



Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad
del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte
Colombia

Boyer, Amalia

Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 2, agosto, 2004, pp. 91-105

Universidad del Norte

Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400205>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

IRIGARAY Y LA CUESTIÓN DE LA DIFERENCIA SEXUAL

Amalia Boyer*

Irigaray escribe que la cuestión, la única cuestión, de nuestra época es la diferencia entre los sexos¹. ¿Por qué es esta cuestión tan importante y cómo ha llegado a ser la pregunta central de nuestra época? Hasta ahora, la *razón* siempre se había presentado a sí misma como neutral. Ello ha sido posible debido a la separación o el corte establecido entre lo trascendental y lo empírico, donde lo empírico siempre fue pensado como la función negativa de lo trascendental. Irigaray demuestra que dicho sistema solo puede darse por medio de una vasta represión de lo que hace posible al pensamiento. La posibilidad del pensamiento no reposa en su autonomía, sino en su base material, la cual es olvidada. Pero la verdadera importancia de Irigaray se centra en cómo mostró que todas estas oposiciones, lo trascendental / lo empírico, lo ideal / lo material, tienen su origen en la diferencia entre los sexos en sí. La razón es sexuada, y en tanto que sexuada, niega la sexualidad del otro, incluso si habla la lengua de la libertad y de la ley.

Sin embargo, para Irigaray las cuestiones filosóficas nunca son simplemente cuestiones de teoría, sino que necesariamente implican problemas éticos y políticos. La cuestión de la diferencia entre los sexos en nuestros tiempos, como ella lo presenta, es la lucha por una nueva posición del sujeto, en la cual las mujeres pudieran tener una experiencia de sí mismas al interior de su propio espacio simbólico. Desde un punto de vista crítico, esto solo sería posible si se logra demostrar primero cómo este espacio simbólico le ha sido negado a las mujeres al interior mismo de la tradición filosófica occidental. Si las mujeres no logran ver cómo han sido mutiladas

* Univeersidad del Norte.

1 Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Minuit, 1984, p.13.

por este lenguaje, en un primer lugar, entonces no podrán emprender la más dificultosa tarea de crear su propio lenguaje y praxis. Por ello, parte del trabajo de Irigaray implica el análisis crítico de dos discursos: el del psicoanálisis y el de la filosofía.

Proseguiré a examinar, de manera breve, la crítica que hace Irigaray del psicoanálisis y de la filosofía, para ver de qué forma la posición de sujeto de las mujeres, ha sido negada por ambos discursos, y qué implicaría el rescate de dicha posición (de sujeto). Pero antes me remitiré a la teoría de la identidad de los sexos de Freud, expuesta en su obra "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos". En este ensayo Freud ofrece su más concisa descripción del complejo de Edipo y de la importancia de la función del falo en la formación de la sexualidad humana. Es precisamente por medio del análisis de la posición que ocupa el falo en este ensayo de Freud, que Irigaray intenta desenmarañar el mito freudiano.

En este ensayo, Freud se pregunta sobre cuál es la diferencia entre mujeres y hombres. La respuesta a esta pregunta parece ser muy sencilla inicialmente: los niños se vuelven hombres y las niñas se vuelven mujeres. Pero, por supuesto, el asunto no es tan sencillo. Debido al hecho biológico ineludible de que los humanos nacemos prematuramente, y por ende, tomando en cuenta que somos excesivamente dependientes del *otro*, todas las construcciones de la identidad humana comprenden complejos mecanismos en el proceso de asumir una sexualidad propia (o su propio género).

Para que haya, al menos idealmente, una diferencia exclusiva entre mujeres y hombres, deben existir por lo menos dos series de desarrollo muy distintas. Estas series no son independientes de la diferencia biológica entre los sexos. Sin embargo, lo que realmente es significativo en estas diferencias biológicas es cómo estas llegan a ser vistas en términos de lo masculino, o la masculinidad, y, lo femenino, o la feminidad, y cómo son adheridos a estos términos connotaciones positivas y negativas. Este desarrollo, en sí, va más allá de la esfera biológica y tiene su origen, Freud argumenta, en el complejo de Edipo, el cual determina las relaciones familiares y el destino sexual de los individuos.

