

**Iguales o indiscernibles: por una crítica al pensamiento  
de la diferencia desde la tradición republicana de la Ilustración.**

Rebeca Moreno Balaguer  
dirigido por Luisa Posada Kubissa

MÁSTER DE ESTUDIOS FEMINISTAS  
Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid  
Curso 2010/2011

## ÍNDICE

### **1. Introducción.**

- 1.1. Objetivos de la investigación
- 1.2. Aspectos teóricos y metodológicos.

### **2. Ilustración republicana, ilustración liberal.**

### **3. El contexto teórico del feminismo de la diferencia.**

- 3.1. El *género* como categoría problemática.
- 3.2. La diferencia: pensamiento o feminismo.
- 3.3. Psiconálisis y política.

### **4. El pensamiento de la diferencia de Luce Irigaray.**

- 4.1. Obras y tesis principales.
  - 4.1.1. Dualismo ontológico: de postulado práctico a programa político.
  - 4.1.2. Morfologización del pensamiento.
- 4.2 *Yo, tú, nosotras* como obra paradigmática del rechazo a la igualdad.
  - 4.2.1. Las mujeres y la mitología.
  - 4.2.2. La importancia del lenguaje.
  - 4.2.3. Reivindicar el orden materno.
  - 4.2.4. Por un derecho sexuado: vírgenes y madres.

### **5. El feminismo de la diferencia en Italia.**

- 5.1. Orígenes y desarrollo.
- 5.2. Las *affidadas*: hermanas mayores, hermanas menores.
- 5.3. *El orden simbólico de la madre* de Luisa Muraro: las hijas que no quieren emanciparse.

### **6. Conclusiones: la *égalité* jacobina como reto feminista.**

## **1. Introducción.**

### **1.1. Objetivos de la investigación.**

El trabajo propone, en primer lugar, una crítica a los planteamientos del feminismo de la diferencia expuestos en dos de las obras fundacionales de esta corriente en Francia e Italia respectivamente: *Yo, tú, nosotras* de Luce Irigaray (Irigaray, 1992) y *El orden simbólico de la madre* de Luisa Muraro (Muraro, 1994). Desde el punto de vista propositivo, se trataría de reivindicar: (1) El derecho a la igualdad y (2) las condiciones materiales que posibilitan la efectividad de éste derecho.

a) En primer lugar, y siguiendo las propuestas teóricas de Celia Amorós en *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres* (Amorós, 2007), se propone una diferenciación teórica entre tres conceptos fundamentales y a menudo confundidos: *igualdad*, *identidad* y *diferencia*. Se postula, en línea con la autora, el ámbito de las mujeres ha sido tradicionalmente el ámbito de las indiscernibles y se entiende el derecho a la diferencia como el derecho a la individualidad una vez que se ha conseguido “ascender” al ámbito de los iguales.

b) A continuación se procederá a la revisión crítica de dos autoras fundamentales del pensamiento de la diferencia, en concreto de las dos obras mencionadas. Una parte fundamental del trabajo será el análisis y la clarificación de las tesis (explícitas e implícitas) presentes en las mismas.

c) El tercer punto es la crítica a los planteamientos de las autoras arriba mencionadas. Para ello se propone recuperar para el feminismo el concepto de *égalité jacobina* en línea con los planteamientos de Lidia Cirillo en *Mejor huérfanas* (Cirillo, 2002). Se trataría de recuperar para el feminismo la vía ilustrada republicana, que centró sus reivindicaciones de igualdad en las condiciones materiales e institucionales que posibilitan el cumplimiento efectivo de los derechos formales. Frente a los intentos de incluir a las mujeres en algún tipo de definición esencialista que las convierte en indiscernibles, se trata de reivindicar a las mujeres concretas y sus condiciones materiales de vida.

