

Confluencias entre la tesis posmoderna de “la muerte del sujeto” y el pensamiento de Luce Irigaray

Convergences between Postmodern Thesis on ‘The Death of the Subject’ and the Thought of Luce Irigaray

ALBA ARA ANEL

Universidad de Granada

Recibido: 15/11/2018

Aceptado: 8/5/2019

doi: <https://doi.org/10.20318/femeris.2019.4936>

Resumen. El pensamiento posmoderno es uno de los movimientos filosóficos con más repercusión en la época actual. El feminismo de la diferencia, corriente que surge en los años 60 y 70, confluye en muchos de sus puntos con los generalmente atribuidos a la posmodernidad. En el presente artículo se ponen en diálogo ambas corrientes a partir de la revisión de algunos de los planteamientos de la teórica feminista Luce Irigaray que remiten a la posteriormente teorizada “muerte del sujeto”, uno de los ejes del pensamiento posmoderno. Esta tesis se traduce en Irigaray como la crítica a la construcción del “Hombre” como sujeto universal y central en el orden patriarcal, que define a las mujeres como su opuesto, y por lo tanto, privadas de subjetividad propia. Irigaray desafía la existencia de este sujeto universal con el llamamiento a descubrir la propia subjetividad de las mujeres como punto de partida desde el que fundar un orden simbólico alternativo. No obstante, también pueden identificarse algunas contradicciones entre ambas teorías.

Palabras clave: posmodernidad, feminismo, diferencia, subjetividad, falocentrismo, lenguaje.

Abstract. The Postmodern thought stands as one of the philosophical movements that have achieved a greater repercussion in present times. The Difference Feminism, a current arising in the 60s and 70s, converges in many of its premises with those generally attributed to Postmodernity. In this article both trends are put in dialogue, starting from the revision of some of feminist theorist Luce Irigaray’s approaches that refer to the later theorized ‘Death of the Subject’ - one of the axes of Postmodern thought. This thesis translates into Irigaray as critic of the construction of the ‘Man’ as an universal and central subject in patriarchal order, which defines women as men’s opposite and subsequently renders them deprived of their own subjectivity. Irigaray challenges the existence of this universal subject through her call to discover women’s own subjectivity as a starting point from which an alternative symbolic order can be established. However, it is also possible to identify some contradictions between both theories.

Keywords: posmodernism, feminism, difference, subjectivity, phallocentrism, language.

* albaranel5@gmail.com

La posmodernidad es una de las corrientes contemporáneas cuyos cuestionamientos radicales han generado una mayor repercusión tanto a nivel académico como en la opinión pública de la sociedad actual. No obstante, algunas corrientes y autoras feministas también formularon cuestionamientos radicales similares durante el mismo periodo.

Mi objetivo ha sido el de poner en diálogo estas dos corrientes de pensamiento, que confluyen en muchos de sus puntos. La metodología empleada para ello ha sido la revisión bibliográfica. En cuanto a los textos primarios he escogido tres de las obras más representativas de Luce Irigaray: *Espéculo de la otra mujer* (1974), *Ese sexo que no es uno* (1977) y *Tú, yo nosotras* (1992), con el objetivo de localizar en ellas los puntos en común y las contradicciones con los planteamientos posmodernos. He consultado también algunos textos secundarios, es decir, trabajos posteriores de otras autoras que han interpretado sus teorías, para ayudarme a comprender el pensamiento de Irigaray y a hacer esta relación entre las dos corrientes.

En primer lugar, presento brevemente cuáles son los principales cuestionamientos que propone la posmodernidad, y comparto algunas reflexiones sobre cómo estos pueden o no ser útiles para el pensamiento feminista. En la segunda parte, pongo el foco en la teórica Luce Irigaray, y repaso sus aportaciones más relevantes poniéndolas en relación con la tesis posmoderna de la “muerte del sujeto”, uno de los ejes que vertebran esta corriente de pensamiento. Finalmente, expongo también las principales críticas y objeciones planteadas tanto a Irigaray, en particular, como al feminismo de la diferencia en general, así como algunas contradicciones que también aparecen entre sus planteamientos y los posmodernos.