En la primera etapa, el niño y la niña, tienen el mismo objeto: la madre. Freud argumenta que en este momento “ambos sexos parecen atravesar las fases tempranas del desarrollo libidinal de la misma manera”, e incluso alcanza a agregar que “ahora estamos obligados a reconocer que la niña es un niño”². Esta etapa es llamada por Freud fase fálica. Después de esta fase debe haber una divergencia entre el niño y la niña para que cada uno pueda asumir su propio destino sexual. El ímpetu de esta divergencia viene desde afuera. Para el niño se llama castración. La castración para el niño es la salida del complejo de Edipo. El complejo de Edipo para el niño es su relación con la madre. Es esta relación la que se rompe (“se despedaza”³) por la “Ley del Padre.” Para la niña todo es bastante diferente, pues ella no padece el complejo de Edipo en un principio, sino, que debe entrar en él para poder volverse mujer. Hacerse mujer, para Freud, quiere decir cambiar su objeto del deseo de la madre al padre. Para que esto ocurra se requiere de algo que Freud denomina “la envidia del falo”, que consiste en el “descubrimiento decisivo” del pene y de su ausencia en el propio cuerpo de la niña:

Ellas notan el pene de su hermano o de un amiguito el cual es muy visible y de grandes proporciones, inmediatamente lo reconocen como la contrapartida superior de su propio órgano, pequeño e inconspicuo y a partir de ese momento caen víctimas de una envidia del pene⁴.

² Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Penguin: Freud Library, 1973, p.151. Es interesante notar, sin embargo, que en el ensayo “La diferencia sexual anatómica” Freud es más ambiguo sobre este tema y parece implicar que existe una diferencia en esta etapa entre niños y niñas: “Al examinar las formas mentales más tempranas asumidas por la vida sexual de los niños hemos estado en el hábito de tomar como sujeto de nuestra investigación al varón, el niño. Con las niñas hemos supuesto que las cosas deban ser similares aunque de una forma u otra estas deben ser diferentes. El punto en el desarrollo en el cual esta diferencia reposa no ha sido determinado con claridad.” Sigmund Freud, *On Sexuality*, (Penguin: Freud Library, 1977), Vol.7, pp.332-333. Este fragmento demuestra que Freud no se opone completamente a lo que Irigaray dirá y parece permitir, aun si es solo de manera tentativa, la noción de una organización pre-edípica de la sexualidad lo cual, por lo menos teóricamente hablando, permitiría el desarrollo de una sexualidad femenina por fuera de la función del falo.

³ Op.Cit., “Anatomical sex distinction”, p.341.

⁴ Ibid., p.335.

Este “descubrimiento decisivo” conlleva a un cambio en el deseo de la niña que Freud describe con las siguientes palabras: “ella lo ha visto y sabe que ella no lo tiene y quiere tenerlo”⁵. Lo que Freud nos está diciendo es que la niña quisiera volverse hombre y, que por lo tanto se experimenta a si misma como inferior. Sin embargo, la verdadera importancia de la envidia del pene que experimenta la niña, es que le permite hacer el cambio del objeto materno al paterno. En este punto, la envidia del pene se convierte en la entrada de la niña al complejo de Edipo. El complejo de Edipo de la niña tiene dos caras, o dos aspectos: el odio a la madre por haberle dado un cuerpo mutilado y la misma mutilación o atrofia de la madre; y la substitución de esta falta por la fantasía de tener un hijo con el padre. Por lo tanto podemos ver cómo, para Freud, las posiciones de la niña y del niño con respecto al complejo de Edipo son bastante diferentes. El niño se hace hombre por medio de la disolución del complejo de Edipo, en tanto que la niña se hace mujer al entrar al complejo de Edipo. De este hecho se desprenden importantes consecuencias para Freud, quien las describe de la siguiente manera:

En las niñas el motivo para la demolición del complejo de Edipo está ausente. La castración ya ha tenido su efecto el cual consiste en forzar a la niña en la situación del complejo de Edipo. Por lo tanto, el complejo de Edipo escapa al destino que le es reservado con los niños: podrá ser lentamente abandonado o lidiado por medio de la represión o sus efectos podrían persistir largamente al interior de la vida mental de la mujer. No puedo evadir la noción (aunque dudo en expresarlo) que para las mujeres el nivel de lo que es éticamente normal difiere del de los hombres. Su super-ego nunca es tan inexorable, tan impersonal, tan independiente de su origen emocional como se requiere que lo sea para los hombres⁶.

Estas dos series de desarrollo, sin embargo, no pueden ser explicadas sin la existencia de un tercer término que no aparece en el texto de Freud sino en sus últimas palabras. Este tercer término es lo

⁵ Ibid., p.336.

⁶ Ibid., p. 342.

que Freud llama el “ideal masculino.” De hecho, nos podemos dar cuenta de que este ideal ha operado desde el principio. Es lo que ha determinado las experiencias positivas y negativas del niño y de la niña, y también lo que ha gobernado el hecho de que en las fases tempranas del desarrollo, ambos se hallaran en la misma fase fálica. Tomemos como ejemplo la experiencia “decisiva” en la que ella supuestamente ve las “gigantescas proporciones del pene.” ¿Qué otra explicación podríamos encontrar a la importancia de la anatomía masculina si no es que el ideal masculino ya se encuentra en operación en esta fase? Inversamente, ¿por qué se tiene que experimentar la ausencia del pene como una mutilación, atrofia o ausencia si no es porque la escena familiar está gobernada por el ideal masculino desde el principio? Por lo tanto, la diferencia entre los sexos sólo puede ser explicada a partir de otra diferencia, que es la diferencia entre el ideal, anterior y absoluto, y las relaciones familiares donde el destino de los sujetos humanos es repartido. Esta diferencia ha sido descrita por Lacan como la función del falo la cual “da razón al deseo”⁷.

En su crítica al psicoanálisis, la función del falo es llamada por Irigaray la “lógica de lo mismo”⁸. La tarea de Irigaray en la obra que lleva por título *Speculum*, que es una meticolosa lectura de la posición de Freud sobre la feminidad, es estudiar cómo trabaja esta función. Comienza con la oposición entre masculino y femenino la cual es inmanente. Uno de los términos de la oposición se vuelve trascendente, y de esta forma se repite a un nivel distinto. Esto es visible en la noción del “ideal Masculino” de Freud. Por lo tanto, tenemos tres términos: lo masculino, lo femenino y lo masculino repetido como Masculino (el falo, etc.). La idea gobierna la relación entre los dos términos inmanentes desde una posición de trascen-

⁷ Jacques Lacan, *Écrits II*, Paris : Seuil, 1971, p. 112.

⁸ Esta “lógica de lo mismo” tiene su origen en Lacan. En la formación de si mismo la etapa del espejo es necesaria. Es únicamente por medio del auto-reflejo que el si mismo puede formarse. Este auto-reflejo es el reflejo de lo mismo. Lo imaginario está determinado por lo simbólico en el cual el sujeto se encuentra atrapado. Irigaray lee a Freud a través de Lacan.

dencia; de esta forma la diferencia sexual está gobernada por la diferencia entre lo empírico y lo trascendente, o según Lacan, entre el significado y el significante.

La diferencia sexual es tributaria de la problemática de lo mismo, está aún y para siempre ya determinada desde el proyecto, la proyección y la esfera de la representación de lo mismo. La diferenciación en dos sexos brota del *a priori* de lo mismo⁹.