### **1.2. Aspectos teóricos y metodológicos.**

La intención fundamental de la presente investigación es reivindicar, para el siglo XXI, la necesidad de construir un feminismo de la igualdad que beba de la tradición republicana tal y como la definiremos más abajo. Podría preguntarse, entonces, por qué dedicar gran parte del trabajo a la crítica del feminismo de la diferencia. Consideramos que toda teoría filosófica debe ser estudiada en

relación a su referente polémico para comprender a qué responden sus proposiciones. Dado que el feminismo de la diferencia nace del rotundo rechazo a la tradición igualitaria, nos parece que una defensa del igualitarismo debe hacerse eco de las propuestas de sus detractoras.

Entendemos que a día de hoy el feminismo igualitario de raíz ilustrada cuenta, a grandes rasgos, con dos referentes polémicos. De un lado, el diferencialismo en la órbita de Irigaray; de otro, las teorías que de forma generalista llamaremos “posmodernas”. Si el primero opta por un reforzamiento de la identidad femenina, el segundo reclama la constante desestabilización de toda identidad; sin embargo, propuesta teóricas en apariencia tan diferentes comparten el rechazo a la noción ilustrada de igualdad y la negación del orden patriarcal<sup>1</sup>.

El problema podría resumirse del siguiente modo. Si a lo largo de la historia se ha dado un solapamiento entre lo masculino y lo genérico, siempre habrá al menos dos formas de plantear la cuestión: (1) o bien los varones se han apropiado de lo genérico humano y por tanto el papel del feminismo es reivindicar su inclusión en ciertos paradigmas universales y denunciar ese “robo”; (2) o bien se han dado, según la expresión de Benhabib, “universalidades sustitutorias” que han presentado como genérico lo que era, en realidad, androcéntrico. En este dilema se mueve siempre el feminismo y saber distinguir ante qué nos encontramos en cada ocasión es fundamental.

Una vez aceptado ese solapamiento y, por tanto, dada por buena la sospecha de que aquello que se nos presenta como natural y universal puede esconder intereses particulares (los de los varones), caben varias opciones, que podríamos simplificar del siguiente modo:

(a) El feminismo de la diferencia considera que todo lo universal es, en realidad, androcéntrico. En consecuencia, celebrarían el hecho de que las mujeres hayan estado históricamente excluidas del ámbito falocéntrico. Las mujeres no tendrían más que replegarse en su identidad femenina, reivindicando la exclusión como valiosa. Lejos de querer ser iguales a los hombres adaptándose a un mundo que ellos han construido en función de sus intereses, las mujeres deben reivindicar su diferencia.

(b) La lectura de Judith Butler (Butler, 2011), como una de las autoras de referencia para el feminismo que hemos llamado “posmoderno”, denuncia igualmente el carácter totalitario de todo intento universalizador. Su postura sería la que afirma que no es posible mantenerse al margen de la normatividad del sistema de géneros y las relaciones de poder que implica. Su apuesta es sumergirse en la realidad tal y como se da para dinamitarla

---

1 Tanto las mujeres de la Librería de Milán como Judith Butler, por nombrar a dos de las máximas exponentes de ambas corrientes, niegan la existencia del patriarcado.

utilizando su propia lógica: la multiplicación de géneros mediante la constante reinención individual de los mismos haría, supuestamente, tambalearse al sistema. Así, las normas de género (y los castigos que implica su incumplimiento) dejarían de tener eficacia y cualquiera podría vivir su sexualidad como considerase más oportuno.

(c) El feminismo de la igualdad parte de la constatación de que las mujeres sufren una opresión común fruto de una estructura a la que denominamos patriarcado. A esa constatación sigue un juicio: el patriarcado es injusto, incompatible con los principios mismos de la Ilustración (libertad, igualdad, fraternidad). La tarea, por tanto, consiste en reclamar esos conceptos como universales deseables usurpados a las mujeres.