1. Las tres “muertes” de la posmodernidad y su posible alianza con el feminismo

La posmodernidad es un movimiento cultural y artístico que surge a partir de la segunda mitad del siglo XX y que quedó *oficialmente* teorizado en *La condición posmoderna* de Lyotard¹. Esta corriente se caracteriza fundamentalmente por el cuestionamiento de los *grandes relatos* de la modernidad y la construcción dicotómica del pensamiento. Para entender el alcance de esta puesta en cuestión tan radical que propone la posmodernidad, Flax (1990, págs. 32-34) identifica tres tesis muy útiles: la *muerte del Hombre*, la *muerte de la Historia* y la *muerte de la Metafísica*. La primera de ellas consistiría en el descubrimiento de que el *Hombre* como categoría es una ficción, un «artefacto social, histórico o lingüístico», y en ningún caso un ser universal y trascendental, que ha impuesto en cuanto tal un determinado orden simbólico a la totalidad de la sociedad humana. La posmodernidad se propone, por tanto, «destruir todas las construcciones» que han contribuido al establecimiento del *Hombre* como tal categoría universal (pág. 32). De esta se desprende la segunda tesis, *la muerte de la historia*, que evidencia el hecho de que el *Hombre* «ha llamado Historia» a una serie de relatos particulares vividos o contruidos por Él para reser-

¹ Lyotard, J. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. París: Minuit.

varse un lugar en el tiempo, y justificar así su ficción (pág. 33). La Historia que conocemos sería, igual que el Hombre, ficticia, según el pensamiento posmoderno.

Por último, la *muerte de la Metafísica* alude a un cuestionamiento de lo que se ha establecido como *lo Real* a través de la tradición filosófica occidental, «entendido como una *sustancia* externa, universal» e invariable «que existe ahí fuera independientemente» de la persona que lo interprete y sus circunstancias. La posmodernidad destapa así el esfuerzo de estos filósofos por «encerrar el mundo» «en un sistema ilusorio pero absoluto» de representación e interpretación de la realidad como única y «unitaria» (pág. 34). En definitiva, se desmonta toda «la retícula de categorías y conceptos cuyas relaciones orgánicas vertebraban el proyecto de la modernidad» (Amorós, 1997, pág. 320) y su sistema de pensamiento, y, por lo tanto, las propias ideas de la Verdad o la Razón a las que apela el imaginario ilustrado, que no serían más que «efectos del discurso» impuesto por *el Hombre* (Flax, 1990, págs. 35-36).

Benhabib (2005) se sirve de esta categorización de Flax para estudiar los posibles atractivos que la teoría feminista encuentra en el pensamiento posmoderno, y que se concretan en esa «lucha contra los grandes relatos de la Ilustración occidental y la modernidad» (pág. 321). En este sentido, la *muerte del hombre* se traduciría desde una perspectiva feminista como la muerte del «sujeto masculino de la Razón» (pág. 323). El feminismo destapa que dicho sujeto está *generizado*, es decir, es un hombre. Se descubre así el papel de la variable género en la instauración de este sujeto tan específico como universal y neutral, «que se dice representante de toda la humanidad en general» (pág. 324), imponiendo de este modo su *Historia* y su *Verdad*. Así mismo, denuncia el hecho de que, como resultado, otras subjetividades *diferentes* –que podríamos denominar *subalternas*²–, así como su historia y su epistemología, no sean reconocidas por no encajar en las categorías de este sujeto universal.

No obstante, «muchos rasgos que hoy se adscriben a la posmodernidad pueden ser identificados como pertenecientes a épocas anteriores» (Amorós, 1997, pág. 304). Algunas autoras feministas ya plantearon ciertas ideas que, siguiendo estas tres *muertes*, podríamos calificar de *posmodernas*. Una de ellas es Luce Irigaray, feminista de la diferencia también considerada por algunas autoras como «una de las principales exponentes del feminismo posmoderno» por su llamamiento a la creación de «rupturas centrales y determinantes con el pensamiento occidental, masculino, moderno y falocéntrico», que ha sido el hegemónico en el desarrollo de la sociedad occidental (Piedra Guillén, 2004, pág. 112).

