





# **Ética de la diferencia sexual**

**Luce Irigaray**

Prólogo de Fina Birulés Bertran y Àngela Lorena Fuster Peiró

Traducción de Agnès González Dalmau y Àngela Lorena Fuster Peiró

Director editorial: Francisco Villegas Belmonte

Directores de la Colección Ensayo: Joana Masó y Javier Bassas Vila

Título original: *Éthique de la différence sexuelle*  
© de la editorial: *Éditions de Minuit* (París, 1984)

Primera edición, mayo 2010

© del autor: Luce Irigaray

© de la traducción: Agnès González Dalmau y Àngela Lorena Fuster Peiró

© del prólogo: Fina Birulés Bertran y Àngela Lorena Fuster Peiró

© del diseño de la portada de esta colección: Atempis

© de la imagen de portada: Bracha L. Ettinger, *Mamalangue n.5*, mixed media on paper on canvas, 2001.

Agradecemos a Bracha L. Ettinger su generosidad al cedernos los derechos de reproducción de esta imagen.

Maquetación: Natalia Susavila Moares

© de la edición

Ellago Ediciones, S. L.

ellagoediciones@ellagoediciones.com / www.ellagoediciones.com

Donat, 13 - 12002 Castellón

(Edicions do Cumio, S. A.)

A Ramalleira, 5 - 36140 Vilaboa (Pontevedra)

Tel. 986 679 035

cumio@cumio.com / www.cumio.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con autorización de los titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Dirigirse a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si precisan fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-96720-96-1

Impresión: C/A Gráfica

Depósito legal:

Impreso en España

## Índice

Prólogo (Fina Birulés Bertran y Àngela Lorena Fuster Peiró) . . . . . II

### I

La diferencia sexual . . . . . 33

El amor hechicero (Lectura de Platón. *Banquete*, «Discurso de Diotima») . . . . . 49

El lugar, el intervalo (Lectura de Aristóteles. *Física* IV, 2, 3, 4, 5) . . . . . 65

### II

El amor a sí . . . . . 89

La admiración (Lectura de Descartes. *Las pasiones del alma*, art. 53) . . . . . 103

La envoltura (Lectura de Spinoza. *Ética*, «De Dios») . . . . . 115

### III

El amor a lo mismo, el amor al Otro . . . . . 131

Ética de la diferencia sexual . . . . . 149

### IV

El amor al Otro . . . . . 165

Lo invisible de la carne (Lectura de Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible*,

«El entrelazo-el quiasmo») . . . . . 183

Fecundidad de la caricia (Lectura de Lévinas. *Totalidad e infinito*, Sección IV, B,

«Fenomenología del eros») . . . . . 217

**Ética de la diferencia sexual**  
**Luce Irigaray**

## Prólogo

Conocida como la filósofa de la diferencia sexual más importante del siglo XX, Luce Irigaray ha elaborado una obra cuyo gran impacto en la política y la teoría feminista contemporáneas es insoslayable. En ésta se entretrejen registros de tipo diverso, unos provenientes del psicoanálisis lacaniano y de la lingüística, otros de la teoría literaria, de la filosofía y de la ciencia.

El libro que se presenta por primera vez en traducción castellana es, junto a *Espéculo de la otra mujer*<sup>1</sup> y *Ese sexo que no es uno*<sup>2</sup>, una de las primeras y más destacadas obras que integran su proyecto crítico. Publicado por primera vez en Francia en 1984, bajo el título *Éthique de la différence sexuelle*<sup>3</sup> se editaron las diversas conferencias y seminarios de un curso que Luce Irigaray había impartido dos años antes en la Universidad Erasmo de Róterdam, como investigadora invitada a ocupar durante un semestre la cátedra Jan Tinbergen.

Caer en la tentación de urbanizar o sistematizar el contenido de este volumen ni siquiera nos aseguraría una mayor inteligibilidad. O nos la aseguraría a costa de empobrecer muchas vetas de reflexión que las lectoras y lectores descubrirán por sí mismos en

1. *Speculum, de l'autre femme*, Éd. de Minuit, París, 1974 [trad. esp. de Raúl Sánchez Cedillo, *Espéculo de la otra mujer*, Akal, Barcelona, 2007. Existe también una primera traducción española de Alonso Baralides Alberdi, Saltés, Madrid, 1978].

