

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LUCE IRIGARAY: APORTES PARA UNA GENEALOGÍA DEL FEMINISMO CONTEMPORÁNEO

ESPACIO ABIERTO

GUIDO FABRIZIO BOVONE - guidobovone@gmail.com
Universidad de Buenos Aires

FECHA DE RECEPCIÓN: 12-1-2022
FECHA DE ACEPTACIÓN: 25-3-2022

Resumen

La relevancia de una autora como Luce Irigaray dentro del pensamiento del feminismo ha decaído considerablemente en el presente siglo. Quien, en el momento de su auge público, supiera ser una de las mayores referentes de cierta corriente del feminismo, ha sido paulatinamente dejada en el olvido. No obstante, la importancia de su pensamiento es acuciante. Por ende, el presente artículo busca volver a poner en escena a esta autora del denominado feminismo de la diferencia no sólo para darle su merecido reconocimiento sino también para recalcar la importancia que comporta un pensamiento como el suyo para el feminismo contemporáneo. En primer lugar, se restituirá brevemente el contexto en el que surge la figura de Irigaray, a saber, el debate entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia, para luego exponer los argumentos de Irigaray. Por último, se buscará a su vez exhibir el modo en que Judith Butler, una de las mayores exponentes del feminismo hoy, abreva de la autora francesa para la formulación de sus propios argumentos, recalcando lo fundamental que resulta la filosofía de Irigaray para el armazón conceptual del pensamiento de Butler.

Palabras Clave: Diferencia sexual; Falogocentrismo; Feminismo.

148

LUCE IRIGARAY'S POLITICAL PHILOSOPHY: CONTRIBUTIONS FOR A GENEALOGY ON CONTEMPORARY FEMINISM

Abstract

The relevance of an author such as Luce Irigaray within feminist thought has significantly decay in this century. That who, in her time of public boom, was one of the most influential thinkers of feminism, has been slowly forgotten. Nevertheless, the importance of her work is pressing.

Therefore, this article seeks to put back into scene this author of the so-called difference feminism not only to prompt her the recognition she deserves, but also for acknowledging the importance of her figure to contemporary feminism. Firstly, I will offer a review of the context in which she arises as a public figure, the debate between the equality feminism and the difference feminism. Only then I will focus on Irigaray's arguments. Finally, I will explore the way in which Judith Butler, one of today's most important personalities of political theory, has been influenced by the French author.

Key Words: Sexual Difference; Phallogentrism; Feminism.

Introducción

La lectura del feminismo siempre ha comportado vicisitudes. Distancias, diálogos, debates, críticas. El movimiento que a veces parece asociarse erróneamente con una tierna actualidad se mueve en nuestro mundo hace ya mucho tiempo. Sería injusto no reconocer dicha tradición y peor aún, no recuperarla. Partiendo de este horizonte, la presente exposición busca volver a poner en escena a una de las mayores exponentes del pensamiento feminista, Luce Irigaray. Quien, a fines del siglo pasado, fuera reconocida ampliamente por sus aportes a la filosofía política del feminismo, ha caído en los últimos años en un significativo olvido público. Las razones para esta situación no corresponden a nuestro interés aquí. No obstante, mi objetivo será restituir la figura y pensamiento de Irigaray, intentando volver a ubicarlos en el lugar de relevancia que ameritan. Se trata de reconocer no sólo lo importante que esta autora fue para cierta etapa del feminismo, sino más aún lo fundamental que resulta tener en cuenta su obra para comprender el camino que ha tomado el feminismo en la actualidad. De este modo, se prueba necesario el análisis y la exposición de sus argumentos tanto por su valor intrínseco como por la útil herramienta que suponen para una mejor comprensión de los postulados contemporáneos del feminismo.

En primer lugar, me propongo reinaugurar el debate dentro del cual la figura de Irigaray surge por primera vez, a saber, aquel mantenido entre los denominados feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia, desde aproximadamente mediados del siglo pasado. Para esto, haré uso de una de las voces más influyentes del feminismo español, Celia Amorós, y me guiaré por la exposición que de dicho

debate hace la autora en su libro “La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias”.

Luego, habiendo exhibido los orígenes a los cuales se remonta su pensamiento, buscaré exponer los argumentos irigarayanos en torno a la identidad y subjetividad femeninas, así como la postura que esta autora adopta dentro del debate ya mencionado entre ambas corrientes del feminismo. De este modo, podremos ver como Irigaray delinea y sugiere una estrategia de lucha para el movimiento feminista basada en la recuperación y reivindicación de la identidad femenina como alternativa a la lógica opresora masculina.

Por último, intentaré demostrar la enorme influencia que el pensamiento de Irigaray comporta para el feminismo contemporáneo, incluso sin estar esta explícitamente reconocida. Así, centraré mi atención en Judith Butler, una de las mayores referentes del pensamiento feminista actual, para rastrear las huellas que el pensamiento irigarayano ha dejado en el corpus teórico de aquella. De esta manera, espero poder demostrar no sólo la actualidad que el pensamiento de Irigaray denota a través de quienes la han heredado, como por ejemplo Butler, sino también lo necesario que resulta un análisis detallado de su obra para la comprensión de las derivas contemporáneas del feminismo.

150

El debate entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia

A grandes rasgos, podríamos diferenciar a las corrientes que se dieron en llamar feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia diciendo, respectivamente, que mientras la primera se caracterizó por la apelación a un estatus de igualdad entre hombres y mujeres, la segunda buscó revalorizar la identidad femenina como alternativa a la lógica masculina dominante. Ahora bien, ambos feminismos abogaban por una igual valoración de lo femenino respecto de lo masculino, buscando no la implantación de una superioridad femenina, pero si la abolición de la opresión masculina. Por ende, si bien el objetivo es de algún modo el mismo, son los medios los que se encuentran en discusión. En última instancia, el debate gira en torno a la necesidad de afirmar la igualdad o de abrazar la diferencia. Para el

feminismo de la igualdad, lo necesario sería afirmar la efectiva igualdad que existe entre hombres y mujeres, a pesar de la actual situación de opresión masculina. Para el feminismo de la diferencia, la tarea también consistiría en liberarse de la opresión masculina, pero no ya afirmando la igualdad sino aceptando la diferencia. Luce Irigaray fue probablemente la mayor exponente dentro del grupo de autoras que forman parte del denominado feminismo de la diferencia. En este sentido, al marcar su postura y por ende la del feminismo de la diferencia respecto al reclamo igualitario de la otra corriente, la autora nos dice lo siguiente:

Reclamar la igualdad, como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la igualdad implica un término de comparación. ¿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? (Irigaray, 1992, p.9)

No es la igualdad, por lo tanto, el objetivo de las feministas de la diferencia. Desde el inicio, esta corriente sospecha no sólo de la capacidad que el concepto de igualdad pueda poseer para lograr la liberación femenina, sino también acerca de qué implicaría en todo caso dicha liberación si se llevara a cabo a través de la igualación con lo masculino. Por ende, vemos que esta igualación a lo masculino comporta de por sí un problema para el feminismo de la diferencia que, por su parte, desea abrirse camino a través de la opresión masculina no igualándose a su opresor sino rescatando su propia identidad. De este modo, el objetivo del feminismo de la diferencia será entonces instalar el respeto por la identidad femenina. Se trata entonces no de obliterar todas las diferencias entre varones y mujeres en pos de una supuesta igualdad universal, sino de establecer una dinámica de respeto por la propia diferencia entre ambos. Precisamente en estos términos lo pone Irigaray, cuando aboga por “un derecho que valore las diferencias” (Irigaray, 1992, p.19), y acto seguido nos recuerda, “los sujetos no son idénticos ni iguales, y no conviene que lo sean” (Irigaray, 1992, p.19) Para el feminismo de la diferencia, la lucha por la igualdad que representa la otra corriente del feminismo con la que se encuentra en disputa, es entonces no sólo una estrategia incapaz de alcanzar el objetivo de la liberación femenina, sino peor aún una amenaza contra su propia identidad. La igualdad en cuestión significaría para

éstas la pérdida de la identidad femenina en manos de aquel neutralizador ideal igualitario que borra toda diferencia a su paso. Esta última corriente se caracteriza entonces por la voluntad de fortalecer la identidad femenina y de plantearla como una alternativa, posible e igualmente válida, para la masculina. En estos términos explica Amorós la postura de Irigaray:

Por su parte, Irigaray, en su crítica del «emancipacionismo» tributario del paradigma falocéntrico, concede a lo sumo que la vindicación ha podido ser una etapa necesaria, pero cuyo ciclo se ha cerrado. Ahora se trata de positivizar y valorizar nuestra «diferencia sexual» (Amorós, 2005, p.314).

Más precisamente, las feministas de la diferencia consideran que la igualdad a la que apela la corriente de feminismo con la que discuten no comporta más que una farsa propia de la lógica masculina, una fachada de igualdad formal tras la cual se esconde la opresión reinante. Por ende, el rescate de la identidad femenina sería en realidad la única forma de plantear una alternativa, en el sentido de una alteridad radical, a la lógica masculina imperante que permita romper con el sistema opresor.

Hasta aquí, hemos restituido brevemente las posturas de ambas corrientes en disputa dentro del feminismo a fines del siglo pasado. La distancia en la argumentación entre ambas ha suscitado, no obstante, una serie de críticas esgrimidas de un bando al otro. Para el feminismo de la igualdad, el de la diferencia parecería rechazar la necesidad de igual valoración de hombres y mujeres en la medida en que efectivamente rechaza la estricta igualdad de ambos. Al mismo tiempo, parecería pecar de un esencialismo extremo e incluso absurdo al caracterizar a la identidad femenina de manera tajante y homogénea, dejando a veces sin discutir la heterogeneidad propia de la fémica e incluso la naturaleza de su identidad. Por su parte, el feminismo de la diferencia achacaría al de la igualdad un excesivo y perjudicial interés en la igualación con lo masculino, lo cual no lograría la tan deseada igualdad sino más bien la desaparición de la identidad femenina. Volvemos otra vez a Amorós, quien dice parafraseando a Irigaray,

Lo femenino no puede invadir en su vindicación de igualdad el espacio del logos autoinstituido en lo universal, pues este espacio es intrínsecamente masculino, se afirma. Ni, aunque pudiera, convendría que lo hiciese, pues habría de ser al precio de una desnaturalización de lo que le es propio (Amorós, 2005, p.312-313).

Como dijimos, Irigaray considera que la voluntad de equiparación con lo masculino comporta un grave peligro al perder la posibilidad de la vía alternativa que abre la identidad femenina en tanto ruptura con la lógica masculina. Lo que se lograría con la supuesta igualdad sería más bien una igualdad meramente formal, la cual por su parte sería incluso funcional a la lógica masculina en la medida en que enmascararía la opresión bajo un halo de igualdad.

Así es precisamente como Celia Amorós, en su texto “La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias”, restituye el debate mantenido entre ambas corrientes. Allí mismo, no obstante, la autora intenta también tender puentes y establecer ciertos puntos de encuentro, más allá del debate realmente acontecido dentro del feminismo, entre las argumentaciones de ambas corrientes.

La igualdad, pues, planteada en los términos defendidos por su corriente del feminismo, es entendida como una idea abstracta y normativa. Ahora bien, está claro, nos dice Amorós, que el feminismo de la igualdad no plantea este concepto como una realidad de facto, sino como un objetivo al cual debería aspirar el movimiento feminista. En estos términos lo indica Amorós, diciendo, por ejemplo, que “cuando decimos que los blancos y los negros, los varones y las mujeres son iguales no estamos describiendo una situación de hecho, obviamente, sino un *desiderátum* en el ámbito del deber ser” (Amorós, 2005, p. 309). Esta concepción igualitaria entre varones y mujeres sería, entonces, una guía para la acción que nos dice hacia dónde debemos ir, no una realidad actual. A partir de aquí es que Amorós deduce que, posiblemente, el feminismo de la igualdad no comporta, en teoría, un distanciamiento de la realidad concreta en la cual se mueven las mujeres, es decir, no desconoce el contexto de opresión que estas sufren. Por el contrario, siendo consciente del mismo, decide abogar por una igualdad mayor entre varones y mujeres que, consideran, permita una mejora en la vida de estas últimas. Según la

autora española, el concepto de igualdad defendido por la corriente homónima del feminismo se aleja de una simple identidad con los varones, entendida esta última como una equivalencia entre ambos términos de la ecuación. Por el contrario, la igualdad estaría ya de por sí caracterizada por la subyacente diferencia entre varones y mujeres, y precisamente tan sólo a partir de esta es que el feminismo de la igualdad podría abogar por una igualitaria representación y consideración formal de hombres y mujeres. Por ende, nos aclara Amorós, sólo los distintos podrían ser iguales en los términos formales que busca el feminismo de la igualdad, salvaguardando ya de por sí la identidad diferencial de lo femenino. Este podría ser obviamente un ámbito de diálogo propicio con el feminismo de la diferencia y con la propia Irigaray, cuya principal preocupación es el fortalecimiento de aquella vía alternativa al falogocentrismo que encarna lo femenino. De este modo, lo defendido por la autora francesa tampoco se perdería en el planteo del feminismo de la igualdad. Sería en todo caso, según el argumento de Amorós, una cuestión de enfoque.