2. La muerte del sujeto en Luce Irigaray: confluencias entre ambas teorías

A partir de la década de los 70, el movimiento feminista experimentó un proceso de diversificación en el que surgieron corrientes críticas con la línea de reivindicación hereda-

² Gayatri Chakravorty Spivak desarrolla el concepto de *subalternidad* en oposición al de hegemonía teorizado por Antonio Gramsci, en su trabajo *¿Puede hablar el subalterno?* [SPIVAK, Gayatri (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata].

da de la Ilustración y basada en el concepto de igualdad. Luce Irigaray es una de las primeras en desmarcarse de esa tendencia, considerada una de las fundadoras y principales exponentes del *pensamiento de la diferencia sexual* de la escuela francesa. Concretamente, Irigaray se formó como pensadora en el contexto universitario heredero de Mayo del 68, en el que participó en el grupo de mujeres intelectuales conocido como *Psicoanálisis y Política*, que se desvinculó del resto del movimiento feminista francés por no compartir la orientación de sus reivindicaciones por la vía legal (Posada Kubissa, 2005, pág. 257), en ese momento centradas en la lucha por la legalización del aborto. Estas pensadoras tomaron los conceptos del psicoanálisis lacaniano al tiempo que se escindieron de dicha corriente, afirmando que «existe un imaginario femenino en el plano (...) de la formación del sujeto, y que este se puede incorporar al lenguaje, a la consciencia y, por lo tanto, al orden simbólico» (Ferguson, 2003, pág. 169). De este modo, se separan también de la vertiente principal del feminismo cuyos esfuerzos por alcanzar la igualdad, bajo el punto de vista de estas autoras, estaban obligando a las mujeres a *convertirse en hombres*, es decir, a adoptar su *perfil* psicológico y actitudinal para lograr conquistar los lugares que ellos ocupaban en la sociedad, sin llegar a cuestionar la propia naturaleza de ese perfil *masculino* y de las estructuras de la sociedad.

A partir de la revisión de tres de las obras más significativas de Irigaray, – *Espéculo de la otra mujer* (1974), *Ese sexo que no es uno* (1977) y *Yo, tú, nosotras* (1992)– he identificado varios puntos en los que la tesis de la muerte del sujeto se oteaba en el discurso de la autora antes de que la *condición posmoderna* fuera teorizada. A continuación, presento algunos de los ejes centrales de su pensamiento, que permitirán entender cabalmente tanto sus propuestas teóricas como las del feminismo de la diferencia en general, siempre en relación a esta tesis posmoderna.

2.1. El excentramiento del hombre respecto de sí mismo

El desmantelamiento de la pretendida universalidad del *sujeto hombre* que ha construido e impuesto todo un orden simbólico al resto de la humanidad es también una de las principales aportaciones de Irigaray. Según la autora, se ha producido un «*excentramiento del hombre respecto a sí mismo*», mediante el que se ha situado en la «perspectiva que domina el todo, en el punto de vista más poderoso» (1974, pág. 119). Para ilustrar esta idea, emplea la metáfora del sol con el que el Hombre se identifica. La mujer, que no se ha *excentrado* de sí misma, «gira y depende de ese sol», y asume el orden simbólico que este implanta (pág. 120).

Para alzarse como el Sujeto universal, el Hombre ha necesitado «atribuirse la subjetividad» y designar a las mujeres como lo contrario: como objeto, como su *otro* (1992, pág. 68), como la *nada* frente al *todo* que Él representa. En consecuencia, «lo femenino solo tiene lugar en el interior de modelos y leyes promulgadas por sujetos masculinos», «lo que implica que en realidad no existen dos sexos, sino uno solo» (1977, pág. 65). La autora desvela así cómo esta *heterodesignación*³ de las mujeres como su opuesto ha sido

³ Irigaray no emplea este término.

condición indispensable para que el Hombre construyese el orden simbólico patriarcal que se alza como universal.

De Irigaray se puede deducir también una anticipación a la tesis de la muerte de la Historia cuando objeta que «el poder patriarcal se organiza por el sometimiento de una genealogía a la otra», la de los hombres sobre la de las mujeres, borrando «las huellas de las genealogías madres-hijas». Así explica el «olvido» de las mujeres en la Historia, o de la historia de las mujeres, como un «síntoma más de la cultura patriarcal», que ha establecido un «orden lógico que censura [sus] palabras» (1992, págs. 14-15).