2. *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éd. de Minuit, París, 1977 [trad. esp. de Silvia Esther Tubert de Peyrou, *Ese sexo que no es uno*, Saltés, Madrid, 1982; mientras se editaba el presente volumen se ha publicado una trad. esp. de Raúl Sánchez Cedillo, *Ese sexo que no es uno*, Akal, Barcelona, 2009. En este prólogo, así como en el cuerpo del libro, se cita según la ed. de Saltés].

3. *Éthique de la différence sexuelle*, Éd. de Minuit, París, 1984.

las páginas de este clásico de la literatura feminista. Sin embargo, cabe hacer una advertencia: todavía hoy tanto su forma como su contenido sorprenden y desconciertan.

En el exordio Irigaray expone su célebre *dictum*, según el cual la diferencia sexual representa la cuestión que nuestra época debe pensar. Pese a que la autora no duda en señalar la huella heideggeriana en esta anunciación programática<sup>4</sup>, consideramos indispensable subrayar que, cuando la filósofa y psicoanalista belga insiste en la irreductibilidad de la diferencia sexual, en la asimetría de los sexos, no pretende ofrecer una respuesta, una definición esencialista de qué es lo femenino o lo masculino (ciertamente algunos feminismos lo han hecho), porque la afirmación «Los sexos son dos» no es la fórmula de la respuesta, sino la de la interrogación. Dicho en otros términos, nuestra época ha de reflexionar sobre la diferencia de los sexos, ha de formularse preguntas como por ejemplo: ¿podemos ser libres sin concebirnos necesariamente como homogéneos? Como Judith Butler ha destacado recientemente, ésta «no es una pregunta entre otras, sino un momento particularmente denso de no resolución dentro del lenguaje, un momento que señala el horizonte contemporáneo de nuestro lenguaje como propio [...] Irigaray piensa en una ética que no se deriva *de* la diferencia sexual»<sup>5</sup> sino de la cuestión que plantea la diferencia sexual misma: ¿Cómo acercarnos a ella, cómo investigarla, sin domesticar sus términos?

La diferencia sexual no es, pues, algo dado, no es una premisa, es la cuestión que nos da que pensar y que, de ser pensada, daría lugar a un «horizonte de mundos de una fecundidad todavía no advenida»<sup>6</sup>. De ahí que en esta obra la palabra «ética» no apunte al nexo entre las intenciones y las acciones de los agentes morales, sino al ámbito de la relación. No se trata de moralidad, sino de derecho, de *ethos*, de costumbres, de leyes escritas y no escritas.

4. Cf. *Ética de la diferencia sexual*, op. cit., p. 35.

5. Cf. «The End of Sexual Difference» en *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004, p. 171-203 [trad. esp. de Patricia Soley-Beltrán, «¿El fin de la diferencia sexual?» en *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 247-287, p. 251, 253].

6. *Ética de la diferencia sexual*, op. cit., p. 35.

Irigaray sugiere que hay que volver a interrogar nuestra historia «de un extremo a otro para entender por qué esa diferencia sexual no ha tenido su oportunidad. Ni empírica ni trascendental. Por qué le ha faltado una ética propia, una estética, una lógica, una religión, la realización macro- y microcósmica de su emergencia o de su destino»<sup>7</sup>. Así, en su obra, la filosofía nos es presentada como un pensamiento de lo universal que ha creído poder cancelar la diferencia. El invite que nos plantea Irigaray tiene que ver, en primer lugar, con la denuncia de que lo que se pretende universal equivale a un idiolecto de los hombres y, en segundo lugar, con definir parámetros que permitan la constitución de una subjetividad femenina autónoma, cuando es evidente la subalternidad y la heteronomía de las mujeres. Como apunta Luisa Muraro: «La desconstrucción de las formas culturales recibidas no es nunca un fin para Irigaray», es el medio de un pensamiento eminentemente político<sup>8</sup>.

