Escritos* de Lacan

Sólo sobre la base de los hechos clínicos puede ser fecunda la discusión. Éstos demuestran una relación del sujeto con el falo que se establece independientemente de la diferencia anatómica de los sexos y que es por ello de una interpretación especialmente espinosa en la mujer y con relación a la mujer (...) (2001, p.654).

²⁶Retomando el ejemplo freudiano.

La aparente superación del biologicismo freudiano que propone Lacan -al transformar el falo de órgano anatómico a significante trascendental- es en realidad una sofisticación del mismo dispositivo patriarcal, ahora enmascarado bajo una supuesta neutralidad teórica. Esta operación discursiva es particularmente perversa porque proclama liberar la diferencia sexual del determinismo corporal ("independientemente de la diferencia anatómica"), pero en realidad universaliza y naturaliza la perspectiva masculina como estructura a priori de todo pensamiento simbólico. La declaración lacaniana sobre la "interpretación espinosa en la mujer" desenmascara la violencia epistémica de un sistema conceptual que sólo puede aproximarse a lo femenino como anomalía estructural y como residuo inasimilable de su propia lógica.

La segunda operación de establecimiento y fijación de *identidad* está relacionada con lo que Freud denomina la envidia del pene que, aparece sistemáticamente en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) constituyendo una metafísica de la carencia que reconfigura el estatuto ontológico de lo femenino. Al afirmar que "En cuanto a la niña no incurre en tales rechazos cuando ve los genitales del varón con su conformación diversa. Al punto está dispuesta a reconocerla, y es presa de la envidia del pene, que culmina en el deseo de ser un varón (...)" (p. 178). Y aquí Freud convierte una diferencia anatómica en una jerarquía simbólica la cual naturaliza la falta como esencia de lo femenino y así establece una temporalidad paradójica donde la carencia es simultáneamente originaria y perpetua. Esta construcción alcanza su expresión más violenta en *La feminidad* (1933), donde Freud declara sin ambages: "Vale decir, pues, que por el descubrimiento de la falta del pene la mujer resulta desvalorizada tanto para la niña como para el varoncito, y luego, tal vez, para el hombre." (p. 117), consumando así la reducción de lo femenino a mera negatividad: ya no es un cuerpo

diferente, ha quedado relegada a un cuerpo masculino incompleto, una variación deficitaria de lo humano universalizado como masculino.

Frente a esta teoría de lo sexual, Derrida muestra su núcleo contradictorio toda vez que desde esta metafísica de la presencia/ausencia, el psicoanálisis construye su teoría sobre la sexualidad a partir de un esquema que ya presupone la subordinación de lo femenino como carencia, esto constituye a su vez una trampa discursiva del sistema freudiano: pretende trascender el biologicismo mientras reinstaura constantemente la primacía imaginaria del pene como referente último de todo deseo. Al convertir una configuración cultural específica (la madre como sujeto deseante de lo que le falta) en estructura universal, Freud naturaliza la metafísica de la carencia femenina. Lo que se ofrece como descubrimiento científico es, en realidad, la proyección de un imaginario patriarcal que requiere de la mujer como "ser castrado" para garantizar la coherencia interna del sistema teórico del psicoanálisis.

Todo el falocentrismo es articulado a partir de una situación (...) determinada en que el falo es el deseo de la madre en cuanto que ella no lo tiene. Situación (individual, perceptiva, local, cultural, histórica, etc.) a partir de la cual se elabora lo que se llama una "teoría sexual": el falo allí no es el órgano, pene-o clítoris, que él simboliza, pero simboliza allí más y ante todo el pene (Derrida, 2001, p. 451-452).

La consecuencia de esta operación de la envidia del pene y de la mujer como sujeto castrado es una teoría sexual que no libera a la mujer de los constreñimientos culturales, los eterniza bajo el ropaje de lo "natural" y lo "universal", dejando ver así su complicidad estructural con el orden falocéntrico que pretendía cuestionar. Pero ¿qué incidencia tiene

el *omphalos* en esta teoría? Pues al pensar el *omphalos* como la huella de una exclusión interna que sostiene todo el sistema freudiano lo que denominamos el cordón umbilical deja una cicatriz permanente al ser cortado y así la teoría psicoanalítica lleva en su centro la marca de lo que tuvo que sacrificar para constituirse: la diferencia sexual irreductible. Esta paradoja alcanza su máxima expresión en la clínica porque cada vez que un analista interpreta la angustia femenina como "envidia del pene" o "fracaso en asumir la castración", está repitiendo el gesto originario de exclusión que estamos denunciando con el *omphalos*. La teoría sexual freudiana sigue así atrapada en su propio nudo imposible: criticar el falogocentrismo mientras reproduce sus exclusiones constitutivas, demostrando que todo sistema de pensamiento lleva en su centro la cicatriz de lo que tuvo que sacrificar para nacer.

Con el camino conceptual que hemos trazado hasta el momento, evidenciamos que el *omphalos* no es un fundamento metafísico (un origen puro y unitario) gracias a su función como operador conceptual múltiple y descentrado, cuya autoridad simbólica depende precisamente de su inestabilidad constitutiva. Con Derrida encontramos una crítica a la metafísica de la presencia que funciona como patrón en la teoría de Freud y del psicoanálisis, que, pese a su pretensión de desvelar lo reprimido, reproduce sistemáticamente un esquema falocéntrico que excluye lo femenino como diferencia positiva. Esta paradoja la denominamos la paradoja constitutiva del psicoanálisis y síntoma de la metafísica occidental que sustenta la estructura patriarcal de la actualidad.

Ahora podemos hablar de una crítica que encuentra su radicalización en el *omphalos* que propone Derrida²⁷, que se traslada a la teoría feminista de Luce Irigaray y que transforma la noción de cicatriz en el fundamento de análisis mismo del psicoanálisis. Con Irigaray, la

²⁷ En sentido de apertura, multiplicidad y diferencia.

noción derrideana del *omphalos* adquiere un nuevo potencial crítico al ser releída desde la teoría de la diferencia sexual. Lo que en Derrida era principalmente un ejercicio de deconstrucción —el ombligo como límite interno del sistema psicoanalítico— es en Irigaray el punto de partida para mostrar la violencia sistemática que constituye lo femenino como lo *otro* del orden falocéntrico. En Irigaray podemos ver el *omphalos* como la marca concreta de lo que el psicoanálisis tuvo que sacrificar para erigir su teoría: el cuerpo materno como origen real, el útero como primera morada, la diferencia sexual positiva más allá de la lógica de la carencia. En el texto de *Ese sexo que no es uno* (2009) Irigaray menciona:

Lo que, además, dejaría intacto el misterio del «origen». Se trata más bien de cuestionar el funcionamiento de la «gramática» de cada figura del discurso, sus leyes o necesidades sintácticas, sus configuraciones imaginarias, sus redes metafóricas, y también, por supuesto, lo que no articula en el enunciado: sus silencios (p.56).

Desde la noción de *origen* aunado al *omphalos* vemos una relectura que se transforma en una herramienta política que tiene la capacidad de mostrar más de un orden simbólico, de modo que, se continúa con la construcción del *omphalos* desde una perspectiva de apertura y múltiple que valora las diferencias ontológicas de lo femenino evitando su "castración" o "envidia del pene"; perspectiva que nos da la posibilidad de pensar la diferencia sexual desde una economía no falocéntrica. El siguiente capítulo se centrará en la crítica de Irigaray, quien expone cómo el psicoanálisis —al erigirse sobre el borramiento del origen materno— fracasa en describir la complejidad de la sexualidad humana y reproduce performativamente los mecanismos patriarcales que convierten a la mujer en su condición de posibilidad y su

exterior constitutivo. La pregunta se traslada a cómo fisurar el sistema de reducción desde su propia aporía: el *omphalos* como cicatriz que delata el crimen originario.

4. *Omphalos*, espejulo y diferencia sexual: la crítica desde la teoría feminista de Luce Irigaray.

La diferencia sexual podría constituir el horizonte de mundos de una fecundidad todavía no advenida (...) Fecundidad de nacimiento y regeneración para la pareja amorosa, pero también producción de una nueva época de pensamiento, de arte, de poesía, de lenguaje... Creación de una nueva experiencia poética (Irigaray, 2010, p.35).²⁸

Al final del capítulo anterior mencionamos que el *omphalos* resignificado desde la teoría feminista de Luce Irigaray, deja de ser el centro mítico del orden patriarcal para convertirse en una cicatriz política la cual se articula como una hendidura que expone el crimen originario contra lo materno y, al mismo tiempo abre posibilidades para pensar lo femenino más allá de la lógica falocéntrica o la economía del sistema patriarcal. Esta herida —que el psicoanálisis tradicional (Freud, Lacan) intenta suturar mediante el mito edípico y la "envidia del pene"— podemos verla ahora como ruptura productiva que es capaz de fisurar el sistema simbólico desde su propio centro y aporía. Así, en el siguiente capítulo se profundizará en la crítica irigarayana al psicoanálisis, mostrando cómo este, al fundarse sobre el borramiento de la madre fracasa en dar cuenta de la complejidad, amplitud y diferencia sexual femenina y a su vez esto reproduce performativamente los mecanismos que convierten a la mujer en el exterior constitutivo de lo masculino. La pregunta de articulación gira

²⁸ En *Ética de la diferencia sexual*.

alrededor de cómo habitar esa grieta para imaginar una economía libidinal radicalmente otra y diferente.

Por lo tanto, este capítulo final se articula como una intervención crítica en dos frentes: contra la tradición metafísica que ha convertido el *omphalos* en símbolo de un centro único (Delfos, el falo, el Logos), y contra el psicoanálisis freudiano que redujo lo femenino a la falta y la carencia. A través de los conceptos de *omphalos* y espéculo, Irigaray deconstruye la noción patriarcal de origen y allí mismo se gesta una ontología relacional en donde la diferencia sexual deviene en fundamento ético y político. Este capítulo profundiza tres movimientos clave: primero, cómo el *omphalos* tradicional excluye lo materno para sostener narrativas unificadas; segundo, cómo el espéculo —como instrumento médico y metáfora filosófica— revela la multiplicidad negada del cuerpo femenino; y tercero, cómo la convergencia entre ambos símbolos permite imaginar una subjetividad no edípica, donde lo femenino no es "lo otro" del hombre, ya que constitutivamente *es* otro modo de ser en el mundo. La hipótesis central es que Irigaray efectúa una fisura en el *omphalos*, reescribiendo así las condiciones de lo decible y abriendo paso a una ontología de la diferencia, en donde la cicatriz²⁹ es umbral hacia lo plural.