Por otra parte, en su obra *Espéculo* (1990) hace un recorrido crítico por toda la tradición filosófica occidental desde Platón, lo que nos remite a Flax y a lo que ella llamaba «*metafísica de la presencia*» (pág. 34). De este modo, relaciona el sujeto masculino universalizado con la Realidad y la Verdad universalizada por este. Afirma que «hay que cuestionar (...) el discurso filosófico, en tanto que impone la ley a todos los demás, y constituye el discurso de los discursos» (Irigaray, 1977, pág. 55); e insiste en que «lo temible es que de estos hace ley, llegando a confundirlos con la ciencia» (1977, pág. 66). Asegura que «no existe ningún universal válido para todos y todas fuera de la economía natural», con lo que se refiere a la diferencia sexual entre mujeres y hombres. «Cualquier otro universal no es más que una construcción parcial y, por eso mismo, autoritaria e injusta» (1992, pág. 81). Frente a estos discursos patriarcales totalizadores a los que hace referencia, llama a las mujeres a que «no dictemos jamás la ley, la moral, la guerra. No tengamos razón» (1977, pág. 163); afirmación con la que, de nuevo, da muerte al sujeto moderno de la Razón y a todo lo que en su nombre ha construido.

2.2. La constitución del yo

La formación psicoanalítica de Irigaray se aprecia en el amplio espacio que otorga en su producción teórica a la explicación de la constitución del *Yo*: su obra *Espéculo* está en gran medida dedicada a responder esta cuestión. En ella expone su visión sobre cuáles son las diferencias entre la construcción de la identidad femenina y la masculina, para lo que se sirve de herramientas teóricas proporcionadas por otros psicoanalistas franceses, y en concreto, de Lacan y su «espejo». Según el autor, los niños constituyen su «*Yo*» como individuos separados de la madre y de los otros mediante su reflejo en el espejo, consiguiendo así «la progresiva conquista de la identidad de su imagen»: la «auto-imagen» (Posada Kubissa, 2006, pág. 186). Irigaray alude continuamente a esta noción para descubrir cómo este espejo plano funciona en realidad como portador del discurso patriarcal universalizado: sirve «para la autorreflexión del sujeto masculino en el lenguaje, para su constitución como sujeto del discurso» (Irigaray, 1977, pág. 96). De este modo, el *espejo* construye la *no-identidad* de las mujeres. «La mujer ha sido *proyectada* como objeto del sujeto, un sujeto que la aprisiona (...) en sus redes categoriales y simbólicas y que designa su identidad como *lo otro* (Posada Kubissa, 2006, pág. 189). Su subjetividad específica no encaja en los parámetros establecidos, y «solo puede sobrevenir» dentro de ellos «como el otro invertido del sujeto masculino» (Irigaray, 1977, pág. 96).

Frente al *espejo* portador del discurso patriarcal, Irigaray propone, de forma al mismo tiempo metafórica y literal, el concepto de *espéculo*⁴ (1974, pág. 130), que «no es forzosamente un espejo», sino un «instrumento que separa los labios [...] para que el ojo pueda penetrar *en el interior*». Para llevar a cabo este ejercicio es necesaria la «curvatura del espejo», es decir, el establecimiento de una forma de «*especularización*» a través de un «*espejo cóncavo*» «que permita la relación de la mujer consigo misma y con sus semejantes» (1977, pág. 115). Mediante esta *auto-exploración* se descubriría que lo que para el Hombre era el vacío o la nada, su *otro*, es en realidad una sexualidad específica y genuina. La autora sugiere, en otras palabras, que la afirmación de la sexualidad femenina con la ayuda del *espéculo* sería una amenaza para el Sujeto universal, que perturbaría el imaginario falocéntrico impuesto.

2.3. El falo-logo-centrismo del discurso

Una de las cuestiones centrales del pensamiento de Irigaray es la crítica a la lógica discursiva impuesta y a cómo esta se refleja y reproduce a través del lenguaje. «La mujer no existe porque (...) un lenguaje es dueño y señor, y porque ella traería aparejado el peligro (...) de perturbar su orden». Para evitar ese riesgo, la estrategia del Hombre, dueño del discurso, ha sido inscribirla en este «como carencia, como fallo» (Irigaray, 1977, pág. 67); o de hecho, no representarla.