Este invite, a la vez conciliador y revolucionario, en *Ética de la diferencia sexual*, se anuncia mediante un lenguaje poético y escurridizo que desquicia la sintaxis clásica y hace estallar la modalidad estándar explicativa del discurso teórico. El libro conserva el pálpito repetitivo de la oralidad<sup>9</sup>, pero con un tono oral extraño a cualquier exposición filosófica al uso: lo lírico y lo analítico se combinan en un deslizarse desde las preguntas con valor de afirmaciones a las afirmaciones interrogativas; el pensamiento se desplaza continuamente de lo sensible a lo trascendental sin advertencias previas. En una exposición cuyo cierre no se persigue, los característicos *collages* de citas se hilvanan con sus propias

7. *Ibid.*, p. 44.

8. «Female Genealogies» en Burke-Schor-Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray*, Columbia University Press, Nueva York, 1994, p. 317-333 [la versión original italiana «Le genealogie femminili» ha sido publicada en la revista electrónica de la Comunità Filosofica Femminile Diotima, *Per amore del mondo*, n.º 2, 2004. Ver <[http://www.diotimafilosofe.it/riv\\_wo.php?id=10](http://www.diotimafilosofe.it/riv_wo.php?id=10)>, p. 5 del documento. La trad. esp. de los fragmentos citados es nuestra.].

9. El olvido de la voz, según Irigaray, es uno de los silencios impuestos que impiden descubrir el índice sexuado del discurso. Cf. *Ética de la diferencia sexual*, op. cit., p. 173.

tesis forzando a los nombres insignes de los filósofos a sostener un recorrido de pensamiento que cada uno de ellos ignoró.

Es su modo de dislocar el *logos* con su *parler-femme*, manifestando el exceso que para el mismo lenguaje significa lo femenino<sup>10</sup>. En este texto la estrategia mimética, ya ensayada en *Espéculo de la otra mujer*, produce un efecto de hibridación de los géneros, de desdibujamiento de los contornos ciertos de lo filosófico, una especie de porosidad del discurso establecido que permite atravesarlo con vistas a introducir su palabra de mujer. Como sucede con la escritura de otras pensadoras feministas francesas cuya textualidad se ha nutrido en parte del estilo desconstruccionista de Jacques Derrida, a menudo ha sido acusada de elitismo, densidad y falta de claridad<sup>11</sup>. A semejante acusación la autora respondía sin ambages en una entrevista: «El amor, la vida e incluso la verdad son frecuentemente mejor comprendidos por los niños y por las personas un poco ingenuas culturalmente que por los intelectuales, los sabios, que tienen una posición adquirida a defender. Sin forzosamente comprender el contexto filosófico de ciertas palabras –irreductible, indirección, apropiación, etc.– su atención se asiste por el deseo que permite intuir el sentido de las palabras que forman parte también de lo cotidiano [...] Considerar a los no intelectuales como incapaces de cultura, como si tuvieran necesidad de un discurso estándar, predigerido, es un error grave. Ello puede llevar a aberraciones totalitarias. La capacidad de pensar de los ciudadanos es lo que pone obstáculos a tales peligros: no solamente rumiar el pasado sino construir, de manera positiva y crítica, un futuro más justo y más feliz»<sup>12</sup>.

Precisamente, *Ética de la diferencia sexual* reflexiona sobre las condiciones del advenimiento de un «tiempo de habitar y

cohabitar» cuya posibilidad depende de la «creación de una nueva *poiética*», de la instauración de una nueva ética que abra un porvenir diferente no sólo para las mujeres, sino para ambos sexos. Su mensaje parte de la denuncia pero apela a la posibilidad de abrir ese horizonte que habría de revolucionar transversalmente los diversos planos de un presente injusto y excluyente con respecto a las mujeres. La pregunta sobre la posibilidad del advenimiento se dilata hasta un final que insiste en ser testimonio y rechazar ese «holocausto» que transforma la alteridad en «discursos, fantasmas o sueños»<sup>13</sup>.

