



Ética de la diferencia sexual

Luce Irigaray

Castellón, Ellago Ediciones, 2010

Trad. Agnès González Dalmau y Àngela Lorena Fuster Peiró¹

Los motivos para festejar la reciente publicación en castellano de una de las obras más importantes de Luce Irigaray son múltiples. El primero es sin duda temporal. Hace casi treinta años que los cursos que la filósofa impartió en la universidad holandesa Erasmo de Rotterdam fueron recogidos en un volumen y publicados en Francia bajo el nombre de *Ética de la diferencia sexual*. Pero, ¿qué tiene de especial esta obra para que después de casi treinta años de la edición francesa celebremos su traducción al castellano? ¿Qué ofrece hoy al feminismo el pensamiento de una de las teóricas más importantes de la diferencia sexual en una época en que se cargan las tintas contra todo atisbo de esencialismo?

Sin duda alguna lo que tiene de interesante para el nuevo milenio es el desafío que plantea su autora y al que se encomienda en todos los textos de esta obra: pensar la diferencia sexual en la historia del los discursos hegemónicos, pensarla como la pregunta filosófica y feminista fundamental. “La diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que debe pensarse en nuestra época”; en términos heideggerianos: la pregunta fundamental de nuestro tiempo. Sin embargo, continúa Irigaray, “tanto si acudo a la filosofía como si remito a la ciencia o a la religión, esta cuestión se encuentra ocultada” (35), pues, si como Heidegger señaló, la historia de la metafísica es la historia de un olvido, para Irigaray se trata del olvido de la diferencia sexual (160).

La razón de esta ocultación sistemática es que, posiblemente, de ser pensada, la diferencia sexual podría constituir una amenaza importante para la metafísica occidental y el *statu quo*. Por un lado, la cuestión de la diferencia sexual pone en jaque al sujeto soberano moderno, lo corporaliza, acaba con su supuesta neutralidad al recordarle que también él es sexuado, sexuado en masculino, y que el conocimiento que produce es fruto de su experiencia de varón, blanco, occidental, heterosexual. Por ende, la emergencia de la diferencia sexual supone un desafío a los grandes discursos de la modernidad, a la objetividad y a la universalidad de la ciencia.

¹ Prólogo de Fina Birulés y Àngela Lorena Fuster Peiró.

Por otro lado, como señala la propia Irigaray, quizá “nuestra época ya no es la de un sujeto que restituye en solitario el mundo” (151). De alguna forma, los presupuestos de neutralidad y universalidad ya han sido cuestionados por la propia filosofía postestructuralista, con lo que la denuncia de androcentrismo y la reivindicación de la diferencia habrían perdido parte de su sentido.

Sin embargo, no es tan sencillo pensar la diferencia sexual en nuestra época, tras la muerte de la filosofía, del sujeto y el declive de los grandes relatos de la modernidad; no sólo conlleva una inversión metafísica sino que puede significar una revolución en las propias consecuencias nihilistas de la filosofía que vaya más allá de la mera inversión de todos los valores. “Los gritos o palabras de los últimos filósofos: Nietzsche, Heidegger son llamamientos al retorno o a la llegada de lo divino en la fiesta”. En este sentido, puede representar para la humanidad el advenimiento de un nuevo horizonte de pensamiento, “una remodelación del mundo, del discurso, otro amanecer, una nueva época de la historia, del universo” (173).

Dividida la obra en cuatro secciones, en cada curso Irigaray se lanza a una contralectura feminista de la historia de la metafísica, a una lectura que le permita desvelar las condiciones de posibilidad del ocultamiento de la diferencia. Se trata de 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” (44).

Irigaray escoge a algunos de los grandes filósofos de la historia y despliega en orden cronológico todo un penetrante diálogo con sus textos fundamentales, arremete contra ellos, les arranca lo silenciado, les obliga a hablar de aquello que ignoraron. En la primera sección, dedicada a la filosofía clásica, analiza el *Banquete* de Platón y la *Física* de Aristóteles. Respecto a la filosofía moderna, en la segunda parte, se debate con *Las pasiones del alma* de Descartes y la *Ética* de Spinoza. En la tercera sección, la disputa se centra en *La fenomenología del espíritu* de Hegel. Por último, en la sección cuarta, Irigaray establece un diálogo con la fenomenología francesa a través de dos obras: *Lo visible y lo invisible*, de Merleau-Ponty, y *Totalidad e infinito*, de Lévinas.