«¿No podría decirse que lo masculino conserva el dominio del discurso porque ha producido y "tiene" la sintaxis?», se pregunta Irigaray (1977, pág. 98). Habla, por lo tanto, de la existencia de una «doble sintaxis», la masculina y universalizada, a través de la que el Hombre se auto-afecta y se auto-produce; y la femenina y «reprimida y censurada: de tal suerte que lo femenino nunca es afectado sino por y para lo masculino» (pág. 99). El Hombre se ha colocado a sí mismo en el centro del discurso, ha dado «su género al universo, (...) a Dios y al sol, y también, enmascarado en el género neutro, a las leyes del cosmos y al orden social o individual. Y ni siquiera se ha planteado cuál es la genealogía de semejante atribución» (1992, pág. 29). Si «a las mujeres les cuesta tanto hablar o ser escuchadas en tanto que mujeres» es debido a que el «orden lingüístico patriarcal las excluye y las niega (pág. 18).

Irigaray (1992, pág. 28) pone así de manifiesto el componente social e histórico que interviene en la construcción del lenguaje: «no es universal, neutro ni tangible, (...) pues cada época tiene sus necesidades, crea sus ideales y los impone como tales» a través de este. La autora hace en *Yo, tú, nosotras* (1992) un repaso a las prácticas lingüísticas que dan cuenta de este sesgo patriarcal que se concreta en el dominio sintáctico del género masculino y su establecimiento como neutro y plural genérico. Advierte, por ejemplo, que «para (...) no ser traicionado en su poder, [el Hombre] representa todo lo que tiene valor

⁴ Aunque etimológicamente espejo y espéculo constituyen el mismo término, hay cierto matiz que los diferencia. Según, el Diccionario de la Real Academia Española un espéculo es un «instrumento que se emplea para examinar por la reflexión luminosa ciertas cavidades del cuerpo», definición que conecta con la que Irigaray propone y que cabe tener presente para entender mejor la distinción que hace.

relacionándolo con su imagen y su género gramatical⁵», «mientras que es femenino lo que carece de él» (págs. 66-67). «¿Cómo podría existir un discurso no sexuado si la lengua lo es?» (págs. 29-30). Desmonta de esta manera la pretendida universalidad del discurso y del lenguaje que lo canaliza, creado por un sujeto masculino que de ningún modo es universal; y llama a la exigencia de cambiar «las leyes lingüísticas», «analizar las injusticias culturales de la lengua [y] su sexismo generalizado» (pág. 66) como condición indispensable para que sean posibles otros cambios sociales. Insiste en la necesidad de «desarraigar el *falocentrismo*, el *falocratismo*, para restituir lo masculino a su lenguaje», a su sintaxis particular, «dejando la posibilidad de un lenguaje distinto»: el femenino (1977, pág. 59). No se trata de invertir el orden simbólico, de «elaborar una nueva teoría de la que la mujer sería el sujeto o el objeto», ya que no saldríamos realmente de los parámetros dicotómicos en torno a los que se construye; sino de «frenar la maquinaria teórica misma, suspender su pretensión de producir una verdad y un sentido unívocos» (pág. 58). «Lo masculino ya no sería *el todo*. Ya no podría (...) definir, delimitar (...) circunscribir las propiedades del todo (...) El derecho de definir todo valor (...) dejaría de corresponderle» (págs. 59-60).

2.4. La negación del goce femenino

Otra de las aportaciones más interesantes de Irigaray es que la falsa universalidad del sujeto masculino y la consecuente negación de la subjetividad femenina no solo se produce en lo público o político; sino también en lo más

íntimo: en la sexualidad de las mujeres, en su deseo y en su placer. El deseo masculino también está universalizado, y por ello las mujeres son concebidas por el discurso falocéntrico como objetos para satisfacerlo: «la atención casi exclusiva (...) que se concede a la erección en la sexualidad occidental demuestra hasta qué punto el imaginario que la controla es ajeno a lo femenino» (Irigaray, 1977, pág. 18). De este modo, el *goce* específico de las mujeres «es negado por una civilización que privilegia el falomorfismo» (pág. 19), y «no pueden decir ni saber nada» de este (pág. 71) mientras permanezcan dentro del orden simbólico establecido. «Su sexo (...) es contado como un *no sexo*, (...) reverso del único sexo visible y morfológicamente designable (...): el pene» (pág. 19).

Según la autora, la estrategia para negar la especificidad del *goce* femenino sería el confinamiento de las mujeres al status de mercancías, designadas como tal a través del discurso patriarcal. La circulación y el intercambio de las mujeres entre los hombres, posible debido a esta heterodesignación, aseguraría el funcionamiento social patriarcal. Igual que las mercancías, el *valor* de las mujeres «corresponde a lo que el hombre inscribe (...) sobre su (...) cuerpo». En consecuencia, «ya no se relacionan unas con otras sino en función de lo que representan en el deseo de los hombres, y con arreglo a las "formas" que este les impone» (págs. 139-140).