4.1 El ombligo cortado: relecturas del *omphalos* desde el cuerpo materno

El *omphalos* de las tradiciones patriarcales construidas como centros unificadores del mundo se revelan, bajo la lupa de Irigaray como cicatriz política que delata su propio crimen originario. Esta hendidura en el corazón mismo del orden simbólico constituye el espacio como límite en donde lo reprimido (el cuerpo materno, la diferencia sexual) insiste y resiste.

²⁹ Lejos de ser una marca de ausencia como se establecía en la teoría psicoanalítica de Freud.

En su ensayo fundamental *El cuerpo a cuerpo con la madre* (1981), Irigaray plantea una crítica radical a los fundamentos mismos de la cultura occidental al mencionar que: "el orden social, nuestra cultura, el mismo psicoanálisis así lo quieren: la madre debe permanecer prohibida. El padre prohíbe el cuerpo a cuerpo con la madre" (p. 38). Este gesto fundacional de violencia no es más que el monumento construido sobre el borramiento sistemático de lo materno y allí el *omphalos*, ese supuesto centro del mundo, no es sino el monumento constitutivo sobre esta prohibición estructural, un simulacro de unidad que oculta su propia condición de cicatriz. Irigaray pone de manifiesto aquí una paradoja radical: el mito del origen único (ya sea el falo, el Logos o el Estado) solo puede sostenerse mediante el borramiento sistemático de aquello que lo hace posible —el cuerpo de la madre—.

Esta operación de exclusión no es abstracta ya que vemos su materialización en los dispositivos concretos de la cultura contemporánea. Un ejemplo de esto se ve en la medicalización del parto y la violencia obstétrica, donde el cuerpo materno es reducido a "objeto pasivo" del saber médico-patriarcal. Al igual que el *omphalos* de Delfos instituido sobre la serpiente Pitón vencida, la sala de partos moderna se organiza como un espacio donde el conocimiento experto (masculinizado) domina y somete los saberes corporales femeninos repitiendo así el gesto arquetípico de Zeus: la matrona tradicional es desplazada por el ginecólogo, los ritmos fisiológicos del parto son intervenidos con hormonas sintéticas, y el vínculo primal madre-criatura es interrumpido por protocolos institucionales. En este sentido, Adrienne Rich en su texto *Nacemos de mujer* (1986) plantea que:

En todo caso, el poder reproductor de la mujer está regulado por los hombres en cada uno de los sistemas totalitarios y en cada revolución socialista, y también a los hombres les corresponde el control legal y técnico de la anticoncepción, la fertilidad,

el aborto, la obstetricia, la ginecología, los experimentos reproductivos extrauterinos... Todos esos elementos son esenciales para el sistema patriarcal, así como lo es la condición negativa o sospechosa de las mujeres que no son madres (p.78).

Esta denuncia responde a su vez a una dinámica histórica de control y a una estructura sistemática de apropiación del cuerpo femenino a través de saberes científicos y jurídicos que han sido monopolizados por varones. El patriarcado se ha encargado de transformar la capacidad reproductiva en un territorio disciplinado y vigilado, donde la técnica reemplaza a la experiencia vivida y donde el deseo o saber femenino es desplazado por la lógica institucional. Así, lo que se denomina como violencia obstétrica además de ser una desviación del sistema médico, obedece también a una expresión funcional de un orden simbólico más amplio que convierte el cuerpo de la mujer en campo de intervención técnica y política. La sala de partos moderna, como antes el *omphalos* mítico, son el centro sagrado del poder masculino que reorganiza el origen (la vida, el nacimiento) bajo sus propios términos, expulsando de la escena a las antiguas depositarias del saber corporal y espiritual de la maternidad. De modo que los procedimientos obstétricos no son neutrales porque ritualizan la sumisión de lo femenino a un orden tecnocrático que reproduce la lógica del padre freudiano. Desde la perspectiva psicoanalítica, el "padre" es un significante central en la estructuración del sujeto y del orden simbólico. Anteriormente hemos visto que Freud en su teoría del complejo de Edipo, sitúa al padre como la instancia que introduce la ley y la prohibición, estableciendo límites al deseo y organizando la estructura social. En algún sentido, Freud legitima lo que Irigaray llama "la prohibición estructural del cuerpo a cuerpo

materno". Hoy, esta prohibición adopta formas sutiles: cuando la lactancia es limitada a "horarios racionales", cuando los duelos gestacionales son patologizados como "depresión posparto", o cuando las políticas laborales ignoran los cuidados maternos, estamos ante reactualizaciones del mandato edípico. La madre, como en el mito, sigue siendo el territorio que debe ser conquistado y regulado para sostener el orden social.

Veamos la forma en cómo Irigaray conecta la noción de *ombligo* con la cicatriz y corte umbilical:

Y cuando se le da apellido a la criatura, éste ya viene a ocupar el lugar de la señal más irreductible del nacimiento, *el ombligo*. El apellido e incluso ya el nombre de pila siempre se hallan desfasados respecto al más irreductible rasgo de identidad: la cicatriz del corte del cordón. El apellido y hasta el nombre de pila se deslizan sobre el cuerpo cual revestimientos, piezas de identidad exteriores al cuerpo (p.37, 1986).

El ombligo, cicatriz del corte del cordón umbilical es ontológicamente el vínculo primordial con la madre y la experiencia corporal originaria. Sin embargo, al asignar un nombre y un apellido —elementos externos y socialmente construidos—, se reemplaza esta marca corporal por signos lingüísticos que inscriben al individuo en una estructura simbólica dominada por la lógica del padre. Este acto necesariamente implica una subordinación de la identidad corporal y materna a un sistema de significación que enaltece lo masculino y lo abstracto. ¿Cómo esta sustitución del vínculo materno por la inscripción en el orden simbólico patriarcal contribuye a la alienación del sujeto respecto a su origen corporal y a la experiencia femenina? El nombre, junto con el apellido, en lugar de reflejar la singularidad

del individuo funcionan como mecanismos de control que uniformizan y despersonalizan, promoviendo así una construcción de la subjetividad desde y para el orden masculino. Al señalar la necesidad de reconocer las experiencias corporales y maternas como fundamentos legítimos de identidad, Irigaray pone de manifiesto una reconfiguración del orden simbólico que permita la emergencia de un sujeto femenino autónomo y plenamente reconocido.

Frente a esta tradición patriarcal que pretender situar el *omphalos* como centro mítico autosuficiente, en Irigaray encontramos una subversión epistemológica radical al leerlo como cicatriz que habla. Esta reformulación es material y política toda vez que el ombligo biológico —esa marca umbilical que todos llevamos en nuestros cuerpos— pasa de ser un símbolo de unidad trascendente a convertirse en testimonio corporal de una relación primal violentamente interrumpida. El mito patriarcal celebra el corte del cordón umbilical como gesto de autonomía individual ("nacimiento" como separación). En esta lógica, el cuerpo materno es el "otro" que debe ser superado, olvidado y borrado. No obstante, Irigaray descompone esta fantasía de origen en múltiples niveles; la herida umbilical no puede ser leída exclusivamente como marca de separación, al contrario, es la huella visible de una relación primordial que ha sido sistemáticamente negada en la tradición filosófica occidental. El *omphalos* actúa como testimonio de una alteridad radical con la que el sujeto mantiene un vínculo estructural, incluso en su pretensión de desvinculación señalando así un límite ontológico: el sujeto no puede narrarse sin ese resto que escapa a toda apropiación. Es la huella de una dependencia que no puede ser completamente negada sin consecuencias sintomáticas ya que su insistencia es también su poder, es decir, con esta operación se desarma el mito del Uno, de la totalidad autosuficiente, y obliga a pensar al sujeto como efecto de una relación que lo excede.

Elementos del psicoanálisis como el complejo de Edipo, el complejo de castración y la envidia del pene nos han hecho creer que el sujeto en algún momento encuentra una independencia absoluta de su progenitor(a), sin embargo, refiriéndonos al *omphalos* en sentido físico vemos un hilo indisoluble del hijo(a) con su madre. Desde Platón (el alma que escapa de la caverna/cuerpo) hasta Descartes (el cogito autónomo), la tradición e historia de la filosofía han construido sus sistemas sobre la fantasía de autosuficiencia. Sin embargo, la cicatriz del ombligo desmiente esta ficción al demostrar que el hecho incontrovertible de que existimos es porque otro cuerpo nos gestó, alimentó y parió. Este argumento lo retoma Adriana Cavarero en *Inclinaciones desequilibradas* (2019): “Seducido por el sueño de su autonomía y postulado como íntegro, el sujeto moderno aguanta de manera tozuda sobre sí mismo, se alza sobre la línea derecha y vertical de una construcción que le asegura la solidez de un baricentro” (Cavarero, p.10). Esta visión nos obliga a repensar el mito del sujeto soberano moderno, aquel que se concibe como unidad cerrada, auto centrada y auto definida. Frente a esta imagen de aparente rigidez y solidez, la cicatriz umbilical introduce un pliegue, una inclinación inaugural que pone en evidencia la fragilidad constitutiva del yo. Desde esta perspectiva, la subjetividad emerge de una red de relaciones previas que la hacen posible; la dependencia, la receptividad y la exposición al otro como condiciones ontológicas primarias que desarticulan el mito de la soberanía individual. En este punto, lo psicoanalítico y lo ontológico encuentran un punto de convergencia: el sujeto no se da a sí mismo, ya que nace atravesado por una alteridad que lo precede, lo constituye y lo excede.

La crítica de Irigaray se despliega entonces como una invitación a repensar la ontología del sujeto más allá de la clausura del significante y ubicarla desde la apertura de la cicatriz. El *omphalos*, leído desde esta noción, se presenta como fisura en el tejido simbólico

que deja pasar la voz silenciada de lo maternal, que insiste incluso allí donde el lenguaje la ha relegado al silencio. Esta reapropiación del ombligo como testimonio de una relación corporal y afectiva reprimida permite articular una crítica a ciertas expresiones institucionales y médicas concretas: la medicalización del parto, la violencia obstétrica, la tecnocratización de los procesos reproductivos.

En este sentido, Irigaray expone en *Ética de la diferencia sexual* (2010) que el hombre que cree haberse liberado del cordón umbilical materno, en realidad perpetúa una dependencia encubierta, disfrazada ahora bajo el mito del progreso tecnológico. Al cortar violentamente el vínculo con lo materno-natural, el sujeto masculino no alcanza la verdadera madurez, sino que transfiere su dependencia originaria a nuevos sistemas de dominación: la técnica, el capital, el Estado.