El trabajo de Irigaray invierte la relación entre la diferencia sexual y la diferencia de "idealidad." Es la sexualidad (masculina) la que es el origen real del ideal y no lo contrario. La disimulación del ideal consiste en que éste se presenta como si fuese el origen, determinando las diferencias inmanentes entre lo masculino y lo femenino, como exclusivas la una de la otra (lo masculino positivo y lo femenino negativo), cuando de hecho este ideal es *secundario*. En términos psicoanalíticos esta disimulación solo puede ser pensada como una represión de deseos materiales *reales*.

La crítica que hace Irigaray de la lógica de lo mismo tiene dos direcciones: primero una crítica psicoanalítica, la cual demuestra todo lo que queda fuera del retrato que hace Freud de la feminidad; segundo, una crítica filosófica que es una crítica materialista de la lógica del ideal *in toto*.

La crítica psicoanalítica implica el rescate de la significación *positiva* de lo femenino, ausente en el relato psicoanalítico clásico. Lo que es rescatado en esta crítica al psicoanálisis puede ser dividido en dos estrategias diferentes pero interconectadas. Una, es el intento de redescubrir un lenguaje que exprese la auto-afección del cuerpo de la mujer, el cual no es simplemente un acompañante negativo de la sexualidad masculina. Esta auto-afección femenina, que implica un nuevo entendimiento de la subjetividad femenina, del placer femenino, en vez de tratarse de una subjetividad abstracta, es meticulosamente examinado en la obra *Este sexo que no es uno*, en el ensayo que lleva este mismo nombre.

9 Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris: Minuit, 1974, p.26-27.

Este auto-erotismo específicamente femenino debe ser comprendido en términos de dispersión, multiplicidad y, sobre todo, de no-identidad el cual puede ser contrastado con el imaginario masculino, que tiene que ver con una subjetividad orientada hacia una sexualidad univocal y hacia el *telos* de lo que Freud llama la “fase genital.”

El otro lado de la crítica al psicoanálisis es el redescubrimiento de las relaciones entre mujeres que han sufrido una distorsión por la lógica del falo. Por ejemplo, en la descripción de Freud, la única relación positiva entre madres e hijas es fálica, por lo tanto solo puede convertirse con el tiempo en un antagonismo. De la misma forma en que la auto-afección de las mujeres no puede ser comprendida a través del lenguaje de la auto-afección masculina, el cual se esconde bajo la figura de lo universal, la Auto-afección con “A” mayúscula, entonces la relación entre mujeres no puede ser pensada en los mismos términos en que han sido instituidas por los hombres (relaciones de cambio, por ejemplo)¹⁰.

En ambos casos Irigaray se enfrenta a problemas de lenguaje similares a los expuestos en los argumentos de Derrida sobre la clausura o fin de la metafísica. ¿Cómo podemos hablar del otro cuando el único lenguaje del que disponemos es el lenguaje de lo mismo?¹¹ Por esta razón, la crítica psicoanalítica de Irigaray trae consigo una crítica filosófica, si entendemos por filosofía la posibilidad de inventar nuevos conceptos. No es que la Filosofía tenga prioridad sobre el psicoanálisis (puesto que Irigaray psicoanaliza la filosofía tanto como *filosofiza* el psicoanálisis). Los dos discursos se entretienen.

La pregunta filosófica comienza así: ¿cómo se puede empezar a pensar contra el orden simbólico que previene la posibilidad de la aparición del imaginario femenino y del placer femenino? Se trata de pensar contra la lógica, contra la noción de orden, es decir, en contra del *idealismo*. Por lo tanto, se puede decir inicialmente, que

¹⁰ Irigaray describe cómo podrían ser estas relaciones en su libro *Je, tu, nous: Towards a culture of difference*, London: Routledge, 1993, “Divine Women”, p. 25.

¹¹ Irigaray habla más directamente de este problema en “Questions” in Op.Cit., *This sex which is not One*, p. 119-167.