Sin embargo, creo, he aquí un problema. Un feminismo de la diferencia tal como el de Irigaray jamás se vería compelido a aceptar semejante arquitectura. La sola apelación a una igualdad estrictamente formal es, para esta, un alejamiento del objetivo propio de su pensamiento. La idea de formalidad abstracta, legal, tan típica de la modernidad es rechazada de antemano por el pensamiento de la diferencia. Esto se debe a que, bajo la propia idea de igualdad planteada en términos modernos, subyace una lógica metafísica frente a la cual se ubican pensadoras como Irigaray. La alternativa, la alteridad, no puede ser nunca un igual moderno, aunque sí apele a los mismos reconocimientos en el ámbito político. Así, la propuesta de la diferencia parecería encaminarse a la inauguración de un camino radicalmente diferente. Es precisamente este rechazo, de la metafísica y de la igualdad abstracta que a esta le corresponde, por parte de Irigaray y el feminismo de la diferencia, lo que Amorós no logra distinguir. El mismo vuelve imposible una mera asimilación de las posturas de ambas corrientes, en la medida en que el feminismo de la diferencia es capaz de rechazar de por sí la mera idea de

igualdad, y la lógica metafísica que la sustenta, para tan sólo sobre dicha ruptura encargarse de construir una situación justa para las mujeres.

Tal vez sea conveniente, y a modo meramente ilustrativo, introducir brevemente en este punto los ya célebres argumentos de Carole Pateman en su libro titulado “El Contrato Sexual”. En el mismo, la autora se encarga de desenmascarar la aparente igualdad absoluta que proclamaba la reciente modernidad entre todos los seres humanos, resaltando el carácter opresor de la lógica que este discurso establece. En términos más específicos, la autora muestra como en el debate entre el denominado patriarcalismo clásico y el contractualismo, a comienzos de la modernidad política, estos últimos salen victoriosos y proclaman el fin del gobierno por parte del padre para instaurar un gobierno de iguales acordado por contrato. Así, dice Pateman, parecería que el gobierno masculino del padre había sido derrocado, y lo fue, para dar pie a un gobierno logrado por el acuerdo entre todos los iguales. Sin embargo, nos advierte Pateman, en el mismo movimiento se ocultaba bajo la fachada de la igualdad la opresión de los varones sobre las mujeres, siendo únicamente los primeros quienes efectivamente pertenecían al grupo de iguales. La autora orienta nuestra mirada entonces al famoso lema revolucionario “libertad, igualdad, fraternidad”, haciendo hincapié en el último de los conceptos de esta tríada. Precisamente, en la revolución que significó el contractualismo, eran únicamente quienes formaban parte de la fraternidad, es decir los hermanos varones que habían destronado al padre, quienes se encontraban en condiciones de igualdad, y no todas las personas. Es aquí donde el concepto de igualdad muestra su carácter de fachada, develando el enmascaramiento que implica. La igualdad universal aparentemente alcanzada no era más que una igualdad entre varones. Por ende, más allá de la apelación a una igualdad universal tal como la que el contractualismo hace, sigue siendo necesaria una cierta definición acerca de qué es la igualdad. Como vemos, el problema que conlleva el concepto de igualdad es que este debe ser de por sí conceptualizado antes de existir, antes de poder funcionar. No existe una igualdad abstracta previa a la instauración de una cierta lógica de igualdad, es decir, no es posible apelar a un concepto fundamental al cual anclarse para luego buscar una igualdad en la

realidad. Por ende, toda igualdad ya es construida, abriendo la posibilidad a este tipo de fenómenos. Así, la aparente igualdad moderna ya comporta opresión. En este caso, la conceptualización de la igualdad era tal que se podía mostrar compatible, incluso en teoría con la exclusión de amplios sectores de la sociedad. Peor aún, implicaba una opresión que queda por siempre inmiscuida fuera de la vista al mostrarse con la cara de la igualdad. Esto es precisamente lo que Irigaray advierte. Por ende, de aquí deriva la autora francesa que la estrategia preferida por el feminismo de la igualdad de interpelar a los varones burgueses en tanto hipócritas con respecto a su propia ideología no resultaría quizás lo eficaz que se espera, ya que de hecho la ideología moderna comporta ya una exclusión dentro de su noción de igualdad, volviendo perfectamente coherente para esta la simultánea opresión y exclusión de las mujeres y el enarbolar del lema revolucionario.

Por su parte, el feminismo de la diferencia también puede ser criticado, en este caso precisamente por su apelación a una identidad femenina que parece no estar puesta en discusión. De este modo, se podría cuestionar los argumentos de Irigaray desbaratando la idea de una identidad uniforme de todas las mujeres. En el texto de Amorós, esto lo vemos tanto en el fragmento que se restituye de Susan Wolf como en las propias palabras de la autora española. Esta última, nos interpela poniendo en duda la mera existencia de una única identidad de las mujeres, factible de ser caracterizada por todos y en todas partes de manera análoga. Por su parte, Wolf siembra la advertencia de que la definición de lo femenino siempre comporta un tratamiento político. En ambos casos, la crítica es firme y denota uno de los puntos débiles de la autora francesa y del feminismo de la diferencia en general, que es precisamente el riesgo de caer nuevamente en una especie de jerarquía conceptual incluso dentro del feminismo en la que sólo algunas figuras absorban la totalidad de lo que es el colectivo.

Sin embargo, creo nuevamente que existe una posible réplica por parte de Irigaray y la corriente del feminismo que ella representa. Mientras interpretemos que la búsqueda de la diferencia no es, al modo metafísico, la búsqueda por una identidad en tanto esencia última e indiscutida, sino más bien un trabajo de alteridad, de adopción de una identidad diferente a la masculina, creo podemos rescatar su

pensamiento. El objetivo sería entonces, no la adecuación de un concepto sobre lo que son las mujeres que se corresponda efectivamente con una esencia femenina, sino más bien la apertura de una vía alternativa, que rompa a su paso con la lógica masculina imperante. Así, no se trata de definir lo femenino sino de anclarse en la alteridad de la fémica para abrirse paso a través de la lógica masculina. La fractura que el feminismo puede suponer (o supone) a la lógica falocéntrica sería una posibilidad única de cambio social.