El hombre nunca se ha hecho cargo de los grandes ritmos de la encarnación, la respiración y la circulación, de la sangre. Nunca se ha convertido en adulto. Vuelve a la infancia para llegar por fin a la madurez. Cortando libremente cierto cordón umbilical con la mujer-madre, la madre naturaleza, que todavía respiraba para él, todavía se ocupaba de su alimento, su calor, su casa, su nido. ¿Perpetuación de la vida intrauterina a la que haría de contrapunto la hipertecnicidad de la que el hombre es tan *infans* como lo es de su madre? (p.177)

Así, el *omphalos* es ontológicamente testimonio vivo de que nuestro ser-en-el-mundo es radicalmente relacional. Desde su dimensión más profunda, el ombligo -esa cicatriz que todos llevamos- que atestigua el hecho primordial de que nuestro ser-en-el-mundo está

siempre ya en relación, precedido y posibilitado por un vínculo originario con el cuerpo materno. Como Irigaray menciona: "Si el hombre toma conciencia de esa perpetua dependencia y asume, solo, su vida, eso abre un espacio, espacio-tiempo para la diferencia sexual" (p. 177). Esta perspectiva niega directamente la comprensión tradicional del origen: mientras el pensamiento patriarcal³⁰ ha concebido el nacimiento como paso de la naturaleza a la cultura a través de un acto de separación violenta, el *omphalos* reinterpretado por Irigaray nos muestra que lo relacional no es un atributo accidental del ser humano, ya que demuestra su condición ontológica primordial. La cicatriz umbilical, en esta lectura, está dirigida hacia el signo permanente de que nuestra existencia individual se guarda siempre dentro de una red de interdependencias corporales y simbólicas que la determinan y constituyen.

El *omphalos* comprendido de esta manera se convierte en una clave para la construcción de una serie de ontologías relacionales y de la diferencia que superan la oposición sujeto/objeto o cultura/naturaleza, dando lugar al reconocimiento de que el ser humano es desde su mismo origen corporal, un ser-en-diálogo, cuya existencia está siempre entrelazada con la de otros³¹. No se trata entonces de exacerbar la individuación de los sujetos contemporáneos, es más bien reconocer su diferenciación dentro de la continuidad relacional, como muestra paradigmáticamente el proceso fisiológico real del corte umbilical, donde la separación física no cancela la interdependencia vital que persiste tras el nacimiento. Desde una nueva lectura del *omphalos* en sentido de apertura y multiplicidad este nos ofrece nada menos que los fundamentos para una ontología relacional que podría inspirar nuevas formas de entender la ética, la política y nuestra relación con el mundo natural - formas que, en lugar

³⁰ Pasando por Platón, Aristóteles y Rousseau hasta Freud.

³¹ Radicalmente con la de su madre.

de negar nuestra vulnerabilidad constitutiva, la asuman como base para una auténtica comunidad de seres finitos e interdependientes.

Si bien en Irigaray vemos una crítica al *omphalos* de orden patriarcal la cual revela la exclusión constitutiva de lo materno como gesto fundacional del orden simbólico, una lectura más amplia, nos permite también encontrar en Butler una radicalización frente a esta crítica al interrogarnos sobre los mecanismos de poder que han naturalizado la exclusión de la mujer a través de la historia. Para Irigaray, la cicatriz umbilical es testimonio de una violencia que convierte lo femenino en un simple soporte invisible; para Butler, -en *Mecanismos psíquicos del poder* (2001)- en cambio, esa misma cicatriz se convierte en evidencia de cómo los regímenes normativos —incluyendo el psicoanálisis freudiano— producen sujetos "legibles" mediante la repetición performativa de exclusiones:

Cuando la prohibición de la homosexualidad está culturalmente generalizada, entonces la «pérdida» del amor homosexual es provocada por una prohibición que se repite y ritualiza a lo largo y ancho de la cultura. El resultado es una cultura de melancolía de género donde la masculinidad y la feminidad emergen como las huellas de un amor no llorado y no llorable donde, de hecho, dentro de la matriz heterosexual la masculinidad y la feminidad se ven fortalecidas por los repudios que llevan a cabo (p. 155).

En esta afirmación vemos que la heterosexualidad obligatoria regula el deseo y a su vez estructura la propia identidad de género a través de una melancolía constitutiva. Cuando se prohíbe culturalmente el amor homosexual —a través de normas sociales, discursos médicos

y rituales psíquicos—, se genera una pérdida no reconocida relacionada con el duelo por ese amor imposibilitado y el cual no puede realizarse abiertamente, pues carece de legitimidad simbólica. El resultado, según Butler, es una "cultura de melancolía de género", donde la masculinidad y la feminidad hegemónicas se construyen precisamente sobre la negación de ese deseo reprimido. Así, el hombre "masculino" y la mujer "femenina" son performances reforzados por el repudio de lo homosexual —un repudio que, al repetirse, consolida la ilusión de que el género es una verdad interna y no un efecto de poder—. Esta nueva paradoja expone la violencia epistémica del régimen heterosexual: para que el género sea inteligible debe borrar sus propias condiciones de producción, convirtiendo la prohibición en "naturaleza" y la melancolía en "identidad". El deseo de la niña hacia su madre ha sido reprimido y subsumido por una cultura que patologiza la homosexualidad en sentido de prohibición.

Denominemos este recorrido como un ejercicio de desconstrucción del *omphalos patriarcal* que nos muestra de manera explícita la violencia fundacional detrás de la exclusión del vínculo materno y que ahora encuentra un punto de convergencia o perspectiva desde el espejo que se revela como herramienta para hacer visible lo que desde el orden y economía patriarcal se ha relegado a un lugar de silencio y silenciado: la multiplicidad irreductible del cuerpo y la subjetividad femenina. Si el ombligo-cicatriz denunciaba la herida, el espejo sirve como instrumento para sanarla.

4.2 *Omphalos* y espejo: símbolos de multiplicidad y subjetividad femenina

En la arquitectura simbólica del patriarcado, el *omphalos* y el *espejo* han funcionado como dispositivos complementarios de control, uno regido por la ficción de un centro único y el otro funcionado como aparato para observar lo femenino desde la mera

superficie reflectante del deseo masculino. Sin embargo, Irigaray efectúa una operación subversiva sobre estos símbolos transformándolos en claves para deconstruir el imaginario falocéntrico y enunciar una ontología que dé lugar a la construcción de la subjetividad femenina fundada en la multiplicidad y la diferencia sexual.

Regresando al mismo título del texto que permite continuar la línea argumentativa expuesta hasta ahora, se presenta el “espéculo” de manera diferente: no para reflejar simplemente lo que ya existe (lo masculino), sino para difractar, es decir, descomponer y multiplicar las diferencias que constituyen la feminidad. Freud ve a la mujer apenas como un “receptáculo que recibe pasivamente su producto” (Irigaray, 1974, p.15), Irigaray encuentra este argumento como una reducción sexual atribuida a la capacidad de reproducción de tal modo que la sexualidad femenina se traduce meramente a una función pasiva en relación con el deseo y el placer masculino, ignorando su capacidad para tener una experiencia sexual activa y significativa por sí misma. Además, también se deja de lado la complejidad sexual femenina que se ejemplifica en situaciones como la experiencia sin que el objeto de deseo o de placer radique directamente en una perspectiva masculina o falocéntrica.

(...), las características femeninas cultural, social y económicamente valorizadas están correlacionadas con la maternidad y con los cuidados maternos: lactancia de la criatura, restauración del hombre. De esta suerte, la niña pequeña no tiene, a los ojos de una determinada ideología dominante, *ningún valor*. (...) De esta suerte, viene a decirse que todo estaría decidido de antemano en lo que atañe al rol otorgado a la mujer, y sobre todo en lo que atañe a las representaciones que se le proponen y se le presentan, antes incluso de que la especificidad socialmente reconocida de su intervención en la economía sexual sea practicable, y antes de que tenga acceso a un

goce singular <<esencialmente femenino>>. Comprendemos que aparezca entonces como << carente de>>, <<desprovista de>>, <<envidiosa de>>, <<celosa de>>... ¿De qué? (1974, p. 18).

Las características femeninas que adquieren valor en el marco de un sistema patriarcal dominante están directamente vinculadas con la maternidad y los cuidados maternos, de modo que lo femenino queda reducido a su función reproductiva y al sostenimiento del deseo masculino. Desde esta lógica, la niña pequeña —aún no madre, aún no útil en términos de cuidado— es vista como carente de valor, lo que demuestra que la representación de la mujer está fijada desde antes de que ella pueda apropiarse de su cuerpo, de su deseo o de una experiencia singular de goce. Esta reducción se articula claramente con el psicoanálisis freudiano, que limita lo materno a una inscripción dentro de una economía simbólica que le asigna a la mujer un lugar secundario, dependiente del falo y del orden masculino. Así, Irigaray señala que la mujer es concebida como "carente de", "desprovista de", "envidiosa de", mostrando cómo el sujeto femenino ha sido construido a partir de una falta simbólica que lo excluye de una afirmación autónoma. Aunque en el apartado anterior se planteaba la necesidad de retornar a lo materno como una cicatriz simbólica —huella de la separación umbilical que funda al sujeto—, aquí se evidencia que la maternidad, lejos de ser resignificada, queda atrapada en una instrumentalización que la reduce a su función reproductiva y de cuidado. Lo femenino no surge como una diferencia radical y tampoco como aquello que desborda y cuestiona el orden simbólico patriarcal; es subsumido bajo una lógica que lo fija a un destino predeterminado: ser para el otro (la criatura, el hombre, la sociedad). Así, incluso cuando el psicoanálisis reconoce lo materno como lugar de pérdida y

deseo, no logra liberarlo de su reducción a mero soporte de la estructura familiar y social. Lo materno, nuevamente desde esta lectura freudiana, no se abre a lo singular de un goce femenino no normativo, se convierte en un mandato que perpetúa la subordinación, negando la posibilidad de que lo femenino se constituya como una fuerza disruptiva, como aquello que precisamente no se deja capturar por los roles impuestos.