Irigaray es materialista, y que su crítica filosófica del psicoanálisis es materialista¹². Esta crítica materialista es presentada más sucintamente en el ensayo “*La mecánica de los fluidos*.” No se trataría pues de sustituir un orden simbólico por otro, nos dice Irigaray en este ensayo, sino de demostrar que se podría resistir a toda simbolización en la forma de la materialidad Femenina en vez del “ideal Masculino.”

Esta materialidad Femenina debe ser comprendida en un lenguaje de fluidos en vez de un lenguaje de estructuras, tal como el del complejo de Edipo o el de la relación entre lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real en el discurso de Lacan, donde todo tiene su lugar y es adecuado para un análisis topológico formal. Desde todos los ángulos la estructura, por ejemplo, la familia o la estructura del espejo, es invadida por flujos que no pueden ser explicados por el idealismo. Lo femenino no está del lado de lo simbólico, incluso de un simbólico distinto (el ideal femenino), pero tampoco está la mujer limitada al mutismo de lo real o de la *jouissance*. Ella (Irigaray) habla otro lenguaje. De esta forma encuentra un espacio fuera del encastramiento del discurso psicoanalítico, y de esta manera ella no se encuentra cercada por la doble limitación de repetirse una y otra vez, o de no poder decir nada y tener que permanecer en el silencio. Aquí su propio estilo da expresión a la mismísima fluidez de la que habla:

Y sin embargo la mujer-cosa habla. Pero no “como”, no “igual que...”, no “idéntica a si misma” o al x que sea, etc. No un “sujeto” a no ser que sea transformado por el falocratismo. Habla “fluido”... Que es continuo, compresible, dilatado, viscoso, conductible, difusible... Que no tiene fin, potente e impotente debido a su resistencia a lo justificable; que disfruta y sufre de una mayor sensibilidad a las presiones; que cambia – en volumen o en fuerza por ejemplo – de acuerdo al grado

¹² Su crítica psicoanalítica de la filosofía también es materialista pero no de la misma forma, ya que lo que es materialista en este caso son los elementos inconscientes que han sido reprimidos del discurso filosófico, pero de los que depende y los cuales siempre regresan para atormentarlo. Una forma clásica del síntoma a través del mecanismo del regreso de lo reprimido.

del calor; que es en su realidad física determinada por la fricción entre dos entidades vecinas – dinámica de lo cercano y no de lo apropiado, movimientos que vienen desde el casi contacto entre dos unidades difícilmente definibles como tal...¹³.

Sin embargo, parece haber una tensión en el trabajo de Irigaray entre su lenguaje de la fluidez, de la no identidad, de su rechazo a lo que ella llama en este ensayo la “simbología dominante”¹⁴, y lo que en otra parte de sus escritos parece ser una noción de la identidad femenina completamente opuesta, y la cual expresa su fe en la fuerza de lo femenino como una nueva *economía simbólica y discursiva*¹⁵. En vez de ser una subversión del discurso lacaniano, el trabajo de Irigaray puede *parecer* estar simplemente reemplazando un orden simbólico por otro, o hacer coexistir dos ordenes simbólicos diferentes. Este cambio de posición es quizás forzoso para Irigaray, ya que ella comparte con Freud y Lacan, a pesar de todas las críticas que hace a sus sistemas, una concepción *exclusivista* de la diferencia sexual: o bien se es mujer o se es hombre. Más aún, esta diferencia se encuentra atada a determinados cuerpos sexuados. Sería posible entonces preguntar si el lenguaje de fluidos de hecho rebasa esta noción de diferencia, de manera que la diferencia entre masculinidad y feminidad sean tan solo dos posibles singularidades a través de las cuales un sujeto móvil pasa.