Este es precisamente el enfoque nos presenta, por ejemplo, Ariel Martínez, una de las escasas referencias que se pueden mencionar en el ámbito nacional respecto al pensamiento de Irigaray. En esta línea, Martínez se encarga de destrabar la estructura conceptual que el pensamiento del feminismo de la década de los 90 impuso sobre el corpus teórico de la autora francesa, encerrando a la misma bajo una única interpretación posible. Aquella lectura del texto irigarayano, nos advierte Martínez, asociaba a la pensadora en cuestión con un burdo esencialismo, en el que la apelación a lo femenino era entendida como un gesto de reinscripción de las mujeres dentro de los parámetros del sistema opresor masculino. En cambio, Martínez busca explorar la posibilidad de desplazar esta interpretación por otra que sostenga al pensamiento irigarayano sobre la subjetividad femenina como un modo de abrir el espacio cerrado del discurso y metafísica dominantes. En particular, Martínez indica que el trabajo de Irigaray parte de la comprensión de la lógica opresora masculina como un sistema que oblitera la existencia misma de la mujer. De este modo, lo que en el discurso falocéntrico se da en llamar mujer, no es más que el par conceptual invertido de la categoría hombre, la contracara de un binomio que no busca representar a la mujer sino invertir y degradar el significado de hombre. En el pensamiento irigarayano, por ende, no existe algo así como la mujer, algo así como un concepto de mujer cuyo contenido pueda ser interpretado en términos esenciales. Por el contrario, parte de suponer que el sistema falocéntrico imperante, ha ya desde siempre expulsado a la mujer de sí mismo y negado su conceptualización. En este sentido, la mujer que se nos presenta en el discurso se asemeja más bien a la figura de un otro, radicalmente incomprensible en tanto inconceptualizable. De este modo, “aquellos seres corporizados con

capacidad de gestar no pueden encontrar sitio dentro del falogocentrismo. Lo simbólico envuelve y produce la virtualidad desbordante de la materia bajo la identidad representacional Mujer como lo Otro” (Martínez, 2021, p.33). Ahora bien, esta asignación de alteridad radical en la que se ubica a la mujer dentro del discurso falogocéntrico es también, según nos indica Irigaray, el camino de entrada para la desarticulación de la lógica imperante. Es por ello por lo que se explica el foco puesto por la autora francesa en la categoría de mujer, no como un esencialismo nuevamente opresor, sino como una guía de lectura que nos permitiría abrir el sistema cerrado haciendo uso de sus propios términos. En este sentido es que Martínez sentencia que “el pensamiento de Irigaray no es esencialista, pues no afirma diferencias naturales entre los sexos. Lo masculino y lo femenino alude, más bien, a una distinción simbólica y, por lo tanto, fálica” (Martínez, 2021, p.70). Es tan solo a raíz de la voluntad de deconstruir el sistema falogocéntrico que la autora apela a la categoría mujer que aquel mismo utiliza, no en pos de su esencialismo, sino en pos de su conceptualización como alteridad, lo cual lo convierte en un concepto estratégicamente clave para la apertura hacia lo desconocido del discurso, es decir, hacia un sistema posiblemente no opresor.

Al mismo tiempo, en la interpretación que nos ofrece Martínez, la figura de la mujer sería revalorizada por Irigaray en tanto esta se asocia, además de a la alteridad, a la materia o materialidad. Para Martínez, así como la mujer fue borrada del discurso del falogocentrismo en pos de un concepto-fachada de mujer como lo otro de lo masculino, la materia fue objeto de un proceso análogo en el que se eliminó su conceptualización en pos de una primacía de las *eidos* aristotélico-platónicas. Así, en el transcurso de la metafísica occidental, la materia fue conceptualizada como una contracara de las ideas, como su versión degradada e inerte. Este tratamiento análogo, le permite a Martínez trazar una relación entre los conceptos de mujer y materia en el falogocentrismo. Del mismo modo, esta cercanía conceptual pareciera ser retomada por Irigaray, dice Martínez, con el objetivo de restituir el poder creatural de la materia y la mujer. El autor argentino lo dice en estos términos:

Las posibilidades abiertas que ofrece la materia configuran un motor para la teoría irigaryana de la diferencia y el devenir. La materia, entendida como una oportunidad y una fuerza generadora, constituye un telón de fondo promisorio para el sistema filosófico-político irigaryano, en el cual cobra especial relevancia debido a su identificación falogocéntrica con la feminidad. La construcción de otredad que envuelve materia y feminidad, ontológicamente degradadas, configura un intento representacionista de domeñar el temor ante lo incognoscible. (Martínez, 2021, p. 30-31)

De este modo, la apelación irigaryana a la fémina se explicaría tanto a partir del potencial deconstruccionista que esta denota, como por su íntimo vínculo con el concepto de materia, cuya nueva conceptualización nos permite interpretarlo como una fuerza creadora de oportunidades y realidades alternativas. En resumen, la defensa de la fémina por parte de Irigaray responde a una estrategia de lectura del falogocentrismo que nos permite reconocer en ella un increíble potencial transformador.

Luce Irigaray, ¿una pensadora contemporánea?

159

Hemos visto hasta aquí cual fue el contexto dentro del cual la pensadora en cuestión, Luce Irigaray, surgió como referente de la filosofía política feminista. Al mismo tiempo, hemos repasado las cuestiones básicas que se encontraron en discusión en el debate entre dos grandes corrientes del feminismo hacia fines del siglo pasado, el feminismo de la diferencia y el de la igualdad. Podemos ahora, teniendo en cuenta lo trabajado hasta aquí, centrarnos en la exposición de los argumentos de la propia Irigaray para justificar su postura y de la corriente del feminismo que ella representa en dicho debate.