Por otra parte, en la tradición ginecológica el espéculo se conoce como el instrumento o dispositivo que abre y proyecta el interior del cuerpo femenino a la mirada externa, originalmente, la mirada masculina en la medicina. La misma cultura ha reducido esta mirada a una posición de pasividad y dominación, pues quien introduce el dispositivo ejerce una especie de poder sobre la mujer que se deja observar y analizar. Siguiendo esta lógica, el cuerpo femenino se convierte en un territorio invadido y controlado por el saber masculino, que lo define y lo “conoce” desde el exterior, sin dejar espacio para la subjetividad propia de la mujer. Sin embargo, Irigaray invierte esta observación desde un análisis crítico con la óptica del psicoanálisis y la filosofía; la representación del espejo como el objeto que proyecta fielmente la identidad de lo mismo se cambia por el espéculo, el cual difracta y fragmenta la imagen de la mujer, es decir, no refleja una imagen completa, totalitaria y estable de la feminidad, ya que la descompone en múltiples fragmentos, abriendo un espacio de diferencia y de alteridad

La <<diferenciación>> en dos sexos parte del a priori de lo mismo: el hombrecito que es la niña pequeña que ha de devenir un hombre menos ciertos atributos -cuyo paradigma es morfológico- susceptibles de determinar, y de asegurar, la reproducción-especularización de lo mismo. Un hombre menos la posibilidad de (re)presentar como hombre = una mujer normal (Irigaray, 1974, p.19).

Esto muestra que una cultura dominada por la lógica patriarcal busca siempre reproducir la norma masculina y reducir a la mujer a su negación. Frente a este panorama, el espejo de Irigaray introduce grietas en ese continuum revelando la pluralidad y singularidad de lo femenino. Esta irrupción en el orden simbólico dominante permite repensar la subjetividad femenina más allá del paradigma especular que sostiene la economía del Uno, en la cual la mujer sólo puede aparecer como falta, como derivación negativa del sujeto masculino. En la actualidad, esta lógica continúa operando en los dispositivos culturales, médicos y tecnológicos que insisten en configurar lo femenino desde una mirada totalizante: los estándares de belleza reproducidos por los algoritmos, por ejemplo, operan como una nueva forma de especularización que fija la imagen de la mujer a una norma deseable, homogénea y disciplinada. Asimismo, en el campo médico, la persistencia de una mirada androcéntrica sobre el cuerpo femenino —que lo reduce a su función reproductiva y lo patologiza cuando se desvía de ese rol— confirma la exclusión estructural del goce femenino como singularidad. Frente a estas formas de inscripción simbólica, la propuesta de Irigaray actúa como una subversión radical al buscar reconfigurar el espejo como objeto que fractura, multiplica y abre la imagen, lo cual desestabiliza la lógica mimética de lo mismo habilitando una escena donde lo femenino aparece como alteridad no subsumible. En esta línea, prácticas feministas contemporáneas, performances corporales, escrituras fragmentarias o intervenciones políticas sobre el cuerpo y el lenguaje, pueden leerse como gestos de fuga frente a la clausura fálica del sentido, encarnando una ética del dos que posibilita una diferencia sexuada irreductible que no se agota en la representación.

Una visión del espejo como metáfora de la inscripción simbólica que fragmenta y deshace la unidad fálica y da paso a la multiplicidad se encuentra en el texto de *Ese sexo que no es uno* (2009) en donde Irigaray enuncia que al difractar la imagen de la mujer, el espejo multiplica las caras de su deseo y revela los intersticios que el discurso freudiano relega a la sombra: la pluralidad de flujos libidinales que atraviesan el cuerpo, las economías de goce que no se someten a la ley fálica y los puntos ciegos donde aparece un goce “otra” que no emula el modelo masculino

Ese otro lugar del goce de la mujer sólo se encuentra al precio de una nueva travesía del espejo que subtiende toda especulación. No situándose sencillamente ni en un proceso de reflexión o de mimetismo, ni en su anterioridad -empírica y opaca a todo lenguaje-, ni en su más allá -el infinito autosuficiente del Dios de los hombres-, sino remitiendo todas esas categorías y cortes a las necesidades de la auto-rrepresentación del deseo fálico en el discurso. Una nueva travesía lúdica y des concertante, que permitiría a la mujer encontrar el lugar de su «autoafección» (p.57).

El espejo funciona aquí como un punto de inflexión en la forma de entender la experiencia femenina ya que provoca un desplazamiento de la visión unívoca hacia una serie de reflexiones en las que la mujer se reconoce activa y productora de su propio goce. Con relación a esta noción, Martínez³², (2017) reconoce que: “Con el término Espejo Irigaray

³² En *Figuraciones del constructo Sujeto-Otro en las lecturas psicoanalíticas de Simone de Beauvoir y Luce Irigaray*, Ariel Martínez —en el marco del IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología (UBA, 2017)— examinó cómo estas autoras reformulaban la noción de Sujeto-Otro desde una lectura crítica del psicoanálisis. La presentación sigue la crítica al modelo freudiano de subjetividad y las propuestas feministas que buscan cuestionar el orden simbólico patriarcal en la constitución del sujeto femenino.

realiza una doble alusión. Por un lado, refiere al instrumental ginecológico para examinar el interior de la vagina. Por otro lado, refiere a espejo” (p.181). Al atravesar la imagen especular, se abandona la expectativa de hallar en el reflejo una copia del sujeto masculino y, en su lugar, aparecen zonas de indeterminación que desestabilizan cualquier pretensión de totalidad. Este trayecto genera un efecto de desmontaje del aparato simbólico falocéntrico, pues al fragmentar la superficie reflectante queda al descubierto una red de pulsiones que operan bajo lógicas diversas: corrientes libidinales que cruzan el cuerpo sin subordinarse al falo, intensidades de placer que no se ven subsumidas por la reproducción mecánica del deseo masculino, y momentos de goce que no caben en ninguna representación preestablecida. A partir de ese proceso, la mujer reivindica un sujeto que se experimenta a través de su propia línea de fuerza interna, capaz de autoafirmarse frente a los mandatos culturales y de tejer su subjetividad en una red de diferencias irreductibles. De esta manera, la noción de espéculo se convierte en un recurso crítico para pensar la subjetividad como construcción múltiple y abierta, donde la unidad fálica deja paso a una pluralidad de voces, ritmos y afectos.

El espéculo, en manos de la teoría feminista, se convierte en un dispositivo de contra violencia epistémica, capaz de exponer las fisuras del sistema sexo/género. Butler, en *El género en disputa* (2007) menciona que: la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente (p. 17). El gesto irigarayano con el espéculo fractura precisamente tal repetición: al mostrar la vagina no como «falta» sino como multiplicidad de pliegues y fluidos, se expone de alguna manera el carácter construido de la corporalidad femenina impuesta por el falocentrismo. Este acto de exposición desmonta y crítica radicalmente

tres ficciones fundacionales: primero, el mito de la pasividad anatómica en donde la vagina queda expuesta como mero «receptáculo». Segundo, la reducción de lo femenino a mercancía reproductiva, allí el útero queda reducido a “una máquina de reproducción del trabajo” en términos de Federici, (2010, p. 222),³³ es decir, como un medio biopolítico para asegurar la producción de fuerza de trabajo. Y tercero, la ilusión de transparencia del cuerpo en el cual la carne se presenta como superficie lisa para una inscripción cultural, cuestionando así la idea de que la carne femenina es una superficie neutra, disponible para la inscripción cultural sin resistencia, cuando en realidad se trata de un campo de disputa simbólica y material que ha sido históricamente moldeado por el poder disciplinario, religioso, económico y científico.

En este sentido, el espéculo y el *omphalos* en su doble condición de instrumento médico/geopolítico y metáfora filosófica, nos permiten acceder a una certeza: la multiplicidad irreductible del cuerpo y la subjetividad femenina, que el orden falocéntrico nunca ha podido -ni podrá- completamente dominar o subsumir. El patriarcado ha intentado reducir lo femenino a un simple complemento de lo masculino (el "otro" del hombre), o peor aún, a pura ausencia (la "castración"), el espéculo revela la potencia generativa de un cuerpo que supera toda representación unívoca. Pero es el *omphalos* el que completa esta revelación al testimoniar que toda subjetividad, incluso la masculina, nace de un cuerpo que el logos patriarcal debe olvidar para sostenerse. Juntos, espéculo y *omphalos* forman una constelación crítica; si el primero expone activamente lo que la medicina androcéntrica ocultó³⁴, el

³³ En *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. En este texto, se realiza un acercamiento a cómo el útero se convierte en un campo de batalla y pasa de ser un símbolo de fertilidad comunitaria y poder femenino a ser objeto de vigilancia, regulación y explotación por parte del Estado y el capital.

³⁴ La vagina como laberinto de significantes no-fálicos.

segundo irrumpe como apertura radical a la multiplicidad, desmantelando así la ilusión de unidad sobre la que se erige el sistema simbólico falocéntrico.

4.3 Subjetividad no edípica: más allá del falo.

La crítica de Irigaray al complejo de Edipo freudiano constituye uno de los gestos más radicales de su obra, ya que no se limita a cuestionar una teoría psicoanalítica particular, y así desmonta los fundamentos mismos sobre los que se construye la subjetividad moderna. Frente a la narrativa edípica, que reduce el desarrollo psicosexual femenino a la envidia del pene y a la aceptación de la castración como destino inevitable, la teoría de Irigaray propone una subjetividad en constante flujo, en la que el *omphalos* se constituye como símbolo de una diferencia sexual autónoma, no subordinada a la lógica falocéntrica. Esta reconfiguración implica, en consecuencia, una revolución en la comprensión del cuerpo, el deseo y la autonomía femenina, al desplazar el centro simbólico de la identidad desde la falta hacia una positividad propia, irreductible a los parámetros del orden fálico, y al abrir un horizonte donde la diferencia sexual ya no se somete al modelo de lo mismo.

El complejo de Edipo, tal como lo formula Freud funciona como dispositivo normativo que naturaliza la subordinación femenina. Retomando el texto de *La feminidad* (1933), allí Freud argumenta que la niña descubre la inferioridad de su clítoris y este escenario moldea la envidia del pene que posteriormente será transferida al deseo por el padre, la niña desea al padre ahora como portador del falo, y proyecta en un futuro hijo la posibilidad de obtener ese falo sustituto que le devolvería lo que nunca tuvo.

El sentimiento de inferioridad tiene fuertes raíces eróticas. El niño se siente inferior cuando nota que no es amado, y lo mismo le sucede al adulto. El único órgano considerado de hecho inferior es el pene atrofiado, el clítoris de la niña. Pero lo

principal del sentimiento de inferioridad proviene del vínculo del yo con su superyó y, lo mismo que el sentimiento de culpa, expresa la tensión entre ambos (1976, p.61).