Pues bien, en lo que coinciden el primero y el segundo es en la desactivación de toda posibilidad de reivindicación. Al negar la existencia de la opresión (el diferencialismo desde el voluntarismo ético que revaloriza el orden patriarcal, la posmodernidad desde el pensamiento líquido que niega cualquier posibilidad de distanciarse del orden de los hechos) reivindican el orden realmente existente y desactivan la posibilidad del feminismo como un proyecto político de transformación social.

Entendemos que cualquier defensa hoy del feminismo de la igualdad debe hacerse en diálogo con al menos uno de sus referentes polémicos. En esta ocasión, centramos la discusión en las propuestas teóricas del feminismo de la diferencia y, más concretamente, de los planteamientos iniciales de sus dos teóricas fundacionales. Sin duda la discusión con lo que hemos llamado de forma vaga “feminismo posmoderno” es una cuenta pendiente.

Pero realmente, ¿qué interés tiene recuperar esta cuestión? ¿No es un debate ya superado? En nuestra opinión, no. Sostenemos que algunos planteamientos del feminismo de la diferencia forman parte del imaginario colectivo de nuestra época. Una idea recurrente es aquella que ya en día defendieron las diferencialistas italianas: basta con no atender a las imposiciones patriarcales para que estas dejen de afectar a las mujeres. A esta proposición subyace otra: la opresión de género es una mera cuestión simbólica de la que cada una puede liberarse por su cuenta. Así, bastaría con ese movimiento individual de no validación para que el orden patriarcal deje de tener efectos sobre cada mujer.

Contra estos planteamientos basta, sin duda, mirar los datos. Parafraseando a Cirillo diremos que mujer hoy en día significa oprimida en tanto que la mortalidad femenina por violencia machista, la marginación, la pobreza, la discriminación laboral, etc. siguen afectando en mayor medida a las mujeres. Frente a la idea de que basta con desprenderse individualmente de ciertos

prejuicios para desactivar el patriarcado sostenemos que no hay liberación que no sea colectiva. Entendemos que “es necesario que como feministas comprendamos que la sombra de la opresión de otras mujeres recae inevitablemente, en sentido material y simbólico, sobre las más competentes y dotadas, las llamadas libres” (Cirillo, 2002: 129). Lo que nos parece perverso del pensamiento de la diferencia es que supone una validación teórica del patriarcado desde el feminismo. Mediante la supuesta puesta es positivo de estereotipos tradicionalmente patriarcales niega la necesidad de transformar el orden social. Si la revalidación del orden materno tiene tales consecuencias estaremos, sin duda, mejor huérfanas.

La *hipótesis* fundamental podría resumirse en unas líneas: frente al feminismo de la diferencia reivindicamos el feminismo de igualdad de raíz ilustrada. Ahora bien, no defendemos cualquier igualdad; frente a una igualdad meramente formal desvinculada de sus condiciones materiales e institucionales, defendemos la vía republicana de la Ilustración. Más adelante aclararemos estos conceptos. Así, por un lado la investigación se suma a las tesis de las autoras que han criticado al feminismo de la diferencia por su deriva liberal, entre las que se encuentran las referidas en la bibliografía (Amorós, 2007; Cirillo, 2002; Posada, 2000, 2005a, 2005b). Por feminismo liberal entendemos, como explicaremos más adelante, aquel que presupone individuos siempre libres de antemano, no sujetos a relaciones de poder que determinan su identidad y, por tanto, sujetos que por ser ya siempre autónomos e independientes no deben conquistar tal condición. Por otro lado, la presente investigación hace hincapié en la necesidad de tender lazos entre la reflexión política que en los últimos años ha prestado especial atención a la tradición republicana y la reflexión feminista. Nos sumamos pues a la consideración de que

“No es imposible que al feminismo académico acabe ocurriéndole algo parecido a lo que le ha pasado en los últimos lustros a la parte menos ignara y discrática (ese "marxismo" de cartón piedra para el que "liberalismo" y "republicanismo" son la misma mala cosa burguesa, etc., etc.) del pensamiento filosófico-político socialista de nuestros días, a saber: que el paulatino redescubrimiento de la tradición republicana –hecha invisible por el triunfo del liberalismo en el primer tercio del siglo XIX— le haga tomar conciencia de muchas de sus raíces histórico- axiológicas y acabe revigorizándolo intelectualmente y abriéndole perspectivas políticas a la altura de los tiempos” (Domènech & Bertomeu, 2007; [www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1292](http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1292). Consultado el 1 de agosto de 2011).