Una de las primeras luchas que Irigaray presenta en su texto “Yo, tú, nosotras”, compilación de escritos de la autora francesa, se libra precisamente contra el feminismo de la igualdad. En esta, vemos tempranamente un pantallazo de lo que implica la crítica más general de la autora. La vocación moderna, podría decirse, de las pensadoras de la igualdad es precisamente lo que Irigaray rechaza. Como ya vimos, la autora francesa se postula contra aquella posición que aboga únicamente

por alcanzar una personería de sujeto moderno para las mujeres. Esto se debe, nos explica, a que la búsqueda a toda costa de la igualdad entre varón y mujer funciona en realidad como una aplanadora que consume toda posibilidad de identidad femenina. Visto en espejo, lo que las pensadoras de la igualdad achacan a Irigaray, a saber, una ontologización de lo femenino, es para esta en realidad un gesto del feminismo de la igualdad que no hace más que apelar a un concepto abstracto de igualdad. Siendo más claro, lo que Irigaray responde a las acusaciones de esencialismo de su parte, es que el objetivo de igualdad al que aspira la otra corriente feminista responde y comporta una abstracción de lo femenino, lo que lo llevaría a un vaciamiento absoluto de sus características y equipararía a lo masculino, inscribiéndose de este modo en la figura del sujeto moderno, que comporta a su vez su propio esencialismo característico. Esto, además, comportaría el más grande riesgo para el feminismo, que sería ni más ni menos que repetir la fórmula moderna de la fraternidad y ubicar a las mujeres bajo la aparentemente neutral, pero realmente perversa, igualdad universal de los hermanos. El propósito de la autora es, por ende, la salvaguarda de los elementos identitarios femeninos. La autora parece no crear un sistema, sino proponer estrategias para establecer una posible alternativa al falogocentrismo. Cuando se acerca al tratamiento del lenguaje, por ejemplo, Irigaray nuevamente nos pone frente a la misma problemática. De nuevo, nos dice, la mujer se aproxima al discurso de una manera que considera neutra, intentando así encajar en el intrincado y excluyente sistema masculino del lenguaje. Apelando a la neutralidad en la lengua, la mujer, dice Irigaray, comete un error, el peor de todos, que es la pérdida de la posibilidad misma de su propia identidad. La pérdida de su subjetividad femenina la lleva a imposibilidades de comunicación en la cultura. En este punto se podría asociar a la autora en cuestión con nociones discutidas en un feminismo mucho más actual, como lo son por ejemplo aquellas presentadas por Miranda Fricker en su texto “Injusticia Epistémica”, donde la autora muestra los diferentes modos en los que la condición de sujeto de conocimiento de las mujeres, y por ende sus habilidades comunicativas y participativas, son menospreciadas y socavadas en este contexto de opresión masculina. Aquí, Irigaray nos diría que

estas dificultades se corresponden no únicamente con una cuestión material o formal-legal, sino de manera más subterránea con una ideología implícita en el mismo lenguaje. La autora francesa lo pone en estos términos en su texto ya mencionado, “Yo, tú, nosotras”,

Las dificultades con qué tropiezan al entrar en el mundo cultural intermasculino obligan a la mayor parte de las mujeres, incluidas las que se consideran feministas, a renunciar a su subjetividad femenina y a las relaciones con sus iguales, lo que las conduce a un callejón sin salida desde el punto de vista de la comunicación, individual o colectiva (Irigaray, 1992, p.18-19).

Llegamos así a la segunda de las críticas que Irigaray lanza contra el feminismo de la igualdad. Si bien este último ataca a la autora francesa en la medida en que su filosofía se aleja del accionar político más directo al que apela el feminismo de la igualdad, a saber, la lucha por la conquista de una igualdad formal entre varones y mujeres, Irigaray responde que el objetivo feminista no puede únicamente centrarse en las luchas típicamente modernas, que por otra parte ya son falocéntricas, sino que debe calar más hondo y desestabilizar la lógica entera como único medio para el verdadero cambio social. Irónicamente, en este punto parecen por un momento acercarse nuevamente ambas corrientes en disputa. Si bien cada una a su modo, ambas buscan instituir una subjetividad femenina, la igualdad abogando por un sujeto femenino valorado como igual al sujeto masculino, mientras que la diferencia rescatando los valores de lo femenino al posicionarse desde una subjetividad femenina claramente distinta de la masculina. Sin embargo, está claro que el terreno de disputa de la identidad es donde ambas corrientes se bifurcan. Lo que Irigaray realmente quiere es romper con la lógica falocéntrica. Es por eso que aboga por la diferencia para, basándose en la alteridad de lo femenino respecto de lo masculino, desbaratar la lógica imperante y abrir nuevas posibilidades. Es precisamente en la medida en que Irigaray considera que no existe otra manera de desestabilizar el discurso que rechazando las demandas de este, que la autora se niega a conformarse con la igualdad universal que el falocentrismo ofrece (por su parte falsa, como ya aclaramos), para proponer una vía alternativa a partir de lo femenino. Judith Butler, en su texto

“Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»”, resume esta realización de Irigaray en los siguientes términos:

No es posible interpretar la relación filosófica con lo femenino a través de las figuras que proporciona la filosofía, en cambio se lo puede hacer [...] considerando lo femenino como la condición indecible de figuración, como aquello que, en realidad, nunca puede ser representado en los términos de la filosofía propiamente dicha, pero cuya exclusión de ese terreno es su condición capacitadora (Butler, 2020, p.68-69).

Precisamente, la clave de la estrategia de alteridad que presenta Irigaray reside en la previa y ya reinante exclusión de la identidad femenina del falogocentrismo. De este modo, la autora comprende que los elementos propios de la identidad femenina podrían funcionar como una vía alternativa a la lógica masculina, ya que en la medida en que se encuentran excluidos desde siempre, comportan una alteridad radical, un por fuera del sistema falogocéntrico que aporta herramientas útiles para la construcción de una lógica diferente. Así, un discurso falogocéntrico que promulga el valor basado en la igualdad, la presencia y la mismidad, sólo puede ser contrarrestado con otro discurso igual de potente que se niegue a luchar por esas categorías y que más bien se proponga adoptar unas radicalmente diferentes. Nos dice Irigaray (1992), “para obtener un estatuto subjetivo equivalente al de los hombres, las mujeres deben hacer que se reconozca su diferencia” (p.44).

Únicamente a modo de ejemplo, me gustaría que veamos uno de los estandartes de esta subjetividad femenina por la que aboga Irigaray, el respeto por el otro. La femenina sería, entonces, una subjetividad capaz de respetar a un otro diferente, no ya al modo de la igualdad moderna sino de manera característicamente femenina. Así, mientras la modernidad celebra el respeto universal basado en la igualdad radical de todos los hombres, el feminismo de la diferencia se inclina hacia un respeto caracterizado por la alteridad. En este, se es capaz de respetar al otro en tanto que distinto, y no igual a uno mismo. Por esto es que, según Irigaray, el feminismo no debería abogar tanto por la igualdad como por la posibilidad de la diferencia, una diferencia respetada y no oprimida como en la lógica