Además de establecer una jerarquía entre los órganos sexuales masculinos y femeninos, Freud inscribe la diferencia sexual dentro de un marco de valor, donde el pene representa plenitud y el clítoris una carencia. La niña se siente inferior porque no es amada como el niño, pero también porque su cuerpo es interpretado como incompleto. “Para la niña todo es diferente, pues ella no padece de un complejo de Edipo en el principio, sino que debe entrar en el él para poder volverse mujer. (...) cambiar su objeto de deseo de la madre al padre (Boyer, 2004, p. 93)³⁵. Todo esto alimenta la perspectiva de la construcción de la subjetividad femenina desde la carencia, desconociendo que la niña se desarrolla como sujeto por derecho propio. Este proceso no es meramente psicológico; también funciona como una estructura normativa que impone una lógica binaria en la que lo femenino queda relegado frente a lo masculino, entendido no como un opuesto en igualdad de condiciones, más bien como una alteridad subordinada, percibida como incompleta y desprovista de valor simbólico autónomo.

En contraste con esta visión, Irigaray cuestiona cómo el psicoanálisis, al menos en su vertiente clásica, anula la posibilidad de una diferencia sexual que no esté mediada por la falta o la desviación respecto al modelo masculino, en tanto que la niña no es pensada como sujeto con un devenir propio.

³⁵ En *La cuestión de la diferencia sexual*, en este texto se examina cómo Irigaray cuestiona la pretendida neutralidad de la razón occidental, poniendo en evidencia su carácter sexuado y su tendencia a invisibilizar lo femenino. Boyer analiza las críticas de Irigaray al psicoanálisis y a la filosofía, poniendo en discusión cómo estos discursos han negado a las mujeres un espacio simbólico propio.

(...) debemos admitir que LA NIÑA PEQUEÑA ES ENTONCES UN HOMBRECITO. ¡Un hombrecito que sufrirá una evolución más penosa y más complicada que el niño pequeño para devenir una mujer normal!... Un hombrecito con un pene más pequeño. Un hombrecito desfavorecido. Un hombrecito cuya libido sufrirá una represión mayor y cuya facultad de sublimar los instintos permanecerá, sin embargo, más débil. Cuya naturaleza tendrá menos en cuenta sus exigencias y que, sin embargo, no participará de la cultura (1974, p.19).

Vemos en este argumento que Irigaray exhibe la violencia simbólica inherente a un sistema que naturaliza la desigualdad, y que además culpabiliza a la mujer por no encajar en los estándares del deseo y la racionalidad masculinos. Así, lo femenino es excluido de la cultura y ni siquiera tiene derecho a un recorrido propio: su subjetividad queda atrapada en un trayecto forzado de renuncia, resignación y adaptación a un modelo ajeno. Si la diferencia sexual no es pensada más que como déficit, si la libido femenina es considerada más débil, su capacidad de sublimación inferior, su represión más intensa y su exclusión de la cultura como una fatalidad, entonces lo femenino no es una forma legítima de ser, queda simplemente como una anomalía dentro de una economía simbólica hecha a medida del varón.

Este diagnóstico no apunta únicamente a una crítica puntual de la teoría tradicional del psicoanálisis; va más allá, hacia el desmantelamiento de todo un sistema de pensamiento que ha construido a la mujer como ausencia, como sombra del sujeto masculino, como cuerpo sin palabra. “Lo «femenino» es siempre descrito como defecto, atrofia, reverso del único sexo que monopoliza el valor; el sexo masculino. Y así sucede con la celeberrima «envidia

del pene»” (2009, p.51). Irigaray propone, en contraste, una reapropiación radical del cuerpo y el deseo femenino con el propósito de fundar uno distinto, donde la diferencia sexual no quede subordinada a la lógica del Uno. La dimensión ontológica de esta operación consiste en poder cuestionar las condiciones mismas bajo las cuales se define lo humano, lo deseante, lo simbólico. En ese gesto, la figura de la mujer deja de ser el negativo del hombre y comienza a configurarse como una presencia propia, portadora de otra economía del sentido vinculada a un régimen distinto de subjetividad y de una visión del dos que desarticula la apropiación del deseo por parte del poder patriarcal.

En la misma línea de la teoría del complejo de Edipo, Lacan también profundiza en esta lógica al convertir el falo en significante privilegiado del goce. En *El seminario* (2008) Lacan ratifica una concepción del sujeto sexuado que continúa inscribiéndose en una lógica de subordinación recíproca, estructurada por el significante fálico como mediador obligatorio entre los cuerpos, el deseo y el lenguaje.

El discurso analítico demuestra -permítaseme decirlo en esta forma- que el falo es la objeción de conciencia que hace uno de los dos seres sexuados al servicio que tiene que rendir al otro.

Y que no vengan a hablarme de los caracteres secundarios de la mujer, porque, hasta nueva orden, son los de la madre los que predominan en ella. Nada distingue a la mujer como ser sexuado, sino justamente el sexo.

Que todo gira en torno al goce fálico, de ello da fe la experiencia analítica, y precisamente porque la mujer se define con una posición que señalé como el no todo en lo que respecta al goce fálico (2008, p.9)

En esta cita, Lacan deja al descubierto una de las paradojas centrales del psicoanálisis estructural: la mujer es reconocida como sujeto sexuado únicamente a través de su inscripción en el significante fálico, es decir, a través de su relación con aquello que no tiene, con lo que le falta. Lejos de conferirle una posición simbólica autónoma, el sistema lacaniano reitera la lógica de la carencia como condición de existencia para lo femenino. De este modo, la subjetividad femenina no se afirma desde una positividad originaria o desde una diferencia constitutiva, ya que se produce dentro de un marco simbólico que la define por su exclusión, por su imposibilidad de ocupar el lugar central del lenguaje, del deseo y del poder: el falo.

El concepto lacaniano de “no-todo” en relación con el goce femenino materializa esta exterioridad constitutiva. Cuando se señala que la mujer no está “toda” sometida al goce fálico, Lacan introduce una categoría que, si bien parece reconocer una forma de goce otro, en realidad la posiciona como un resto, como lo que no puede ser plenamente simbolizado ni capturado por el orden del significante. Este “no-todo” funciona entonces como una marca de lo inasimilable, lo anómalo, lo excesivo, que no encuentra lugar en la economía del deseo regulada por el falo.

Así, en lugar de abrir un horizonte hacia una diferencia sexual afirmativa, Lacan reitera la lógica de la subordinación, ya que esa “diferencia” femenina sólo puede pensarse en negativo, en función de su no-coincidencia con el modelo universal masculino. La mujer, entonces, no representa otra forma de subjetividad, es una alteridad construida desde la ausencia de lo uno, del significante amo, del orden de lo mismo. En este sentido, el goce femenino se vuelve una especie de misterio estructural que no cuestiona el marco simbólico dominante porque lo completa al dejar fuera un “más allá” del cual nada puede decirse.

Sin embargo, esta operación, que pretende ofrecer una lectura estructural del sujeto deseante, no escapa a los límites de una concepción unívoca y totalizante del sentido. Es precisamente en este punto donde Irigaray interviene con fuerza crítica: su pensamiento se inscribe como una dislocación de la economía fálica del lenguaje, el deseo y la subjetividad. Frente a la inscripción de lo femenino en una lógica del "no-todo" o de la falta estructural, Irigaray interroga los fundamentos mismos de ese sistema, proponiendo una ruptura con la centralidad del falo como figura organizadora del discurso y del deseo. En *ese sexo que no es uno* Irigaray menciona que:

(...), cabe suponer que el falo (el Falo) es la figura actual de un dios celoso de sus prerrogativas, que pretende, en calidad de tal, ser el sentido último de todo discurso, el patrón de la verdad y de la propiedad, especialmente del sexo, el significante y/o el significado último de todo deseo, que además, en tanto que emblema y agente del sistema patriarcal, continuaría respaldando el crédito del nombre del padre (del Padre) (2009, p.50).

Desde esta perspectiva, Irigaray despliega una crítica contundente al falo como eje organizador del lenguaje, del deseo y del sentido en la cultura occidental. Vemos con claridad el lugar privilegiado que ocupa el Falo —no como simple órgano anatómico, sino como significante supremo— en la economía simbólica del psicoanálisis lacaniano y, por extensión, en toda la lógica patriarcal. Este Falo, concebido con mayúscula, es el que estructura el deseo y por ende se convierte en la medida universal del sentido, el patrón que regula lo que puede decirse, pensarse y desearse.

Irigaray denuncia precisamente este carácter absolutista del falo el cual funciona como una divinidad secularizada, una instancia todopoderosa que exige obediencia simbólica, al mismo tiempo que silencia y subordina todo aquello que no se conforma a su lógica de unidad, propiedad y totalidad. Así, el Falo queda constituido y aceptado como el emblema de un sistema donde el nombre del Padre y la Ley garantizan la continuidad de un modelo nomológico del lenguaje y de la subjetividad. En este modelo, la mujer no puede hablar con voz propia porque su existencia se define a partir de lo que le falta en relación con ese centro simbólico: es, en todo caso, el lugar de lo Otro, lo carente, lo secundario.

Vemos así con claridad el carácter profundamente excluyente de la estructura fálica del lenguaje que bloquea la emergencia de una subjetividad femenina autónoma, no derivativa ni subordinada a la lógica del Uno. Esta estructura establece que el falo funcione como el único significante legítimo del deseo, convirtiéndose en el eje organizador de toda relación con el sentido, con la ley y con el cuerpo. El acceso al orden simbólico —al lenguaje, a la cultura, a la posibilidad de subjetivación— queda, por tanto, restringido a quienes pueden inscribirse en relación con ese significante privilegiado. El deseo femenino, bajo esta arquitectura, no por lo masculino. En esta economía, la mujer es posicionada como soporte del deseo del que puede constituirse desde sí mismo, desde una positividad simbólica que le pertenezca, dado que todo intento de representación está mediado por una lógica que ya ha sido sexuada y marcada por otro como terreno donde se escenifica la circulación de significantes masculinos.

¿La mujer carece un significante propio? Pues, la cultura nos ha mostrado que no dispone de una forma de inscripción en el lenguaje que no esté ya condicionada por su alteridad respecto del falo; su cuerpo y su deseo no han sido pensados desde una diferencia

afirmativa, más bien desde una carencia estructural que la convierte en objeto de transacción entre varones, en medio de un circuito donde su subjetividad queda ocultada por completo. Así, a lo femenino se le asigna un lugar funcional dentro de una red de relaciones que duplican su condición de objeto más que de sujeto, de un espejo que refleja la imagen del otro más que de voz que enuncia su propio deseo.