Desde un punto de vista personal el presente trabajo responde a la necesidad de sistematizar diferentes conceptos e ideas acumulados durante los últimos años. De un lado, la necesidad de formular una crítica detallada y fundada al pensamiento de la diferencia; de otro, la intención de derivar de esa crítica un contenido propositivo capaz de señalar las vías de trabajo que, a nuestro

modo de ver, ha de afrontar el feminismo a día de hoy.

El *objeto de investigación* es el feminismo de la diferencia como corriente involuntariamente justificadora del orden patriarcal. Se trata, por tanto, de una investigación que enmarcamos entre los campos teóricos de la Teoría Feminista y la Filosofía Política. Su vocación es, por tanto, fundamentalmente teórica e indaga en torno a los principios políticos del feminismo como proyecto de emancipación. En consecuencia la *metodología* propuesta consiste en la revisión crítica de la bibliografía seleccionada y la posterior elaboración teórica en función de los objetivos iniciales.

Las *fuentes* utilizadas son las referidas en la bibliografía. La investigación surge a partir de la lectura de *Mejor Huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia* (Cirillo, 2002) y se basa en gran parte en las ideas expuestas por esta autora. Para la parte expositiva del feminismo de la diferencia nos basamos fundamentalmente en los textos de Luisa Posada, así como en la lectura de dos de las obras fundacionales del feminismo de la diferencia francés (Irigaray, 1992) e italiano (Muraro, 1994). Para el contexto teórico general nos basamos en las obras de Celia Amorós señaladas en la bibliografía. Asimismo, utilizamos *El eclipse de la fraternidad* (Domènech, 2004) como texto central a la hora de clarificar por qué una defensa republicana de la ilustración.

Antes de entrar en materia conviene dilucidar algunos *términos* fundamentales. Más arriba indicábamos que la investigación partía de una distinción fundamental: *igualdad, identidad, diferencia*. Cuando se impugna el concepto de igualdad suele argumentarse que un mundo igualitario sería “un desolador cuadro de indiscernibilidad de todas las diferencias” (Amorós, 2007:87). Todas las teorías igualitarias han tenido que enfrentarse siempre a un mismo argumento esgrimido desde el terreno liberal: el igualitarismo anula la libertad individual imponiendo modos de vida. Se trata, en realidad, de “un tema tradicional de la derecha, cuyo argumento central en la batalla ideológica culta contra la izquierda ha consistido en denunciar el igualitarismo como error, ilusión, mentira e injusticia”(Cirillo, 2002: 91). A menudo se ha señalado al socialismo o al feminismo como proyectos “homogeneizadores”; proyectos políticos que imponían un modelo humano destructor de toda diversidad individual. Esta afirmación radica en la ambigüedad con que pueden utilizarse conceptos tales como igualdad, identidad o diferencia.