Irigaray es consciente de que la empresa no es fácil: ¿cómo pensar en el marco de estructuras misóginas sin sufrir la contaminación por la naturaleza «femenino-fóbica» del pensamiento teórico? No hay un modo sencillo, pues el lenguaje no es una mera herramienta de comunicación, sino que es el lugar donde la subjetividad logra construirse y el código falocéntrico es operacional hable quien hable<sup>14</sup>. En la medida en que no hay un afuera puro accesible, hay que recurrir a la estrategia de la *mímesis*, a un proceso de desasimilación, a un decir la experiencia y el deseo femeninos a partir de la cultura producida por el otro; hay que interrogar un mundo únicamente nombrado en masculino y desde lo masculino. Es difícil subvertir la historia fáctica, racional y simbólica construida a partir del principio fálico que ha estructurado lo real durante siglos. Tan difícil cuanto imposible es salir de los límites del orden del discurso masculino, donde cada texto legado por la tradición hegemónica esconde la cancelación de la huella de esta diferencia ontológica primordial, anterior al resto de diferencias.

Ya en su célebre y controvertida tesis doctoral, *Espéculo de la otra mujer*, Irigaray utilizaba el psicoanálisis para desactivar las consecuencias paralizantes de ese halo de autoridad y neutralidad que reviste los grandes pensamientos de nuestra tradición filosófica desde Platón. Los interrogaba inusitadamente; forzaba sus significados mediante constructos conceptuales escandalosos según la

10. Cf. *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit. [trad. esp., p. 75].

11. Ver, por ejemplo, Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Methuen, Londres-New York, 1985 [trad. esp. de Amaia Bárcena, *Teoría literaria feminista*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 106].

12. «De *Speculum* a *Entre Oriente y Occidente*. Luce Irigaray, 25 años de filosofía feminista de la diferencia», entrevista realizada por Juan de Ávila en 1999 para la revista *Triple Jornada*. Ver <<http://www.jornada.unam.mx/1999/08/02/irigaray.htm>>.

13. Cf. *Ética de la diferencia sexual*, op. cit., p. 245.

14. Cf. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge, 1991, p. 249.

ortodoxia filosófica. En definitiva, los obligaba a mirar a través de ese espéculo metafórico y metodológico hacia la morfología simbólica del cuerpo femenino poniendo al descubierto una diferencia invisible a los ojos de Freud, fagocitada por lo neutro universal en el discurso filosófico. Así, el proyecto de Irigaray tiene que ver con la denuncia del hecho de que lo que se pretende universal esconde siempre una injusticia con respecto a la diferencia sexual. Y si lo femenino se ha visto excluido de la economía del *logos* es porque en él hay un exceso que no encuentra lugar en los discursos tradicionales, un exceso que, cuando es mencionado, es entendido siempre como carencia, inferioridad o alteridad especular.

Pensar la diferencia sexual significará, pues, acercarse críticamente al dualismo filosófico y al orden social que lo respalda. De ahí que, en las obras de Irigaray, la tradición de pensamiento sea analizada, a veces de modo radicalmente crítico –basta recordar cómo en *Espéculo* sienta a Freud en el diván–, otras, como en *Ética*, lee apropiándose, por ejemplo, del tratamiento de la admiración en Descartes como pasión capaz de respetar la alteridad, aunque el filósofo francés lleve a cabo este análisis desde un punto de vista sexualmente in-diferente.

Urge reinterpretar, incluso escamotear, los textos fundacionales en los que se han articulado las grandes verdades sobre la esencia del hombre, de la mujer y de lo humano. Así procede Irigaray como Diotima, descalabrando la lógica binaria, poniendo en cuestión la solidez de los conceptos y de cada conjunción. Ríe irónicamente de las certezas que se proyectan como inmutables en el imaginario cultural, pues su risa, como la de la maestra de Sócrates «se fundamenta en otro terreno»<sup>15</sup>, en aquel de lo demoníaco, del puente o del intermediario que siempre *tiende hacia* relacionando, sin reducir el particular al todo mediante procesos de similitud.

Este acto de *alegre* subversión interpretativa había comportado su expulsión inmediata de la *École freudienne* dirigida por Jacques Lacan. Sin embargo, Irigaray jamás ha abandonado la convicción de que el discurso psicoanalítico, una vez corregida su perspectiva falocéntrica y ciega a la materialidad, al deseo y

15. Cf. *Ética de la diferencia sexual*, op. cit., p. 52.

al placer femenino, puede impugnar con éxito el discurso maestro occidental: la filosofía<sup>16</sup>.