falocéntrica. Esto implicaría la ruptura de lo que Irigaray denomina el orden mismo-que-ellos de los hombres. En esta forma de proceder, vemos un excelente ejemplo de lo que Irigaray hace en su pensamiento. Al cuestionar los fundamentos más básicos de la lógica masculina, abre el camino para un pensamiento originalmente distinto. Esta argumentación respecto de una subjetividad que demuestre un respeto por el otro diferente al que el pluralismo del liberalismo político nos tiene acostumbrados, hace resonar a autores como Emmanuel Lévinas, quien también centra su argumentación ética en el concepto de alteridad entendido como respeto absoluto a una alteridad radical. Tanto los argumentos de Irigaray como los de Lévinas significan a su vez una fuente de inestimable valor para ciertas conceptualizaciones contemporáneas de la democracia, como por ejemplo la corriente de democracia radical. Llamamos la atención sobre este punto tan sólo para marcar la importancia que un pensamiento como el de Irigaray comporta para la filosofía política en general, así como de las posibilidades concretas de conceptualizaciones políticas que ese mismo ofrece. De este modo, Irigaray siempre nos enseña que evitar las claves interpretativas de una lógica ajena es al mismo tiempo rechazar la propia posibilidad de interpretación de la explotación misma. Así, la diferencia sería la única forma de tratar críticamente los conceptos claves de otra lógica, trabajando con ellos sin caer atrapados en su funcionamiento. Esta es la tarea del feminismo de la diferencia, no utilizar las mismas armas que el enemigo, sino comprenderlas como modo de desencadenarse. Este aporte que realiza el pensamiento de Irigaray no puede ser desacreditado, en la medida en que comporta una herramienta indispensable para todas las luchas contra la opresión de los grupos subalternos. Sin una lectura y tratamiento de los conceptos propios del falogocentrismo, de hecho, ninguno de estos grupos tendría el relativo éxito que hoy en día denotan, pudiendo hacer temblar ciertas interpretaciones dominantes en la sociedad.

Por último, y en relación a las críticas que ha sufrido el pensamiento de Irigaray por parte del feminismo de la igualdad, me gustaría volver a mencionar los argumentos expuestos anteriormente. Si bien por momentos la autora parece demostrar un cierto esencialismo de la figura femenina, existen pasajes donde lo

constructivo de su visión se aclara de manera innegable. Así, existen extractos donde, por ejemplo, nos dice que el marco de la identidad femenina debe aún ser construido, o en todo caso rearmado a partir de los valores e identidades femeninas que aún existen en nuestras sociedades. Esto implica que la formulación de la subjetividad femenina que ofrece Irigaray, por muy rígida y esencialista que parezca por momentos, no deja de tener un componente interpretativo explícito por parte de la autora. De hecho, afirmar que una mirada como la de Irigaray, la cual de por sí se erige contra toda forma de esencialismo metafísico, comporta aún algún componente esencialista, no deja de ser problemático.

Por el contrario, me inclino aquí a acompañar una interpretación del texto irigaryano que entienda que su apelación a la *fémica* responde al potencial desestructurante del falogocentrismo que la autora ve en dicha figura, precisamente en la medida en que se nos presenta no como un concepto con esencia fija, sino como una alteridad radical la cual demanda nuevas interpretaciones. Tal es la línea adoptada por Alison Stone, una de las mayores referencias en el campo del feminismo contemporáneo en lo que respecta a la reivindicación y reinterpretación del pensamiento irigaryano. La autora nos indica que la apelación a la *fémica* que realiza Irigaray, si bien ha sido constantemente tachada de esencialista, comporta en realidad una interpretación de orden simbólico de las categorías tanto de “hombre” como de “mujer”. Así, nos recuerda Stone, la diferencia sexual por la que aboga Irigaray se basa en una distinción simbólica establecida dentro del propio discurso falogocéntrico, sin hacer referencias a ningún esencialismo o biologicismo vinculado a categorías de sexo o género. Por el contrario, la tarea de Irigaray es revalorizar a la *fémica* dentro de un orden discursivo que sistemáticamente la presenta como la contrapartida denigrada de lo masculino. Al mismo tiempo, como ya se argumentó, esta reivindicación de la *fémica* dentro del orden discursivo masculino podría inaugurar, cree Irigaray, una vía alternativa a dicho orden. Tal como nos dice Stone, la importancia del pensamiento irigaryano de la diferencia sexual se ubica en su proyecto de “transformar los patrones de simbolismo heredados reconcibiendo la identidad femenina de forma positiva” (Stone, 2006, p.5).

La importancia de Irigaray en las derivas contemporáneas del feminismo

Interpretar las raíces de un pensamiento es parte constitutiva de su comprensión. A partir de aquí es que la tarea de rastrear y volver a poner en escena un pensamiento anterior tal vez en tiempo, pero definitivamente contemporáneo en cuanto a sus argumentos, como lo es el de Irigaray, adquiere relevancia. De no hacerlo, no podríamos dialogar sinceramente con las corrientes que hoy en día hacen pico en el feminismo. En particular, veremos las relaciones que una autora tan fundamental para el pensamiento actual como lo es Judith Butler sostiene aún hoy con Luce Irigaray, haciendo hincapié en los planteos que Butler nos presenta en sus dos primeros libros “El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad” y “Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»”. Así, podremos ver no sólo la importancia de la tradición que Irigaray entre otras ha inaugurado, sino las posibilidades de futuro que esta tradición nos permite. Tanto más, el establecimiento de un diálogo entre estas autoras permite de algún modo pulir y moldear lo escrito por Irigaray, acercando a mejor puerto alguno de sus puntos más problemáticos, así como nos permite acceder a una comprensión más acabada de la propia Butler.

165

Al acercarnos a uno de los problemas centrales de “El género en disputa”, como lo es la cuestión de la representación en el feminismo, se hace evidente la necesidad de comprender ambas autoras en tándem. De hecho, las críticas que Butler realiza a la idea de representación dentro del movimiento hallan puntos de apoyo en los planteos de la autora francesa. Si bien Butler de algún modo logra superar los planteos de Irigaray, al mismo tiempo abreva claramente de ella. Incrustándose además de modo más amplio en la previa discusión entre feminismo de la igualdad y de la diferencia, aunque no identificándose por completo con ninguno de los dos. La crítica que realiza Butler a la representación no es otra, en principio, que la que Irigaray sostiene contra las concepciones modernas de sujeto que defendían las feministas de la igualdad. Butler reniega hasta cierto punto de la posibilidad, y más aún de la utilidad, de la representación política contenida en el concepto de igualdad en tanto considera que la representación es únicamente posible en un