Entonces, la propuesta de Irigaray no podemos leerla simplemente como una práctica que buscar destronar al falo para invertir la jerarquía; se trata de subvertir la lógica misma que necesita de un centro único -como el *omphalos* freudiano- de significado, de un significante amo que organice toda la economía simbólica. Esto implica imaginar una alteridad verdaderamente radical, no anclada en la oposición binaria ni en una lógica de complementariedad asimétrica que reproduzca la subordinación de lo femenino respecto a lo masculino. Se trata de concebir una diferencia sexual que no esté determinada por la falta ni definida en función de un centro fálico que organiza el sentido. En este horizonte, el *omphalos* cobra una potencia simbólica particular, al ofrecer una alternativa al orden fálico desde una lógica de la interioridad, la gestación y la multiplicidad. A diferencia del falo, que concentra el poder del significante en la verticalidad de la unidad, el *omphalos* puede ser interpretado como una encarnación del origen que no excluye, que no impone una única forma de inscripción del deseo; más bien es el que permite pensar lo femenino desde su propia complejidad ontológica y diferencia sexual.

Y desde luego sería interesante saber qué sería de las nociones psicoanalíticas en una cultura que ya no reprimiera lo femenino. Toda vez que el reconocimiento de una sexualidad femenina «específica» pone en tela de juicio el monopolio exclusivo del valor por parte del sexo masculino, y al fin y al cabo por parte del padre, ¿qué sentido

podría tener el complejo de Edipo en un sistema simbólico distinto del patriarcado? (Irigaray, 2009, p.52).

En esta reflexión de Irigaray surge la pregunta clave sobre la vigencia de las nociones psicoanalíticas tradicionales una vez que se reconozca una sexualidad femenina específica, capaz de disputar el monopolio simbólico del valor atribuido al sexo masculino y, por extensión, al padre como figura central del orden patriarcal. Desde la perspectiva del *omphalos* como símbolo de origen(es) alternativos, esta pregunta se puede comprender desde una dimensión ontológica: si la cultura dejara de reprimir lo femenino, la experiencia misma del cuerpo y del deseo no estaría mediada por la dialéctica de la falta y la castración, y encontraría la potencia de la gestación, multiplicidad y relaciones circulares. En un sistema simbólico donde el falo ya no ocupara el trono de la verdad última, y donde la función paterna no se concibiera como única garante de la Ley, el *omphalos* es formador de nuevas subjetividades que favorecen la comprensión de la complejidad misma de la diferencia sexual.

De este modo, el complejo de Edipo dejaría de tener sentido, pues su fuerza radica en la sujeción de lo femenino a la “muerte del padre” y a la aceptación de la castración como destino inevitable. En una cultura que no relegara a la niña a la posición del “hombrecito” desprovisto de significante propio, el conflicto edípico, basado en la envidia del pene y la transferencia del deseo hacia el padre, perdería su fundamento. El *omphalos* -más allá de la perspectiva de Freud y deconstruido desde Derrida- propone, en cambio, la imagen de una metáfora descentrada, relacional y abierta, capaz de integrar la experiencia femenina desde dentro, sin reducirla a una carencia ni a una lucha por el reconocimiento fálico. Así, la

aparición de un orden simbólico distinto al patriarcado implicaría la redefinición de las estructuras psíquicas: la madre dejaría de ser un mero escenario de envidia o castigo, y la mujer podría inscribir su deseo desde una positividad propia, adjudicándose un lugar efectivo en la economía del lenguaje y del poder que ya no dependería de la figura del padre ni del significante fálico. De esta manera, el *omphalos* desplazaría la verticalidad exclusiva del falo, inaugurando un espacio simbólico donde la diferencia sexual se conciba como multiplicidad productiva y no como déficit.

¿Por qué intentar hablar con un hombre? Porque mi deseo no es justamente el de hacer una teoría de la mujer, sino el de procurar su lugar a lo femenino en la diferencia sexual. Esa diferencia -masculino/femenino- siempre ha funcionado «en el interior» de los sistemas representativos, autorrepresentativos, del sujeto (masculino). Y además estos han producido muchas otras diferencias que parecen articuladas para suplir a una indiferencia sexual efectiva. Porque un sexo y su falta, su atrofia, su negativo, no equivale a dos sexos (Irigaray, 2009, p. 118).

En esta referencia podemos ver que Irigaray condensa el núcleo político y ontológico de su propuesta: se trata de abrir un espacio real para lo femenino dentro de una concepción de la diferencia sexual que no esté ya colonizada por el significante masculino. Esta crítica se dirige a la estructura misma de los sistemas representativos —lingüísticos, simbólicos, filosóficos y psicoanalíticos— que han funcionado históricamente bajo el supuesto de un solo sujeto universal: el masculino. En ese marco, la diferencia sexual ha sido pensada como la presencia de un sexo (el masculino) y su falta (el femenino).

Desde esta perspectiva, todos los sistemas simbólicos se han articulado en torno a una indiferencia sexual efectiva, donde la diferencia se reduce a una variación dentro del mismo, no a una verdadera alteridad. En otras palabras, la mujer no aparece como sujeto sexuado por derecho propio, porque se posiciona como el negativo del hombre, como su reflejo invertido, como lo que no es. La referencia al *omphalos* se inscribe en el sentido de una diferencia afirmativa en una perspectiva plural, que no se reduce a la lógica del uno y su otro subordinado.

Cerrar este recorrido desde Irigaray implica reconocer que su lucha no es contra los hombres, ni contra el psicoanálisis como tal, sino contra el silenciamiento estructural de lo femenino en las formas de saber, en los modos de producción de subjetividad y en los sistemas de sentido. Reivindicar la diferencia sexual como lugar de producción simbólica, y no como carencia, exige desmontar el complejo de Edipo, el falo, el nombre del Padre y considerablemente la entera arquitectura del pensamiento occidental que ha confundido un sexo y su ausencia con la totalidad de lo humano. A través del *omphalos* como imagen de multiplicidad, centro alternativo y posibilidad de una reapropiación simbólica del cuerpo femenino, se abre la vía para pensar una subjetividad femenina que se constituye como base plena de otro modo de existir, de desear y de habitar el lenguaje.

4.4 *Omphalos* como lugar de la diferencia sexual

Es importante recordar que en el primer capítulo explicamos el *omphalos* como una figura asociada al centro del mundo desde la perspectiva de la mitología griega. Sin embargo, en el recorrido de los siguientes apartados se ha reconocido como símbolo de interdependencia y conexión originaria. Irigaray menciona en *El cuerpo a cuerpo con la madre* (1985) que: “Al olvido del ombligo correspondería el agujero en la tela de araña de la

lengua. Red que se querría restar o devolver al poder materno, a la madre fálica (...)” (p,39). Esta imagen compleja explica que la exclusión del ombligo —produce una fisura en el tejido mismo del lenguaje. Este “agujero” pone de manifiesto la falta de representación de la experiencia femenina en el orden simbólico y la violencia fundacional de ese orden que se constituye a partir del rechazo de la madre como sujeto.

En este contexto, el *omphalos* ha adquirido un sentido radicalmente subversivo que pone en tela de juicio los fundamentos mismos sobre los cuales se ha construido la noción clásica de subjetividad en la filosofía y en el psicoanálisis tradicional. Irigaray recupera la cicatriz umbilical como signo visible de un origen relacional y no lo deja en un plano de simple resto biológico del nacimiento. El hecho de que todos llevemos un ombligo, es decir, que todos hayamos sido gestados en un cuerpo distinto del propio muestra que esta cicatriz no es signo de corte absoluto ni de trauma inaugural —como el que postula el psicoanálisis en torno al complejo de Edipo y la castración simbólica—, porque ontológicamente es signo de una conexión constitutiva que no se borra, aunque haya sido excluida del lenguaje.

El *omphalos*, afirma una ontología de la interdependencia, es decir, se reconoce que no hay sujeto que no haya pasado por otro cuerpo, que no esté marcado por la relación, por el cuidado, por la apertura al otro. Desde Irigaray vemos que el corte umbilical debe ser afirmado como un fundamento ético y político de la existencia, ético en sentido de la importancia de reconocer la interdependencia como base ontológica: nadie existe por sí solo, nadie es sujeto sin haber sido acogido, alimentado, sostenido por un otro. Y político al restituir la visibilidad del cuerpo materno y del trabajo de la gestación y del cuidado repensando el sistema simbólico patriarcal que ha relegado lo femenino al silencio, a la sombra, a la función de mera intermediaria en el desarrollo del sujeto masculino. En

consecuencia, hacer del corte umbilical un fundamento ético y político es reclamar un nuevo pacto simbólico donde lo femenino tenga lugar en su positividad, donde la diferencia no sea el negativo de lo mismo, y donde las relaciones primarias —especialmente la relación madre-hija— no sean expulsadas del dominio del sentido. Es asumir que todo proyecto humano, todo lenguaje, toda subjetividad, se inicia en una relación encarnada y concreta, y que ignorar esta dimensión equivale a perpetuar la violencia simbólica que ha hecho del cuerpo de la mujer un mero soporte silencioso de lo humano.

Dicho esto, en la obra de Irigaray prevalece una reconfiguración de la subjetividad femenina que se aleja de la noción de unidad cerrada, autocontenida y coherente que ha dominado la tradición filosófica occidental. En *Ética de la diferencia sexual*, Irigaray introduce una pregunta decisiva: “¿Cómo elaborar la problemática del lugar para que no haya ahí corte, aniquilamiento, sino devenir por escansión en la relación con el lugar?” (2010, p. 75). Esta interrogación va directamente en contra del modelo de subjetividad heredado del logos patriarcal, que ha concebido el “lugar” como un punto fijo, definido por la exclusión de lo otro, y el devenir como un proceso de apropiación que neutraliza toda alteridad. La propuesta de Irigaray apunta, en cambio, a pensar el lugar como apertura al devenir, como campo de resonancia entre los cuerpos, entre los sexos, entre los lenguajes. El término “escansión” supera toda alusión de linealidad temporal o a una dialéctica hegeliana, se refiere entonces a un ritmo, a una variación que conserva la diferencia sin aniquilarla, a una forma de relación que reconoce la alteridad como condición misma de la existencia.