El potencial creativo de la diferencia se corta de raíz si la diferencia femenina es entendida a partir de una inexorable «lógica de lo mismo» que la reduce a la negación, la deficiencia o la ausencia respecto a la norma masculina. Pensar la diferencia sexual significa, entonces, cuestionar los discursos ético-políticos transmitidos que giran en torno a la categoría de alteridad. Lo cual no implica sólo ir más allá de la dialéctica hegeliana de lo Mismo y lo Otro o de la mujer como el Otro de Simone de Beauvoir, sino también de la noción lacaniana del deseo como carencia. Como ha escrito Rosi Braidotti «la diferencia sexual deshace los discursos éticos y políticos tradicionales sobre la Otredad»<sup>17</sup>.

Irigaray parte de la realidad del movimiento feminista, de su subversiva novedad, para mantener un intenso diálogo con los grandes pensadores de la tradición metafísica occidental. Atravesando la actitud denegante de la tradición, se medirá con algunos de sus conceptos con el fin de descolocarlos hasta convertirlos en ideas fértiles a la luz del proyecto de un nuevo orden ético. Rastrea nociones como intermedio, potencia-acto, intervalo, admiración, envoltura, ética, entrelazo o carne que le permiten atesorar algunas herramientas para plantear «esas condiciones de posibilidad –filosóficas, lingüísticas, políticas– de una cultura de dos sujetos no sometidos uno al otro»<sup>18</sup>. Así rescatará las relaciones creativas entre mujeres y hombres liberándolas de la ingente centralidad de la función reproductora; las reflexiones filosóficas sobre el espacio y el tiempo, la finitud y la infinitud, la intersubjetividad y el cuerpo le permitirán subrayar la necesidad de reconocer tiempos y espacios

16. Sobre la reivindicación por parte de Irigaray de su obra como pensamiento filosófico de pleno derecho, ver la entrevista realizada por E. Olson y G. Hirsch publicada como «Je-Luce Irigaray» en *Hypatia*, n.º 10, 1995, p. 93-114.

17. «Diferencia sexual, incardinamiento y devenir» en la selección de textos de Braidotti editada por Amalia Fischer Pfeiffer, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 194.

18. «De *Speculum* a *Entre Oriente y Occidente*. Luce Irigaray, 25 años de filosofía feminista de la diferencia», op. cit.

propios a lo femenino, irrenunciables si ha de existir auténtica comunicación entre mujeres y entre los dos sexos que supere el nivel de las necesidades; el apasionamiento admirativo que ha sido considerado por algunos el motor del filosofar se convertirá en la pasión indispensable para relacionarse con la diferencia, mientras el corte entre lo inmanente y lo transcendental se saboteará en una concepción encarnada de lo divino y sexuada en femenino.

No obstante, la concepción de la diferencia de Irigaray es materialista, concreta, no obstante incide en la tensión hacia una trascendencia concebida como dimensión de significado: lo material es el punto de partida a una abertura a lo simbólico, sin escisión jerárquica entre lo sensible y lo inteligible. Como escribe Chiara Zamboni: «Práctica y trascendencia, materia y alma: uno de los escritos filosóficos en que mejor se expresa esta Única tensión doble es la *Ética de la diferencia sexual* de Luce Irigaray. El alma se entretiene con el sentir, el tocar, el hacer de las mujeres. Irigaray inventa el término trascendental sensible, para decir la abertura a lo trascendente en la propia experiencia sensible: función simbólica que estructura la experiencia femenina»<sup>19</sup>.

El concepto de trascendental sensible remite al origen finito del significado y del sentido, a un enraizamiento de la trascendencia y de lo infinito en la materialidad del cuerpo que ve y es visto, oye y es oído, toca y es tocado, pero cuya diferencia reside en la duración del contacto interno y en su condición de mucoso. La materialidad concreta del sexo femenino, ni estrictamente anatómica ni totalmente sujeta a los condicionamientos socio-culturales, deviene simbólica adquiriendo una fuerza contra-discursiva de resistencia. El tacto, el retoque, los umbrales híbridos de lo mucoso señalan a la extraterritorialidad de un cuerpo indómito a la primacía metafísica de lo visual. Así en el cuerpo femenino arraiga la resistencia a cualquier discurso falocéntrico, junto con las claves interpretativas de su posición respecto a la economía del deseo. En el examen de la morfología del cuerpo femenino,