⁵ Irigaray emplea el siguiente ejemplo para ilustrar esta idea: el sol, que en nuestras culturas se considera la fuente de la vida, es de género masculino; mientras que la luna, femenino, es la ambigüedad casi nefasta (1992, pág. 66). Cabe recordar aquí la metáfora que empleaba en *Espéculo* para explicar el excentramiento del Hombre, al que identificaba con el sol.

A través de esta identificación entre mujeres y mercancía, Irigaray pone en relación el control del Hombre sobre lo económico con el que ejerce sobre lo sexual: las mujeres son mercancías, es decir, objetos, en ambos ámbitos. La «transformación del cuerpo de las mujeres en valor de uso y de cambio inaugura un orden simbólico», precisamente fundado al negarles el acceso a tal orden. «Porque, sin la explotación de las mujeres, ¿qué sería del orden social?» (pág.142).

2.5. La búsqueda de la subjetividad específica femenina

Frente a la designación de las mujeres como objetos o mercancías, Irigaray llama a la búsqueda de una subjetividad femenina *prediscursiva* como punto de partida desde el que fundar un orden simbólico alternativo (Posada Kubissa, 2006, págs. 193-194): «Para obtener un estatuto subjetivo equivalente al de los hombres, las mujeres deben hacer que se reconozca su diferencia. Deben afirmarse como sujetos portadores de valor (...) Pero todo el marco de su identidad está por construir» (Irigaray, 1992, pág. 44). «¿Cómo administrar el mundo en cuanto mujeres si no hemos definido nuestra identidad, ni las reglas que conciernen a nuestras relaciones genealógicas, ni nuestro orden social, lingüístico y cultural?» (pág. 54). «Somos mujeres (...) No tenemos que ser producidas tales por ellos, nombradas tales por ellos, consagradas y profanadas tales por ellos» (1977, pág. 159). De este modo, aboga por encontrar la propia especificidad, lo que se conseguiría mediante el ejercicio de *mirar al interior* de nuestros *labios*, de nosotras mismas, con ayuda del *espejulo*. Exalta y reafirma la morfología femenina como «lugar de *exterritorialidad* del *logofalo-centrismo*» (Posada Kubissa, 2006, pág. 188), y desde el que, por lo tanto, desafiarlo.

Aunque Irigaray evita entrar en describir con detalle en qué consistiría ese nuevo orden alternativo femenino, o lo hace con mucha ambigüedad, sí sugiere algunas cuestiones al respecto. En primer lugar, insinúa que la especificidad femenina podría surgir de las «relaciones subjetivas entre madres e hijas», y que por lo tanto, es necesario cultivar ese vínculo (1992, pág. 46). Por otra parte, insiste en la importancia de que las mujeres «constituyan un lugar del entre- ellas» desde el que reconocerse para que sea posible el surgimiento de su subjetividad, y articular así sus reivindicaciones frente a la «posición de rivalidad» en la que «han sido colocadas» por el discurso patriarcal (pág. 119).

Por último, insiste en que en ningún caso debe caer en una simetría respecto del orden masculino, ya que de ese modo se estarían reproduciendo las estructuras creadas por este, y por lo tanto, no habríamos salido de él. Esta crítica tiene, de nuevo, mucho que ver con la posmodernidad: la construcción dicotómica del pensamiento occidental también se fundó en la modernidad.

2.6. El hablar-mujer y hablar-entre-mujeres

Para Irigaray (1977, pág. 114) todo el esfuerzo descrito para encontrar la especificidad femenina debe tener por objetivo hallar la manera de *hablar-mujer*, es decir, de recono-

cer una «especificidad a lo femenino en su relación con el lenguaje» y ponerla en práctica como la alternativa definitiva al orden simbólico patriarcal. La autora recurre a «la morfología de los labios genitales (...) como metáfora que permite reclamar ese hablar-mujer» (Posada Kubissa, 2006, pág. 192): *abrir los labios* para penetrar en el interior, para *hablar-mujer*. De nuevo, surgirá a través de la autoexploración genital con ayuda del espéculo: ahí donde radica la diferencia sexual de las mujeres radicaría también su especificidad, y por lo tanto, su vía de liberación. Para Irigaray, es necesario inventar o encontrar ese lenguaje para dejar de estar entregadas a las palabras de los hombres (1977, pág. 161).