Así, el “corte” deja de ser comprendido como ruptura traumática o como negatividad absoluta (como en la lógica edípica), y se reconfigura como un paso, como una modulación en el vínculo con el lugar propio. Esto implica una crítica directa a la teoría psicoanalítica

tradicional —particularmente freudiana y lacaniana— que ha asociado el acceso al lenguaje y al orden simbólico con una pérdida originaria (la castración, el corte de la fusión materna) y ha relegado lo femenino al lugar de lo informe, lo presimbólico, lo mudo. Frente a esto, Irigaray propone un pensamiento de la relación que no se base en el sacrificio de uno de los términos, y en particular no en el sacrificio de lo femenino como condición para la constitución del sujeto masculino. La subjetividad femenina, es un devenir abierto en diálogo con el lugar, entendido aquí como espacio encarnado, situado y sexuado.

Es precisamente en este punto donde el *omphalos* genera una ruptura: como inscripción material de un origen compartido que no clausura ni totaliza. El ombligo representa para Irigaray la posibilidad de pensar un “lugar” marcado por la huella de una conexión originaria que no se borra, y que permanece como traza viviente de una interdependencia constitutiva. En este sentido, el *omphalos* es un modelo simbólico y corporal para esa relación no sacrificial, para esa escansión que Irigaray sugiere: una forma de ser-en-relación que no niega el vínculo, que no reprime la alteridad materna, y que la integra como fundamento ético y ontológico.

Así, mientras que el psicoanálisis tradicional interpreta la constitución del sujeto desde el corte que separa del cuerpo materno y habilita el acceso al orden simbólico a través del significante fálico, Irigaray reconfiguraría ese corte desde el *omphalos*, como pliegue, como umbral, como señal de un origen que no debe ser aniquilado para que surja el sujeto. El *omphalos* marca la existencia de un espacio anterior al logos fálico, donde la subjetividad femenina puede afirmarse desde una memoria corporal de la relación, desde un ritmo propio, desde una ética de la coexistencia.

Dicho de otro modo: si no hay corte del cordón y de los intercambios osmóticos con el mundo materno y sus sustitutos, ¿cómo puede tener lugar la sublimación de la carne? Sigue aconteciendo en un circuito cerrado, en una especie de relaciones nutritivas con el otro. ¿Se sublima para acceder a la alianza con el otro? Parece que no. ¿Perpetúa un estado, lo mantiene en su permanencia, amortigua sus cortes y sus choques? Lo que aquí se llama reversibilidad tal vez sea también aquello con lo que el sujeto que produce lo mucoso en el exterior se envuelve de nuevo (Irigaray, 2010, p. 212).

La necesidad de un verdadero corte con el mundo materno se da como posibilidad de elaborar una diferencia sexual afirmativa. Sin embargo, Irigaray no está abogando por un corte que imite la lógica del psicoanálisis clásico, y su propuesta es más ambigua, más matizada: se trata de pensar un corte que no destruya la memoria del vínculo, que no reprima el contacto primario, que no convierta la carne femenina en residuo o abyección.

En el psicoanálisis tradicional, la sublimación se vincula con el acceso al mundo simbólico, al lenguaje, al orden de la ley del padre. Para que haya sublimación, debe haber un sacrificio: la carne debe volverse palabra, el deseo debe desplazarse, transfigurarse. Pero Irigaray problematiza este modelo: ¿es posible sublimar sin borrar las huellas del cuerpo materno, sin convertirlo en ausencia, sin clausurar su alteridad? Si el sujeto permanece encerrado en relaciones “nutritivas” con el otro la sublimación se convierte en un circuito cerrado, en una regresión disfrazada de alianza. Así, el *omphalos* aparece como figura mediadora desde su carácter de una marca visible y compartida de ese vínculo originario que puede ser elaborado sin ser negado. El ombligo, como cicatriz de un corte necesario, pero no

violento materializa la sublimación a partir de una diferencia que no destruye el cuerpo materno porque lo recuerda como condición de posibilidad de todo devenir. La reversibilidad que menciona Irigaray como un intento de reconfigurar el lugar de la carne en la constitución del sujeto se constituye como superficie-lugar de inscripción de una sensibilidad compartida.

Podemos decir que el *omphalos* es una topología alternativa al modelo fálico del sujeto señalando una forma de sublimación que no pasa por la negación del cuerpo ni por su traducción simbólica en clave de pérdida. Lejos de organizar el deseo en torno a la lógica de la falta y la sustitución, el *omphalos* señala una forma de sublimación que no requiere la negación del cuerpo, ni su conversión en ausencia o en pérdida. En este sentido, se convierte en sinónimo de multiplicidad y de diferencia sexual, que busca una apertura hacia lo diverso, lo irreductible, lo inasimilable al Uno.

Finalmente, podemos decir que aquí se encuentra la potencia crítica de la propuesta general de esta tesis: al desmontar los mecanismos que convirtieron la diferencia sexual en jerarquía, se abre la posibilidad concreta de imaginar modos alternativos de subjetivación. La herida del ombligo, leída como umbral y no como clausura, se transformará así en espacio liminal donde lo reprimido insiste y desde donde puede esbozarse una ontología otra -una que no requiera del sacrificio de lo femenino como precio de entrada a lo simbólico. Sin embargo, este planteamiento no está terminado ni definido y así surgen más preguntas: ¿cómo evitar que la reivindicación de lo femenino recaiga en nuevos esencialismos? ¿Qué garantías existen de que esta diferencia sexual afirmativa no reproduzca, bajo nuevas formas, las mismas lógicas binarias que pretende superar? El compromiso sigue siendo pensar una alteridad radical que, sin negar las materialidades del cuerpo, escape a toda fijación identitaria. Lo que queda claro es que toda tentativa de construir un orden simbólico

verdaderamente otro deberá pasar por el reconocimiento de esa cicatriz originaria para habitarla como espacio de creación y transformación.

5. Conclusiones

¿Puede una cicatriz hablar allí donde el lenguaje ha fallado? ¿Puede un nudo umbilical —que no es ni origen ni final— ser punto de partida para pensar una subjetividad no clausurada, y mucho menos definida por la falta y por la lógica binaria del poder simbólico? En el recorrido de esta tesis, el *omphalos* se ha desenvuelto como figura ambigua, siempre entre el centro y la exclusión, entre la herida y el pliegue, entre el significante maestro y lo que escapa a su gramática. El *omphalos* posee una sorprendente capacidad de desplazamiento, convirtiéndose en un lugar conceptual desde donde se debe repensar la identidad sexual y también los fundamentos ontológicos, simbólicos y éticos de la subjetividad femenina.

Desestabilizar la comprensión tradicional del *omphalos* como centro legitimador del orden, nos permite desplazar su significado hacia una figura que, por su localización en el cuerpo —concretamente, en el cuerpo materno y su huella en el cuerpo nacido—, pone en crisis los grandes relatos que organizan la diferencia sexual en Occidente. En este sentido, los argumentos construidos en esta tesis se inscriben dentro de un trabajo crítico que articula genealogía, psicoanálisis y deconstrucción para proponer reflexiones desde un espacio de pensamiento no clausurado, en constante apertura a la alteridad y la multiplicidad.

Freud convirtió el ombligo del sueño en el límite de lo interpretable, pero al hacerlo, repitió el gesto delfico: definir un centro sagrado sobre lo excluido (lo materno, lo no simbolizable) y ante esto Derrida demostró que este centro es una ilusión, que el *omphalos* es ya siempre huella, diferencia, juego de significantes. Sin embargo, su deconstrucción, aunque radical, mantuvo cierto formalismo. Ha sido Irigaray quien llevó la crítica al cuerpo sexuado, mostrando que el ombligo, más que concepto abstracto es también la marca concreta

de una deuda no pagada por la filosofía occidental: el rechazo sistemático a lo femenino como diferencia positiva.

Aquí reside la paradoja más profunda: el *omphalos* freudiano pretendía ser el lugar de lo innombrable, pero justamente al nombrarlo como "lo impensable", el psicoanálisis clausuró la posibilidad de pensar otras formas de subjetividad no edípicas. La cicatriz umbilical, en lugar de ser explorada como umbral, fue reducida a signo de una separación definitiva. El *omphalos* ha dejado de ser, en el transcurso de esta investigación, un mero símbolo arqueológico o una metáfora psicoanalítica y ha pasado a ser una pregunta materializada, en un pliegue incómodo que interroga los fundamentos mismos de cómo concebimos el origen, la identidad y la diferencia. Lo que comenzó como un ejercicio de genealogía conceptual terminó mostrando que toda teoría del origen es, en el fondo, una teoría del poder.

Pensar el *omphalos* ha significado recorrer una línea de fuga que atraviesa los discursos filosóficos, psicoanalíticos y feministas sin asentarse del todo en ninguno. Hemos establecido que no se trata de una categoría estable o simplemente simbólica, el *omphalos* se construye como una figura filosófica incómoda, una herida topológica que no cicatriza, que insiste en abrir preguntas que la tradición ha preferido no formular: ¿dónde comienza realmente el sujeto? ¿Es posible un pensamiento que no nazca de la exclusión de lo materno, de lo femenino, de lo plural? ¿Qué otras formas de existencia podrían articularse si el ombligo no fuera reducido al silencio anatómico, sino restituido como signo de una relación constitutiva y no clausurable?

Frente al modelo fálico del origen, que organiza la subjetividad a partir del corte que inaugura la independencia y la entrada en el orden simbólico, esta tesis ha querido proponer

un desplazamiento conceptual que permita pensar de otro modo. El *omphalos*, como imagen de la cicatriz umbilical, designa el lugar del corte y también el rastro de una relación que nunca ha desaparecido del todo; lo que puede entenderse como huella de una interdependencia originaria, como inscripción corporal de un lazo que precede al lenguaje y que sin embargo lo condiciona. Esta mirada exige una revisión radical de los conceptos de origen, identidad, sujeto y cuerpo, tal como han sido estructurados en la historia del pensamiento occidental.

El primer desplazamiento que se propone a partir del recorrido que se ha realizado anteriormente es de carácter ontológico. El *omphalos* no remite directamente a un “yo nací de”, que instauro la cronología patriarcal del sujeto moderno, más bien se trata de la afirmación por: “yo estoy en relación con”, que ignora el eje de la autonomía individual moderna para pensar el ser como red de vínculos. Aquí, lo materno ya no es lo que debe superarse para ingresar a la cultura, como afirmaba Freud, ni lo que debe reprimirse para organizar la ley del lenguaje, como sostenía Lacan. Lo materno es reconfigurado como presencia activa y móvil, como energía formativa que continúa operando en las tramas del deseo, del cuerpo, del pensamiento.