19. «La universidad pública y el materialismo del alma», trad. esp. de María-Milagros Rivera Garretas, *Duoda. Estudis de la diferència sexual*, n.º 9, 1995, p. 121-133, p. 132.

del útero, de los labios (ese sexo que no es uno), se establece una correlación con la psique femenina. Este cuerpo y sus especificidades constituyen un verdadero impensado, apenas nombrado, que Irigaray optará por situar en la base y en el centro de su propia filosofía, no como algo dado, sino como continuo devenir.

Para poder reencontrar el transcendental que permite la intimidad de la mujer consigo misma, el amor por lo materno al mismo tiempo que por su infancia, y comprender el goce de la mujer (etapas del viaje hacia la relación ética entre mujeres y entre los dos sexos), el discurso masculino habría de renunciar a su estructuración en torno a la relación de oscura nostalgia que atrae a los hombres hacia ese cuerpo. Una relación de retorno imposible al útero que, según Irigaray, ha sido sustituida por la relación con un Dios Padre. Lo divino femenino sólo puede aparecer como parte esencial del orden ético si los hombres renuncian a condenar a la mujer a la inmanencia y ellas consiguen recorrer el camino que permite amarse a sí mismas, creando sus propios símbolos, sus signos, atendiendo a sus propios ritmos y a su percepción de lo divino.

Pensar dichas condiciones es reflexionar sobre los requisitos de una ética, cuyo horizonte es una cultura de la libertad de los sexos, no de la igualdad entre hombres y mujeres. La noción de ética de Irigaray es afín a una idea antigua de justicia cósmica, cercana a la *nemesis* griega, desde la cual el reconocimiento y el respeto de la diferencia entre hombres y mujeres son indispensables para conseguir saldar una deuda impagada con lo femenino<sup>20</sup>. Justicia no es igualdad, sino equilibrio y espacio-tiempo para «dejar al otro su libertad y su sexo»<sup>21</sup>. Sin duda, como decíamos, el concepto de ética que maneja Irigaray desborda los límites de la noción usual de ética. No se trata de determinar qué es lo bueno

20. Cf. *Ética de la diferencia sexual*, op. cit., p. 160.

21. «El hombre pone el infinito en un *trascendente* remitido siempre al más allá, aunque sea el más allá del concepto [...] La mujer lo pone en una *extensión* de goce aquí y ahora inmediatamente. Ella siempre querría *más*, escriben algunos psicoanalistas (Jacques Lacan, por ejemplo), asimilando ese *todavía más* a una patología. En realidad, ese todavía más no es sino el estatus del deseo sexuado femenino», escribe en las páginas que siguen: *Ibid.*, Cf. *Ética de la diferencia sexual*, op. cit., p. 95.

y qué lo malo, sino de dejar ser y devenir a lo que ha sido condenado al silencio, a la no participación en el orden ético-político<sup>22</sup>. El compromiso con esta ética que supone una crítica al *status quo* mantenido gracias a un cierto sistema de valores implicaría una transformación en todas las estructuras de nuestra cultura alzadas sobre la idea de un sujeto único, entre las cuales la moral es sólo una más junto al derecho, la política, la economía, la ciencia, el arte, la religión... Todas ellas aún cómplices de la subordinación de las mujeres al orden discursivo-normativo masculino.

Desde el análisis de Irigaray la anulación de la diferencia sexual como principio positivo aparece como el síntoma de que la exclusión del sujeto femenino del marco de representación y visibilidad constituye la condición de la soberanía del sujeto masculino. Pero la representación no asegura la libertad.