En realidad toda igualdad presupone, evidentemente, el derecho a las diferencias. Es más, sólo en un mundo igualitario está garantizado el derecho a la diferencia. Defendemos, con Amorós, “el concepto de igualdad como concepto normativo regulador de un proyecto feminista de transformación social” (Amorós, 2007: 87) Entendemos que la igualdad es un tipo de relación que se establece entre individuos y que Amorós llama de “homologación”, es decir, de reciprocidad entre dos sujetos diferentes y discernibles pero cuyos valores, actos, etc. se evalúan según un mismo

baremo que los homologa. Lo mismo sostiene Cirillo cuando asegura que la igualdad “es condición necesaria para el reconocimiento del derecho a la diferencia” (Cirillo, 2002: 98) En efecto, sólo podemos hablar de discriminación cuando consideramos que dos sujetos son conmensurables y se hace una excepción excluyente con uno de ellos; “cuando los parámetros de suyo son inconmensurables, por definición no hay discriminación” (Amorós, 2007: 291). Hacen falta al menos dos condiciones para considerar que dos sujetos son iguales: “por una parte, que exista un concepto universalizador, al menos virtualmente [por ejemplo: ser humano], y, por otra, que este concepto abstracto se aplique con restricciones con respecto a su potencial universalización. Entonces es cuando se puede hablar de que la abstracción es incoherente” (Amorós, 2007: 293). Así, si partimos de la consideración de que todos los seres humanos son iguales y tienen los mismos derechos en tanto tales, podríamos preguntarnos por qué algunos son, en la práctica, considerados más humanos que otros. Frente a la idea comúnmente sostenida por la derecha, y compartida por las feministas de la diferencia, de que todo predicado universal es totalitario o imperialista, sostenemos que es precisamente ese tipo de enunciación la que permite denunciar su incoherencia al excluir a determinados individuos.

Históricamente, mientras los hombres han sido considerados como sujetos iguales, a las mujeres les ha tocado ocupar el lugar de las idénticas, esto es, de las indiscernibles. A las mujeres se las considera indiscernibles en tanto “casos” del eterno femenino; se les ha negado su carácter su sujetos, de individuos. El principio de individuación ha sido recurrentemente negado a las mujeres, tal y como veremos con más detenimiento en el capítulo 3.3. Así pues, la alternativa se presenta entre igualdad o indiscernibilidad, siendo ambos conceptos opuestos al contrario de lo que opinan las feministas de la diferencia. Sólo reclamando acceder al espacio de los iguales como sujetos de pleno derecho puede *cada mujer* reclamar su derecho a la diferencia. De cara a alertar frente a posibles malentendidos, digamos desde ya que no defendemos un individualismo extremo. A nuestro modo de ver, el feminismo se enfrenta a la necesaria articulación entre la libertad individual inalienable y la necesaria articulación de lo colectivo para constituir el sujeto del feminismo. Sobre esta cuestión de lo individual y lo colectivo volveremos en el último capítulo.

Como señalamos más adelante, el concepto de *género* juega un papel fundamental. Dedicamos un capítulo al desarrollo de este concepto y a sus implicaciones en el debate *feminismo de la igualdad/ feminismo de la diferencia*.

Nos parece importante, a la hora de enmarcar teóricamente la presente investigación, explicitar de manera algo más extensa qué entendemos por *tradición republicana de la ilustración*. Consideramos justificado, dado que constituye el marco teórico en que nos movemos, dedicar un capítulo a esta cuestión.



## 2. Ilustración republicana, ilustración liberal.

Fue durante la Revolución Francesa cuando se crearon por primera vez las condiciones para que las mujeres pensarán de forma sistemática y colectiva la opresión específica que recaía sobre ellas. En el contexto revolucionario cobró fuerza la idea de que el llamamiento a la igualdad universal no podía dejar fuera, como de hecho estaba haciendo, a la mitad de la población. El proyecto político nacido de esta revolución, la Ilustración, retomó con vigor el concepto de ciudadanía puesto en juego por Grecia siglos antes. La autonomía, la independencia civil y la mayoría de edad ciudadana eran proclamados por los revolucionarios; era el tiempo, por fin, de la libertad, la igualdad y la fraternidad. La Revolución Francesa estableció por primera vez un sistema de sujetos autónomos, libres e iguales. Parecía lógico esperar que, una vez abolido el sistema estamental, las sociedades se organizaran en función del interés general. Sin embargo, desde el primer momento hubo distorsiones en el proyecto político. En primer lugar, comienza la pugna entre propietarios y no propietarios. Desde el primer momento las clases propietarias trataron de negar los derechos de participación política de la clase trabajadora. Por otro lado, pronto se alzaron voces que denunciaron que eso que se hacía pasar por “el espacio de la ciudadanía” era en realidad un espacio de varones. Así, en 1790 Olympe de Gouges escribía la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*. Dos años después, en 1792, Mary Wollstonecraft publicó su *Reivindicación de los Derechos de la Mujer*, ambos textos fundadores del feminismo ilustrado de la igualdad.