aparato lógico que afirme la existencia previa de algo a representar. Con claros ecos heideggerianos, Butler no sólo crítica una posición política concreta dentro del movimiento feminista, sino que tangencialmente carga contra la estructura de funcionamiento básica que Heidegger adscribe a la modernidad. Como sabemos, el autor de Friburgo no se cansa de decirnos que la certeza y la representación son los pilares del pensamiento moderno tal como lo conocemos. Por lo tanto, desestabilizar la necesidad de representación en política es también poner en tela de juicio la modernidad misma. Ahora bien, este pensamiento butleriano no se aleja demasiado de las ideas de Irigaray. Ambas autoras se enfrentan en batalla contra nociones típicas de la modernidad, Butler contra la representación e Irigaray contra el sujeto moderno. Pero esta coincidencia no es casualidad. Lo que subyace a ambas críticas es el desprecio por una búsqueda de asimilación por parte del movimiento feminista de las categorías propias de la lógica opresora masculino-moderna. De este modo, tanto la autora estadounidense como la francesa se niegan a que el feminismo intente encajar dentro del discurso opresor. En este sentido, nos dice Butler (2007), “En lugar de un significante estable que reclama la aprobación de aquellas a quienes pretende describir y representar, mujeres (incluso en plural) se ha convertido en un término problemático” (p.49). Sin embargo, en este punto el problema de la representación adquiere nuevas dimensiones. No se trataría únicamente de un desmontaje de las categorías modernas, sino de lo que el concepto de definición implica en sí mismo. Así, el problema no es simplemente la representación o la idea de sujeto moderno, sino la forma en la que se puede articular un concepto como mujeres. En este punto, creo, ambas autoras comparten su preocupación. De algún modo parecería que la única respuesta posible a semejante dificultad es el arriesgarse a una forma de definición nueva, una que escape por fin de las ataduras de la metafísica de la presencia. ¿Puede pensarse un concepto de mujeres en términos que no responda a la necesidad de presencialismo como condición *sine qua non* para existir? Esta es precisamente la pregunta que el diálogo entre Irigaray y Butler nos plantea. Y esta es la razón para el estudio de una autora como Irigaray, quien por su parte y al

igual que Butler pero de diferente modo, busca aportar una visión diferente sobre las mujeres.

Surge la duda entonces, de si la noción que nos presenta Irigaray de una subjetividad femenina es identificable con la tradicional idea de identidad, o en sentido más general, esencia femenina. Es posible que el diálogo con Butler nos sirva de crítica, pero también de orientación hacia una comprensión más abierta de aquella noción. Si bien podemos pensar que Butler aflojaría de algún modo las tensas cuerdas de la subjetividad femenina que nos presenta Irigaray al derribar el ideal de una base universal para el feminismo, es decir, al rechazar la existencia de una forma específica común de todas las mujeres en todos los contextos, también podemos utilizar estas palabras como guía de lectura. En una interpretación alternativa, pero cuyo resultado fortuitamente es similar, las advertencias de Butler nos harían pensar en las palabras de Irigaray no ya como prescriptivas, nominales, sino como propositivas. La subjetividad femenina estaría entonces menos asociada a la necesidad de definición de un sujeto y más a la posibilidad de alternativas que un espacio diferente como el feminismo podría generar.

167

En este sentido, comprobamos también lo significativa que la obra de Irigaray prueba ser para Butler en el segundo libro de esta última, "Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»". De hecho, aquí Butler dedica un apartado entero a restituir el diálogo establecido por Irigaray con Platón, en el cual vemos lo inspirador que el pensamiento de la autora francesa resulta para la autora estadounidense. En su búsqueda por conceptualizar la materialidad del cuerpo de manera que se incluya en esta el efecto del poder performativo del discurso, Butler recurre directamente a Irigaray y a su pretensión de superar la trampa binaria de hombre/mujer a partir de la afirmación de la subjetividad femenina como una alteridad radical a dicho sistema. Así, Butler nos dice:

Aunque las filósofas feministas procuraron tradicionalmente mostrar de qué manera se llega a representar el cuerpo como femenino o de qué manera se asoció a las mujeres con la materialidad (ya sea inerte -siempre muerta- o fecunda -siempre viva y procreativa-) mientras se asociaba a los hombres con el principio

de dominio racional, Irigaray opta por sostener que, en realidad, lo femenino es precisamente lo excluido de esa oposición binaria y mediante esa oposición misma (Butler, 2020, p.68).

Al mismo tiempo, en su restitución de Irigaray, Butler nos ayuda a dar respuesta a una de las preguntas que habían quedado abiertas anteriormente. Así, frente a la pregunta por la posibilidad de establecer una definición no metafísica de la mujer o de las mujeres y respecto al supuesto esencialismo de Irigaray, haciendo referencia a una obra de Irigaray encontramos en el texto de Butler la siguiente cita:

En realidad, como sostiene Irigaray en *Marine Lover* [Amante Marine], su obra sobre Nietzsche, la “mujer no es ni tiene una esencia” y sostiene que esto es así precisamente porque la “mujer” es lo que fue excluido del discurso de la metafísica. (Butler, 2020, p.69)

De este modo, la definición que nos presenta Irigaray de la subjetividad femenina a la que antes hacíamos referencia no estaría basada en una concepción esencialista, sino que por el contrario negará dicha posibilidad en la medida en que considera a la fémica (y por ende su subjetividad) como ajena a la metafísica misma, es decir, como una alteridad radical. Por ende, dado que la fémica no se encuentra en realidad representada de ningún modo dentro del discurso metafísico, como habíamos anticipado ya, no queda otra opción que considerar la utilización del término mujer o mujeres por parte de Irigaray más bien como una estrategia performativa, en la que la autora francesa pretende apropiarse de aquella palabra que por supuesto posee ya una esencia asignada para desplazarla hacia un espacio de apertura que habilite un discurso alternativo. De nuevo, Butler lo dice en estos términos cuando entiende “el lenguaje del esencialismo biológico de Irigaray como una estrategia retórica” (Butler, 2020, p.70) o cuando afirma al hacer referencia al uso de la autora francesa del término “mujer” que “esa sólo puede ser una especie de pantomima radical que procura quitarle al término sus supuestos ontológicos” (Butler, 2020, p.70).