De ahí que, a su entender, no basten las reivindicaciones de igualdad ni las denuncias de exclusión, dado que éstas sólo tratan de introducir cambios en el horizonte dado, reducen lo femenino a «lo otro de lo mismo» y, en la práctica, conllevan una cancelación de la alteridad femenina. Se trata, pues, de cambiar el propio horizonte. Por decirlo en otros términos, la opresión de las mujeres es al mismo tiempo real y simbólica, de modo que hace falta algo más que la apelación a la aceptabilidad según los patrones existentes con vistas a la constitución de una subjetividad femenina autónoma. No hay, pues, que habitar seriamente el imaginario masculino, ya que de lo contrario, nos hallaremos con una simple inversión del poder, una recaída en la economía de lo Mismo. Basten como muestra las páginas que en este libro dedica a la figura de la *Antígona* de Sófocles, como la «antimujer», la alteridad cómoda<sup>23</sup>.

Como ella misma señala, es cierto que algunas transformaciones teóricas y prácticas han tenido ya lugar: «Nuestra época ya no es la de un sujeto que restituye en solitario el mundo a partir de ese único punto fijo de “que no duda de ser hombre”, ni tampoco

22. *Ibid.*, p. 153-154.

23. Como dice Luisa Muraro en su artículo «Il concetto di genealogia femminile» en *Tre lezioni sulla differenza sessuale*, Centro Culturale Virginia Woolf, Roma, 1994, p. 39.

la época del filósofo que escribe: “veremos sin dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual”»<sup>24</sup>. Sin embargo, aunque la crítica a la soberanía del sujeto y la lucha por la igualdad de derechos han abonado el terreno para sondear y experimentar la libertad femenina, lo femenino permanece secuestrado por una lógica homologante que oculta la radicalidad de la diferencia.

Por esta razón, y ahora ya no en términos de mera denuncia, sino de afirmación de la posibilidad de una subjetividad femenina autónoma, se trata de dar cuenta de aquel exceso perturbador, indicio de la diferencia femenina y aprovechar precisamente esta misma posición de ex-centricidad respecto de la representación para dar con «lo otro de lo Otro», para expresar la positividad de la diferencia sexual. Lo cual significará desvincular el deseo de la carencia y de la negatividad para rescatarlo como plenitud y abundancia con la voluntad política de afirmar la experiencia corporal, vivida, de las mujeres.

A lo largo de las cuatro secciones que integran *Ética de la diferencia sexual* y con una metodología parecida a la de *Espéculo*, Irigaray desmenuza siguiendo un orden cronológico algunos de los textos capitales de la filosofía para mezclarlos con sus propias reflexiones sobre la diferencia sexual y el amor. Estas reflexiones producen un efecto de interrupción en la mecánica unívoca de los discursos estudiados. Empezando por el *Banquete* de Platón y la *Física* de Aristóteles, pondrá al descubierto que el amor ético debe concebirse yendo más allá de los parámetros naturalistas de la procreación. Los intercambios y las alianzas entre los dos sexos no pueden depender de una economía de la mercantilización donde la mujer o el hijo/la hija son sacrificados a las necesidades de la naturaleza y la cultura. Sólo así respetará un *entre* insalvable que para ser experimentado necesita ante todo de condiciones espacio-temporales propias que se abren a lo otro pero que no pueden ser asimiladas en una unidad.

Respecto a la filosofía moderna, en la segunda sección, lidiará con *Las pasiones del alma* de Descartes y la *Ética* de Spinoza, argumentando que precisamente la admiración por la imposibilidad de subsumir ese *entre* ha de implicar el respeto hacia la finitud

24. Cf. *Ética de la diferencia sexual*, *op. cit.*, p. 151.

de los sujetos encarnados y hacia la dinámica no patológica de su deseo. Un deseo, el de la mujer, que también es anhelo de transcendencia y no de mera envoltura de lo otro. Así, el acceso a una subjetividad femenina no heterónoma pasa por superar el reconocimiento natural de la diferencia femenina y se encamina hacia un reconocimiento de la identidad civil de la mujer.

En la tercera sección la reflexión sobre la ética a partir de *La fenomenología del espíritu* de Hegel permitirá a Irigaray denunciar la monosexualización del imaginario cultural y la prohibición impuesta a las mujeres respecto al acceso a la subjetividad. Un acceso que no puede ignorar la relación entre mujeres y, en especial, las dimensiones subversivas de la relación madre-hija. La apuesta por una genealogía femenina es una de las tomas de posición más relevantes de la *Ética*, que había aparecido por primera vez en una conferencia impartida en Montreal en 1980, *El cuerpo a cuerpo con la madre*<sup>25</sup>. Como ha acertado a señalar Luisa Muraro, quien considera que las genealogías femeninas constituyen «el mejor fruto» del magisterio de Irigaray: «Se trata, por consiguiente, de un tema que aparece relativamente tarde y asociado a la práctica de la enseñanza oral, una enseñanza libre, casi siempre deseada y a menudo organizada por mujeres para mujeres»<sup>26</sup>.