Pero como señalan Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster en el Prólogo: “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?” (17). No podemos salir de los límites del orden del discurso masculino, no hay más herramientas que las del amo, es decir, no hay un afuera de la economía del lenguaje falocéntrico. Por ello, Irigaray recurre a la estrategia de la mimesis, a la repetición desplazante, para subvertir y desbordar la historia del pensamiento desde sus márgenes. La estrategia de la mimesis en manos de “Diótima” permite entonces un cuestionamiento del dualismo que ha estructurado el pensamiento occidental, un acercamiento crítico al binarismo filosófico y una de-

nuncia de las divisiones jerárquicas y dicotómicas que reducen lo femenino (y a las mujeres) a lo natural, lo sensible, a lo inmanente, a lo otro.

Además, como tantas veces han remarcado las feministas italianas de la diferencia, la lucha por la emancipación femenina significa ir más allá de la reivindicación de derechos y de la mera igualdad. El feminismo también encarna la resistencia a la asimilación, a la homologación al modelo masculino y la posibilidad de inventar modos de ser desvinculados de los modelos fálicos dominantes, una genealogía, una memoria y un futuro para sentar las bases de nuevas formas de organización social.

Por ello, teóricas como Françoise Collin o Rossi Braidotti han señalado que el movimiento que inicia la diferencia sexual puede constituir la emergencia de una nueva subjetividad feminista. Precisamente porque el sujeto por el que redoblan las campanas es el sujeto falocéntrico, la crisis de la modernidad es la fiesta de las mujeres. La muerte del sujeto filosófico de la modernidad es la muerte de una representación del sujeto muy concreta: la androcéntrica, hegemónica y soberana. Lo que se destruyen son las bases masculinistas de la subjetividad clásica. Por lo tanto, dicha disolución crea las condiciones de posibilidad para el nacimiento de nuevas ficciones de la subjetividad feminista.

Finalmente, cabría plantear dos cuestiones que son determinantes para entender tanto la recepción como la actualidad de la obra aquí reseñada. Primero, por qué a pesar de que desde algunos sectores del feminismo el pensamiento de Irigaray haya sido criticado por esencialista no es tan fácil reducirlo a ese lugar o simplemente desecharlo. Segundo, a qué se debe que importantes teóricas del momento como Judith Butler, que se inscriben en un paradigma distinto muy crítico con ciertas formas de entender la diferencia sexual, recurran una y otra vez a sus obras y a sus textos.

En lo que respecta a la primera cuestión, feministas como Gayatri Ch. Spivak o Diana Fuss ya se ha esforzado en demostrar que “esencialismo” y “antiesencialismo” no son subversivos o reaccionarios en sí mismos. El factor que determina el valor político del esencialismo, en última instancia, depende de quién o quiénes lo ponen en práctica, esto es, de la posición de sujeto que habite el gesto provisional de nombrar y/o que lo escuche. En las manos de un grupo hegemónico el esencialismo estratégico puede utilizarse como una poderosa herramienta de dominación ideológica, mientras que en las manos del sujeto subalterno puede representar una repetición desplazante intensa.

En segundo lugar, Butler también explica de manera única que el sentido de la invocación de la filósofa belga no es fundacional. En ningún momento se trata de estructurar una definición de lo femenino, ni de ofrecer una representación esencialista de lo que son las mujeres. Para Irigaray, la diferencia sexual no es un hecho ni una premisa sino la cuestión que moviliza la investigación feminista y que la lleva a rastrear los mecanismos que han determinado su ausencia de los grandes discursos de la historia. Como ha señalado la filósofa estadounidense, la diferencia sexual es el lugar don-

Ética de la diferencia sexual

de se plantea la pregunta por el límite entre lo biológico y lo social, dónde termina uno y comienza el otro. Es difícil determinar su nivel ontológico: ni está totalmente dada ni totalmente construida; es una escisión, una frontera. Pero, sobre todo, es un interrogante que no se puede contestar de manera fija, que se mantiene abierto y sobre el que no podemos dejar de preguntarnos.

MIRIAM ESTHER SOLÁ GARCÍA
Universitat de Barcelona