El *hablar-mujer* «consistiría precisamente en encontrar una continuidad posible entre la gestualidad» propia del cuerpo de las mujeres «y un lenguaje, incluido el (...) verbal». Hasta ahora, esa *gestualidad* solo ha sido localizable «en forma de síntoma y patología», lo que se conocía como el problema de la «*histeria*» femenina, que la autora atribuye a la tensión generada por querer hablar y no poder por solo disponer de «un lenguaje que no es el suyo» (pág. 102). Irigaray tampoco proporciona muchos indicios sobre cuáles serían los rasgos de ese lenguaje femenino, pero dice de este que es «siempre *fluido*», que «resiste a (y hace estallar) toda forma, figura, idea, concepto, sólidamente establecidos (pág. 58). En *Espéculo*, Irigaray explica que trató de perturbar esos códigos patriarcales y poner el escribir-mujer en práctica en la medida de lo posible.

2.7. La reivindicación de la diferencia

En última instancia, la postura de Irigaray radica en la reafirmación de la diferencia sexual frente a la negación de esta por parte del discurso hegemónico. Esta reivindicación comparte con la posmodernidad la crítica al concepto de Igualdad, y al orden simbólico que se creó en la Modernidad en torno a esta. De ello se deriva una crítica a la tendencia que hasta entonces había seguido la lucha feminista: lo que ahora llamaríamos el feminismo de la igualdad. «La afirmación de que hombres y mujeres están ahora igualados o en vías de estarlo se ha convertido prácticamente en un nuevo opio popular. Hombres y mujeres no son iguales, y orientar el progreso en este sentido me parece problemático e ilusorio». Para participar en el mundo *intermasculino* las mujeres «se hacen hombres. Es lo que les exige ese mundo, a falta del reconocimiento de la identidad femenina» (Irigaray, 1992, pág. 75) «lo que las conduce a un callejón sin salida» (pág. 19). Pero «la liberación de las mujeres», dice Irigaray, «no pasa por “convertirse en hombres” o en envidiar objetos o partes del hombre⁶, sino porque los sujetos mujeres den un nuevo valor a la expresión de su sexo y de su género» (pág. 69).

La estrategia de la igualdad, según Irigaray, «es insuficiente porque el actual orden social no es neutro desde el punto de vista de la diferencia entre los sexos». «Algunos(as) piensan que (...) el derecho a un salario igual para un trabajo igual (...) [o] que las mujeres puedan salir de casa y adquirir su autonomía económica (...) es ya suficiente para su

⁶ El pene, según la tradición psicoanalítica freudiana.

identidad humana. Personalmente, digo que no» (pág. 82). Las mujeres «no podrán disfrutar de esos derechos hasta que no reconozcan su valía de ser mujeres». «Reclamar la igualdad (...) me parece» equivocado. «¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres? ¿A los hombres? ¿A un salario? ¿A un puesto público? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas?». «Querer suprimir la diferencia sexual implica el genocidio más radical de cuantas formas de destrucción ha conocido la historia», llega a afirmar la autora (1992, págs. 9-10).

3. Críticas, contradicciones y conclusiones

De manera muy sintética, podríamos concluir que el principal punto de convergencia entre el pensamiento de la diferencia sexual que abanderó Irigaray y los planteamientos posmodernos es su cuestionamiento de ese Sujeto ficticio que se universalizó y colocado su Historia y Verdad en el centro del pensamiento y la organización social (las muertes del Sujeto, de la Historia y de la Metafísica). A modo de comparación y de manera simplificada, podríamos equiparar en cierto modo la puesta en cuestión que la posmodernidad hace a la Modernidad, con la que las feministas de la diferencia, entre ellas Irigaray, hacen al feminismo de la igualdad, surgido precisamente de los postulados modernos establecidos durante la Ilustración. Ambas corrientes señalan la construcción arbitraria de ese pretendido sujeto universal que niega la existencia de subjetividades subalternas, entre ellas las mujeres, mediante la imposición de su propio orden social.