Este giro sustituye la lógica del origen único, lineal y masculino por una genealogía rizomática, allí las subjetividades se entienden como entramados relacionales y no como esencias cerradas, en donde el *omphalos* actúa como una contra-imagen del falo ya que no funda jerarquías, no ordena por falta, no clausura por exceso de sentido y más bien, abre la posibilidad de una ontología plural, donde lo que está en juego no es la identidad como sustancia, sino la relación como condición. Este desplazamiento ontológico interpela directamente los modelos tradicionales de constitución del sujeto, cuestionando directamente

los fundamentos edípicos sobre los cuales se ha construido la teoría psicoanalítica y, por extensión, buena parte de la antropología filosófica moderna.

El segundo desplazamiento que se propone es de orden ético-político. Si el ombligo es la primera cicatriz del cuerpo también es la prueba irrefutable de que nadie nace solo. Toda identidad está tejida desde su origen con otra, y la separación que funda el yo es siempre una separación incompleta, marcada por la memoria de un lazo vital. ¿Qué pasaría si, en lugar de negar esta interdependencia —como hace el individualismo liberal al ensalzar la autosuficiencia— la reconociéramos como base para una ontología diferencial? ¿Cómo se transformaría nuestra comprensión de la política si, en lugar de entenderla como gestión de voluntades autónomas, la pensáramos como tejido de vulnerabilidades compartidas, de cuerpos que dependen unos de otros para vivir?

Asumir el *omphalos* como categoría político-ética implica una actitud de rechazar la fantasía del sujeto auto sustentado, ese mito que atraviesa tanto el discurso liberal como el psicoanalítico clásico. La independencia se muestra aquí como una ficción que oculta las redes de sostén, crianza, afecto y cuidado que hacen posible cualquier existencia. Pensar políticamente desde el *omphalos* es, entonces, volver a inscribir el cuerpo en el centro del pensamiento: un cuerpo sexuado, nacido, vulnerable, en relación con lo otro. Este giro ético-político conecta directamente con las propuestas de Irigaray, quien ha insistido en la necesidad de construir un *orden simbólico* que no reprima la diferencia sexual y que la acoja como condición de diálogo, de alteridad y de reciprocidad.

En este sentido el pensamiento sobre *omphalos* se convierte en una paradoja para la ética contemporánea: ¿cómo construir una responsabilidad que se funda en memoria del vínculo originario? ¿Qué consecuencias tiene una justicia que parta del reconocimiento de la

dependencia mutua y no de la ficción de la igualdad abstracta? ¿Cómo repensar la noción de libertad como posibilidad de estar en relación sin perder la singularidad?

Finalmente, el tercer desplazamiento es de carácter estético. El arte contemporáneo —especialmente ciertas expresiones performáticas, visuales y literarias— se ha convertido en un espacio privilegiado para explorar lo que podríamos llamar una estética umbilical. Allí donde la filosofía aún vacila, el arte parece haber intuitido ya que hay otra manera de habitar el origen, como zona de multiplicidad y reapropiación. Esta estética del *omphalos* no representa un retorno romántico al cuerpo materno ni una glorificación esencialista de lo femenino, ya que es genuinamente una experimentación radical con las formas de representación, con los lenguajes del cuerpo y con los límites de la subjetividad. El arte, en este sentido, ilustra y pone en escena las preguntas filosóficas que aquí se han formulado, ¿Qué posibilidades expresivas se abren cuando el cuerpo es entendido como superficie marcada por el corte, la cicatriz, el pliegue? ¿Qué tipo de narrativas surgen cuando el origen no se concibe como un punto, sino como una red de relaciones que insisten, que laten, que nunca se resuelven del todo?

El *omphalos* se interrelaciona con una práctica de pensamiento, una política del cuerpo y una ética de la interdependencia, una estética del devenir y a su vez interroga nuestras certezas más arraigadas sobre la identidad, la sexualidad, el lenguaje y el deseo. No encontramos acá respuestas consoladoras, vemos apenas el umbral de lo que aún no ha sido dicho, de lo que aún no ha sido pensado. Por eso, esta tesis concluye con la invitación a la apertura del pensamiento que se deja afectar por lo que le es ajeno, que se atreve a preguntar sin garantía de respuesta, que habita el centro descentrado de lo que no encaja, de lo que ha sido excluido, de lo que aún late, como el ombligo en la piel del mundo.

El ejercicio reflexivo con relación a la tarea política y filosófica que se desprende de esta investigación es repensar la genealogía del sujeto no desde el Uno fálico ni desde la escisión edípica; se debe realizar desde la pluralidad de cuerpos nacidos, cortados, marcados. Cuerpos que no se cierran sobre sí mismos, que no responden a un único código simbólico, que llevan en su piel la memoria de un vínculo anterior al lenguaje. Cuerpos umbilicales, por tanto, expuestos a la relación, abiertos a la diferencia, capaces de decirse desde otro lugar.

6. Referencias

- Benjamin, J. (2017). Lazos de amor: violencia racional y erótica (Ariel Martínez, trad.). *Palavras. Revista de Epistemología, Metodología y Ética del Psicoanálisis*, 3, 46-86. Recuperado de www.revistas.unlp.edu.ar/palavras
- Boyer, A. (2004). *Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual*. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 2, 91-105. [Vista de Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual.](#)
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción* (J. Cruz, Trad.). Cátedra.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A. Muñoz, Trad.). Ediciones Paidós.
- Cavarero, A. (2019). Inclinaciones desequilibradas. *Papeles del CEIC*, 2019(2), 1–12. <https://doi.org/10.1387/pceic.20878>
- De Beauvoir, S. (2011). *El segundo sexo* (J. García Puente, Trad.). Debolsillo.
- Derrida, J. (1966). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas (M. Ballester, Trad.). En *La escritura y la diferencia* (pp. 413-429). Anthropos. [Microsoft Word - Derrida - La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas.doc](#)
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia* (P. Peñalver Gómez, Trad.). Anthropos.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología* (J. M. G. Hagmann, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, Trad.). Cátedra.
- Derrida, J. (1997). *Resistencias del psicoanálisis* (J. Piatigorsky, Trad.). Paidós.
- Detienne, M. (1998). *Apolo el adivino: La religión de Delfos y la tradición delfica*. Paidós.
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá* (H. Silva, Trad.). Siglo XXI Editores.

- Derrida, J. (2015). *La diseminación* (J. M. Arancibia, Trad.). Editorial Fundamentos. [derrida-jacques-la-diseminacion.pdf](#)
- Eliade, M. (1971). El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición. Alianza/Emecé. [El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#)
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (V. Hendel & L. S. Touza, Trads.). Tinta Limón Ediciones. [Federici, Silvia - El Calibán y La bruja.pdf - Google Drive](#)
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. (J. Bauzá, Trad. y notas). https://www.academia.edu/20318599/Freud_tres_ensayos_de_teor%C3%ADa_sexual
- Freud, S. (1920). Mas allá del principio de placer. *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS*. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/freud/Freud%20-%201920%20-%20Mas%20alla%20del%20principio%20del%20placer.pdf>
- Freud, S. (1976). *El yo y el ello y otras obras (1923 -1925)*. Amorrortu
- Freud, S. (1964). *Tótem y Tabú*. Alianza Editorial.
- Freud, S. (1991). *La interpretación de los sueños, primera parte* (Vol. 4). Amorrortu
- Freud, S. (1976). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*. Amorrortu.
- Heródoto. (1989). *Historia*. Libros VIII-IX (C. Schrader, Trad.). Gredos
- Irigaray, L. (1974). *Especulo de la otra mujer*. Akal.
- Irigaray, L. (1985). El cuerpo a cuerpo con la madre. *Debate Feminista*, (10). <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1994.10.1793>
- Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno* (R. Sánchez Cedillo, Trad.). Akal
- Irigaray, L. (2010). *Ética de la diferencia sexual* (A. González Dalmau & À. L. Fuster Peiró, Trads.). Ellago Ediciones. [Etica de la diferencia sexual : Irigaray, Luce, author : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#)

- Jung, C. G. (2009). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. (Trad. de la edición original en alemán). Paidós.
- Kristeva, J. (1989). Poderes de la perversión (N. Rosa & V. Ackerman, Trads.). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1949). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. *Revista Francesa de Psicoanálisis*, 13(4), 449-455. <https://n9.cl/pilc5>
- Lacan, J. (2001). *Escritos 1 - 2* –. Siglo XXI Ediciones.
- Lacan, J. (2008). *El Seminario, Libro 20: Aún* (D. Rabinovich, J. L. Delmont-Mauri & J. Sucre, Trads.; J.-A. Miller, Ed.). Ediciones Paidós. [El Seminario 20. Aun \[Jacques Lacan\].pdf](#)
- Martínez, A. (2017). *Figuraciones del constructo Sujeto-Otro en las lecturas psicoanalíticas de Simone de Beauvoir y Luce Irigaray* [Presentación]. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, Buenos Aires, Argentina. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10492/ev.10492.pdf r
- Pausanias. (2008). *Descripción de Grecia*. Libro X – La Fócide. Gredos.
- Platón, (1871). *Fedro*. Platón, Obras completas, edición de Patricio de Azcárate, tomo 2. [azf02257.pdf](#)
- Platón, (1872). *Timeo*. Platón, Obras completas, edición de Patricio de Azcárate, tomo 6. [azf06131.pdf](#)
- Reisz, S. (2015). El rol del mito y de la tragedia griega clásica en la historia del psicoanálisis: Los “mitos” de Freud, de Klein y de Kohut. *Revista Psicoanálisis*, (15), 1-23. <https://www.bivipsi.org/wp-content/uploads/2015-spp-psicoanálisis-n15-9.pdf>.
- Reznak, A. (2010-2011) Un breve recorrido por la obra de Freud hasta 1931. [Microsoft Word - Sexualidad femenina \(1931\). Alexandra Reznakdoc.docx](#)

Rich, A. (1986). *Nacemos de mujer: La maternidad como experiencia e institución* (A. Becciu, Trad.) Traficantes de Sueños.
https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map54_Rich_web_2.pdf

Sófocles. (1981). *Tragedias* (A. Alamillo, Trad.). Gredos.

Vernant, J.-P. (1965). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua: Estudios sobre la imaginación*. Siglo XXI Editores. [Vernant, Jean Pierre. Mito Y Pensamiento En La Grecia Antigua \[ocr\] \[1973\] : Jean-Pierre Vernant : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#)