Esta manera de hablar de la diferencia sexual la encontramos en la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari llamada *Anti-Edipo*. A pesar de los varios puntos en común entre varios de los argumentos desarrollados en este texto (crítica al psicoanálisis y postulación de un sujeto múltiple, móvil, no idéntico a si mismo, etc.), Irigaray mirará con sospecha esta obra¹⁶. Para Irigaray, esta posición es

¹³ Luce Irigaray, Op.Cit, *This Sex which is not One*, p.111.

¹⁴ Ibid., p.106.

¹⁵ Rosi Braidotti, “The Ethics of Sexual Difference: The Case of Foucault and Irigaray”, in *Australian Feminist Studies*, 1986, vol.3, p.7.

¹⁶ “¿No estaría la “máquina deseante” aún tomando el lugar de la mujer o de lo femenino? ¿No se trata de una especie de metáfora de ella/eso que los hombres pueden usar? Particularmente en el sentido de su relación con la tecno-cracia?”, Ibid. p.140-141.

peligrosa pues desemboca en un discurso asexuado de la diferencia. Por otro lado, para Deleuze y Guattari, el inconsciente es el deseo productivo y no puede ser contenido por ninguna narrativa, ya se trate del complejo de Edipo o de otra mitología feminista. Claramente el centro del debate aquí es cómo pensamos el inconsciente. Irigaray, contrariamente a Deleuze y Guattari, piensa el inconsciente de manera narrativa y a través de los mitos. Ella comparte o tiene estas nociones en común con el psicoanálisis. En esta tradición, el inconsciente es representado como un teatro en el que diferentes historias son contadas.

Por ello, en la medida en que se adopte una perspectiva estrictamente post-estructuralista, Irigaray puede ser criticada por ser demasiado lacaniana, por aceptar que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, y no abandonar la noción de un orden simbólico del inconsciente, inclusive si parte de su trabajo va en contra de estas ideas. Para Irigaray, lo mismo que para Freud y Lacan, uno debe aceptar su propia identidad sexual; uno es hombre o mujer. Su disputa con ellos es que no permitieron un sentido positivo de lo femenino, interpretándolo siempre en términos de carencia, de una falta o de un negativo. La pregunta es: ¿pueden existir nuevas formas de subjetividades hoy día que puedan ir más allá de estas bipolaridades pero que a su vez no caigan en un discurso neutro y asexuado? Irigaray en su *Ética de la diferencia sexual* nos ofrece dos posibilidades: la neutralidad del lenguaje de la razón filosófica o el lenguaje ético de la diferencia. ¿Cabrían otras alternativas?

CONCLUSIÓN

Los temas centrales de la teoría feminista tienen que ver con la producción, la reproducción y la imaginación. La producción concierne al lugar que ocupan las mujeres en las relaciones de mercado del capitalismo; la reproducción concierne a cómo las mujeres experimentan sus cuerpos y su legislación; y lo imaginario concierne al lenguaje en el que estos problemas o temas son expresados y los cuales forman la base de una lucha política contra

el falocentrismo y el patriarcado. Irigaray confronta estos problemas de manera particular. Ella es una arqueóloga de las genealogías femeninas. La manera en que los seres humanos se entienden y se construyen a si mismos es a través de narrativas. Una de las conclusiones más importantes de la obra de Irigaray es que la razón universal es sexuada y que se puede hacer una arqueología de la razón mostrando sobre qué ruinas de lo simbólico masculino descansa ésta.

El triunfo del *logos* masculino condujo a la casi total desaparición de las narrativas femeninas. Las mujeres únicamente podían concebirse a si mismas en los términos del discurso masculino que las marcó desde el principio como seres inferiores. Existen numerosos comentarios de filósofos de la tradición occidental que servirían como evidencia conclusiva de este hecho. La estrategia de Irigaray es escuchar a ese hablar-mujer para oír la posibilidad de una narrativa diferente, en la que las mujeres pudiesen descubrir su propia naturaleza sin la distorsión de la mirada masculina. ¿Pero, es acaso aún posible entender lo que es un ser humano simplemente en términos de las narrativas que involucran únicamente las relaciones entre humanos? Irigaray dice que el único asunto de relevancia en nuestra época es la cuestión de la diferencia sexual, pero ella entiende esta cuestión en términos de la relación entre mujeres y hombres. Ella es humanista.