La mujer, al entender de nuestra autora en estas lúcidas páginas, necesita de genealogías en las dos dimensiones que componen el mundo en aras de un orden ético en femenino: la verticalidad –dimensión asociada al orden jerárquico patriarcal– y la horizontalidad –la dimensión a la que ha sido relegada la mujer. La verticalidad correspondería al vínculo madre-hija y al mismo tiempo la relación de la mujer con un divino sexuado en femenino, mientras que en el plano de la horizontalidad se insertarían las relaciones de sororidad entre mujeres.

De acuerdo con Irigaray, la relación madre-hija ha sido condenada a la no–representación en una cultura que se erige sobre el

25. *Le corps-à-corps avec la mère*, Éditions de la pleine lune, Montreal, 1981 [trad. esp. de Mireia Bofill, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, LaSal, Barcelona, 1985 y también en horas y HORAS, Madrid, 2002].

26. «Le genealogie femminili», *op. cit.*, p. 2.

sacrificio de la madre y que determina el fracaso de su simbolización. La ausencia de esta relación es el efecto de una destrucción legible tanto en los mitos antiguos (como, por ejemplo, en *La Orestíada*) como en nuestras experiencias presentes. Pero además, la indiferenciación primigenia entre la madre y la hija ha sido la excusa para afirmar, como hizo Freud, que la mujer sólo deviene mujer cuando rompe su vínculo con la madre. En este sentido, proteger, reforzar y decir el vínculo con la madre permite sustraerse al control ejercido por los hombres sobre el devenir de las mujeres en cuanto hijas-esposas-madres. Tal vez así podría ser burlada, a favor del amor entre mujeres y de un mundo para ellas, una configuración de lo femenino desde lo masculino. Dicha configuración les impone dos alternativas complementarias: la indiferenciación fusional de las mujeres en el magma nutricional de lo femenino o la rivalidad entre ellas por ocupar el espacio de «la única» en el deseo masculino. En el amor hacia la madre, y ello en el bien entendido de que dar forma a las relaciones madre-hija no es una cuestión psicológica, sino ética, una cuestión de orden simbólico y social, se abre también la posibilidad de las relaciones individuales entre mujeres en cuanto mujeres concretas y diferentes. Éstas, a su vez, son el suelo de una política de la relación que podría romper con los parámetros de la soberanía y la dominación. Esto es, la posibilidad de una *cultura de dos sujetos no sometidos el uno al otro* no tiene que ver con mantener una buena o mala relación con la propia madre, sino con inscribir esta relación en las formas de la vida social, del lenguaje, así como en el ámbito jurídico. De ahí que nada tenga de sorprendente la lucha de Irigaray en el Parlamento Europeo por una transformación de los derechos<sup>27</sup>.

27. Cf. *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'Historie*, Bernard Grasset, París, 1992 [trad. esp. de Víctor Goldstein, *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*, Icaria, Barcelona, 1994; «La diferencia sexual como fundamento de la democracia», trad. esp. de Esther Hachuel Fernández, *Duoda. Estudis de la diferència sexual*, n.º 8, 1995, p. 121-134. En una entrevista a Irigaray realizada por Encarna Sanahuja Yll, Teresa Sanz Coll y Rosa Segarra Martí, la autora explica el porqué de su dedicación a Renzo Imbeni en su libro *Amo a ti*. Irigaray colaboró con Imbeni, ex-alcalde de Bolonia y miembro del Parlamento Europeo, en la elaboración de un trabajo sobre la ciudadanía europea desde el respeto de la diferencia sexual y en la propuesta de derechos civiles sexuados. Ver «Luce Irigaray», *Duoda. Estudis de la diferència sexual*, n.º 7, 1994, p. 177-185, en especial p. 180-181.