Para finalizar (que no concluir)

Hemos recorrido de este modo una parte significativa de la historia del movimiento feminista. Comenzamos con una breve restitución de lo que implicó el debate acontecido entre dos corrientes del feminismo, dadas en llamarse feminismo de la igualdad la una y feminismo de la diferencia la otra, basándose en el rastreo y exposición que del mismo nos ofrece Celia Amorós. Su cualidad de referente dentro del pensamiento feminista español acredita no sólo la utilidad de su exposición de los argumentos de ambas corrientes, sino también la riqueza de sus propias reflexiones al respecto. Habiendo establecido el terreno fértil desde el cual se erigió una figura de gran relevancia para el pensamiento filosófico en su totalidad, como lo es Luce Irigaray, dedicamos un breve análisis a su obra. Si bien, por cuestiones de tiempo y extensión, nos hemos restringido al estudio en profundidad de tan solo uno de sus textos, a saber “Yo, tú, nosotras”, creo que dicho texto condensa y logra transmitir de manera excepcional la raíz de pensamiento irigaryana. A través del mismo, hemos revisado el modo en que la autora de la diferencia plantea su proyecto de vía alternativa al falogocentrismo basándose en una identidad femenina radicalmente diferente a la masculina. De este modo, hemos podido sortear ciertos vacíos que de la corriente denominada feminismo de la diferencia se evidenciaban en la exposición de Amorós. Tan sólo en este punto, nos consideramos aptos para la reinscripción del pensamiento de Irigaray en el actual marco conceptual del feminismo. Así, pudimos rastrear y reconocer la herencia de la autora francesa en quien sabe ser una de las mayores exponentes del feminismo actual, Judith Butler. Vimos el elevado grado de influencia que la autora francesa de la diferencia debe de haber ejercido sobre la estadounidense, e incluso pudimos atisbar el posible diálogo entre ambas autoras. Considero firmemente que dicho diálogo es necesario no sólo para el pensamiento feminista, sino para la praxis y teoría de todo grupo subalterno. Queda, no obstante, un largo camino por recorrer. Lo hecho hasta aquí no pretende, por lo tanto, cerrar la cuestión ni presentar argumentos finales para concluir los diálogos expuestos. Por el contrario, se ha intentado recuperar dichos debates así como echar luz sobre una autora como Luce Irigaray que, aunque parezca por momentos

borrada de la escena de pensamiento feminista, puede comportar un gran aporte al mismo. Cuestiones como, ¿qué clase de identidad debe buscar el movimiento feminista? ¿Es esta inscribible dentro de los parámetros de la figura moderna del sujeto? ¿Qué hay acaso de la representación de las mujeres y demás grupos excluidos y oprimidos por la lógica masculina? ¿Debe esta repensarse? Y, si es así, ¿en qué términos? ¿Es posible una apertura que trascienda el falogocentrismo a partir de la alteridad que presenta la identidad de la fémica tal como lo plantea Irigaray? Y, por último, ¿cuáles serían las consecuencias políticas de articular las acciones del movimiento feminista (o de cualquiera de los demás grupos subalternos) de acuerdo a la estrategia irigarayana? Estas y muchas preguntas más que posiblemente hayan surgido a los lectores, son las que creo deben ser planteadas en el escenario político contemporáneo y a las que, espero, haya podido aportar cierta reflexión con el presente escrito.

Por último, me gustaría aportar una pequeña reflexión de carácter más amplio. Mejor aún, me gustaría simplemente plantear una duda a futuro. En lo personal, soy de la firme convicción de que todo en el pensamiento filosófico-político actual gira en torno a la posibilidad de la inauguración de un mundo, en el sentido heideggeriano del término, con otra lógica. En el camino marcado por el autor de Friburgo, continuado por autores como Derrida, Irigaray o Butler, entre muchas más, considero firmemente que el pensamiento actual se preocupa por la creación, en el sentido creatural de la inauguración, de una concepción del ser que exceda los parámetros de la metafísica de la presencia tal como la hemos heredado desde la filosofía antigua. No ya un posmodernismo, expresión que únicamente denota la incapacidad de la filosofía y el contexto de romper finalmente con las ataduras conceptuales del pasado, sino una nueva configuración de nuestro concepto del ser que tome las riendas de la inauguración que esta implica y se haga cargo de sí misma. La idea de un posmodernismo, si bien satisface en cierta medida la necesidad implícita en la voluntad de ruptura con la metafísica de no ofrecerse a sí mismo como una esencia, deja no obstante dos grandes cosas que desear. En primer lugar, sigue funcionando en los términos de aquella lógica que denosta, en la medida en que debe definirse en términos temporales. Es decir que la relación

entre el ser y el tiempo, el presencialismo tal como Heidegger nos los presentó, sigue firme en la comprensión ontológica del posmodernismo. No podría ser de otra manera en tanto comprenda la naturaleza de su propia época como un pos-, es decir como un luego de, prefijo que insinúa nada más que una voluntad de alejarse de la metafísica, pero simultáneamente una incapacidad para hacerlo.

En segundo lugar (y creo aún más importante), considero que la naturaleza de una definición como la de posmoderno es incapaz de abrir el panorama y funcionar como plataforma para acciones y conceptualizaciones futuras. Siendo más claro, un posmodernismo definido únicamente como la caída de los valores y lógica metafísica anteriores no es terreno fértil para la reconceptualización del ser desligado esta vez del tiempo y ajeno a su forma presencialista, menos aún para la acción política. No es suficiente, por ende, con la denuncia de la forma de funcionar del mecanismo metafísico para desbaratarlo, ni con el mero rechazo de su sistema. Por el contrario, es necesario saber leer dentro de la metafísica para hacer uso de las propias palancas que este provee para su disolución. Más aún, es necesaria la apertura de una vía alternativa, una que no sea reducible a los términos del falogocentrismo. Es precisamente aquí donde el pensamiento de autoras como Irigaray se muestra en todo su increíble potencial y toda su urgente necesidad de ser rescatado del olvido. No sólo porque hace tambalear el sistema falocéntrico establecido, sino mucho más fundamentalmente porque se atreve a proponer, tal vez por vez primera desde el pensamiento griego, un mundo nuevo, un horizonte conceptual alternativo. Existe la posibilidad de que sea esta la única manera en que podremos imprimir sobre la hoja de antigüedad platónica-aristotélica una nueva configuración que sí nos satisfaga.

¿Cómo se cita este artículo?

BOVONE, G. (2022). La filosofía política de Luce Irigaray: aportes para una genealogía del feminismo contemporáneo. *Argumentos. Revista de crítica social*, 25, 148-172. [link]

Bibliografía

- Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias*. Cátedra.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Planeta.
- Butler, J. (2020). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Cátedra.
- Martínez, A. (2021). El materialismo no esencialista de Luce Irigaray: una mirada renovada sobre la diferencia sexual. *Faces de Eva* (46), 65-82.
- Martínez, A. (2021), La ontología acuosa de Luce Irigaray: Aportes para un nuevo materialismo hidrofeminista. *Zona Franca*, (29) 16-45.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos.
- Posada Kubissa, L. (1992). *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*. Cátedra.
- Stone, A. (2004). Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy. *Journal of Moral Philosophy*, 1(2), 135-153.
- Stone, A. (2006). *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge University Press.