Pero hoy día existen nuevos tipos de feminismo, uno de ellos es el ciberfeminismo, el cual no está tan asociado al legado humanista. Pensar sobre lo que implica ser mujer u hombre a partir de ahora también implica pensar cuál es nuestra relación con las máquinas. Sin duda, los seres humanos siempre hemos tenido tecnología, pero nuestra relación con la tecnología actualmente es de un nuevo orden, tiene una calidad muy distinta. La tecnología hoy es la des-individualización del deseo subjetivo. Con respecto a este proceso, las antiguas narrativas comienzan a destejerse. Donna Haraway, en su ensayo "*El manifiesto Cyborg*", argumenta que los cambios en la tecnología requirieron que el feminismo invente un nuevo mito del *cyborg*¹⁷.

17 Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, London: FAB, 1991, p. 170.

De cierta forma hay puntos de contacto entre las mitologías de Irigaray y la mitología del *cyborg* de Harraway. Ambas implican el colapso absoluto de la identidad, noción que constituye la piedra angular del patriarcado y del discurso filosófico que la legitimó. La diferencia entre ellas es que la nueva mitología del *cyborg* atraviesa la oposición entre lo orgánico y lo inorgánico, de lo humano y lo *maquínico* de manera que ya no es posible referirse a una matriz natural en la que se ubicaría el devenir femenino. Nada de esto se constituye en una crítica contra Irigaray o en la demostración de su supuesta equivocación sino de implementar, a partir de sus percepciones e intuiciones radicales, lenguajes imaginarios constructivos de nuevos sujetos, y conectarlos a los desarrollos en las fuerzas de producción, los cuales imponen en nosotros nuevas formas de relaciones sociales. El feminismo no le puede dar la espalda a esta revolución, pues existen graves peligros al ignorar sus efectos.

Pensar exige que uno piense sobre su propio tiempo, lo contemporáneo, y cómo ese tiempo se vuelca sobre el pensamiento en sí.

Hoy existe algo que puede llamarse una teoría feminista y que no consiste únicamente en la crítica de las posiciones tendenciosas sexistas que dominan en la ciencia y en el saber académico. Es algo más que protesta, rebelión y cólera; es un movimiento teórico con sus propios supuestos, sus principios rectores, sus criterios y sus historias intelectuales. La teoría feminista es una forma de pensamiento radicalmente no nostálgico que mira hacia delante; para las intelectuales mujeres, el pasado no es un gran modelo, y el único camino que nos queda por seguir es avanzar¹⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuel*, Paris: Minuit, 1984
— *Speculum de l'autre femme*, Paris: Minuit, 1974
— *Je, tu nous: Towards a Culture of Difference*, London: Routledge, 1993
— *This Sex which is not One*, Cornell University, 1985.

¹⁸ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, (Buenos Aires: Paidós, 2000), p. 235.

- Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, London: Penguin, 1973
- *On Sexuality*, London: Penguin, 1977.
- Jacques Lacan, *Écrits II*, Paris: Seuil, 1971.
- Requier Pirard, “Si l’inconscient est structure comme un langage...” in *Revue Philosophique de Louvain*, Nov. 1979.
- Deleuze & Guattari, *L’Anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972.
- Rosi Braidotti, “The Ethics of Sexual Difference: The Case of Foucault and Irigaray” in *Australian Feminist Studies*, Vol.3, 1986. Sujetos nomades. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Donna Harroway, *Simians, Cyborgs and Women*, London: FAB, 1991.



JUAN CARLOS RIVERO CINTRA
Serie «Las historias de la historia» (xilografía), 2000.



JUAN CARLOS RIVERO CINTRA
Serie «Las historias de la historia» (xilografía), 2000.