No obstante, a pesar de la patente relación entre el feminismo de la diferencia de Luce Irigaray y la posmodernidad, pueden identificarse también en la autora algunas contradicciones que no conjugan con los planteamientos posmodernos. La más evidente es posiblemente que, a pesar de la crítica central a la universalización del *Hombre*, hace lo propio al hablar de *la Mujer*, sin reparar en otras diferencias relativas a la clase, la raza u otras variables más allá del género. «Parte de que todos los hombres son iguales, y por tanto todos tienen la misma posibilidad de oprimir a las mujeres» (Piedra Guillén, 2004, pág. 123). Un planteamiento posmoderno iría más allá de cuestionar la universalidad del sujeto-hombre: lo aplicaría a cualquier sujeto pretendido universal; y la Mujer de la que habla Irigaray no deja de serlo. En este sentido, Irigaray tampoco hace una crítica efectiva a los binarismos al avalar completa y esencialmente la dicotomía Hombre-Mujer, y afirmar que «el género humano (...) está compuesto por mujeres y hombres y por nada más. De hecho, el problema de las razas es (...) secundario», dice la autora (Irigaray, 1992, pág. 73-74, citado por Posada Kubissa, 2006, pág. 198). Las identidades no normativas que desafían este dualismo sexual tampoco tendrían cabida en el planteamiento de Irigaray, al referirse indistintamente al sexo y al género y presentarlo «como una esencia inamovible, estable» e «inevitable» (Piedra Guillén, 2004, pág. 124). Además, la continua alusión a los atributos físicos de hombres y mujeres y el lugar tan central que atribuye la autora a la búsqueda de la especificidad femenina precisamente a través de esa genitalidad desemboca en un esencialismo que puede resultar peligroso.

Por otra parte, la exaltación de lo femenino como vía de liberación conduce también a otra trampa: la «esencia femenina» que busca Irigaray «hace que nos diferenciamos de

los hombres a partir de aspectos que implican a su vez» nuestra «discriminación y subordinación» (Piedra Guillén, 2004, pág. 123). En otras palabras, esa identidad no está lejos de la construida para las mujeres por el orden patriarcal falocéntrico, en especial en lo relativo a la asociación de la identidad femenina con su sexualidad. Esta revalorización de *lo femenino* puede desembocar en la acreditación del patriarcado, y en la negación de la necesidad de la transformación social por la que aboga el feminismo.

En cualquier caso, es innegable que, a pesar de sus contradicciones, la teoría de Irigaray y del pensamiento de la diferencia sexual en general suponen una interesante y, en mi opinión, necesaria aportación a la teoría feminista. Aunque actualmente podríamos catalogar de esencialistas, y en consecuencia, transfóbicos, sus planteamientos, no por ello se debe desestimar la novedad que supusieron al identificar el falogocentrismo como discurso hegemónico en el que se basa la organización social; así como el hecho de haber sido capaz de explicar la discriminación de las mujeres de manera conjunta poniendo en relación los aspectos político, económico, lingüístico y sexual. Además, a través de esta revisión queda en cierta forma patente que muchos de los cuestionamientos atribuidos a la posmodernidad ya fueron planteados por algunas feministas que identificaron el género masculino del Sujeto de la Modernidad.

Bibliografía

- AMORÓS, CELIA (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- BENHABIB, SEYLA (2005). Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza. En C. Amorós, & A. De Miguel, *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización* (Vol. 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad, págs. 319-342). Madrid: Minerva ediciones.
- FERGUSON, ANN (2003). Psicoanálisis y feminismo. *Anuario de Psicología*, 34(2), 163-176.
- FLAX, JANE (1990). *Thinking Fragments. Psychoanalysis, feminism and postmodernism in the contemporary West*. Berkeley: University of California Press.
- IRIGARAY, LUCE (1974). *Espéculo de la otra mujer*. (R. S. (2007), Trad.) Madrid: Ediciones Akal.
- (1977). *Ese sexo que no es uno*. (R. S. (2009), Trad.) Madrid: Ediciones Akal.
- (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- PIEDRA GUILLÉN, NANCY (2004). Feminismo y posmodernidad: Luce Irigaray y el feminismo de la diferencia. *Praxis*(57), 111-128.
- POSADA KUBISSA, LUISA (2005). La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray. En C. Amorós, & A. De Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* (Vol. 2: del feminismo liberal a la posmodernidad, págs. 253-288). Madrid: Minerva ediciones.
- (2006). Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 39, 181-201.