Si el feminismo es un proyecto político de raíz claramente ilustrado, nos parece importante marcar una distinción fundamental dentro del proyecto político de la Ilustración: la que separa el proyecto liberal del republicano. Sostenemos, con Domènech que los revolucionarios jacobinos franceses fueron (y se supieron) herederos del *éthos* republicano antiguo que

“nunca desligó conceptualmente el problema, digamos, “abstracto o formal”, de la persona jurídicamente libre (...) del problema, digamos “concreto”, de las bases institucionales y materiales en que se asentaba su libertad, su autonomía y su “virtud” como “persona”: del problema, esto es, de la propiedad (mueble o, sobre todo, inmueble). Tampoco desligaron ambos problemas los fundadores del mundo político contemporáneo; nunca olvidaron su íntima conexión los revolucionarios norteamericanos ni los revolucionarios franceses” (Domènech, 2004: 42).

Entendemos por tradición republicana, pues, aquella que siempre se ha negado a desligar la cuestión de la igualdad y la libertad de las condiciones materiales e institucionales que las hacen posibles, entendiendo que no basta con proclamar derechos en el plano *jurídico*, sino que es necesario *intervenir políticamente* en la sociedad para que esos derechos sean efectivos. La

ilustración republicana sería aquella que entiende que no basta con proclamar la igualdad jurídica, puesto que partimos de un mundo escindido en intereses enfrentados (principalmente entre propietarios y no propietarios, pero también entre quienes detentan poder en otros sentidos y quienes no) que reclama que se intervenga en él para construir las condiciones de posibilidad de los derechos formales. La ilustración liberal sería aquella que parte del supuesto de que la libertad y la igualdad son ya hechos en el mundo, y por tanto basta con decretarlas en el plano jurídico y dejar que la realidad siga su curso; en lo económico como en lo político, la consigna es *laissez faire*. Intervenir políticamente en la realidad es considerado autoritario.

Un ejemplo claro de esta cuestión lo encontramos en las políticas de género. Cuando se decide, por ejemplo, desarrollar desde las instituciones lo que se denomina acciones positivas<sup>2</sup> se está optando por una intervención política sobre la realidad, se trata de una medida claramente republicana. Desde un punto de vista liberal, se defendería la idea de que interferir de este modo en la realidad es innecesario (en el mejor de los casos), ya que vivimos en una sociedad de *individuos libres e iguales*. El liberalismo concibe sujetos desligados de sus condiciones materiales de existencia; libres, autónomos e independientes por el mero hecho de existir. La cuestión es: ¿basta con proclamarnos libres e iguales para vivir en una sociedad libre de ataduras patriarcales? Obviamente la respuesta es negativa, y la convicción republicana sería aquella que parte de un mundo siempre intervenido por relaciones de poder entre individuos desiguales *de facto*. Un feminismo republicano tendrá, pues, que intervenir políticamente en la realidad a fin de garantizar que cada individuo goce de los derechos formales que se le reconocen en el plano jurídico.

Nótese que nos hemos referidos a las condiciones materiales e institucionales para la libertad y la igualdad. En efecto, si la propiedad es la pieza clave del republicanismo, no sólo a base de propiedad se garantiza la inclusión de todo individuo en la esfera de los iguales. Si el capitalismo divide la sociedad entre poseedores y desposeídos, el patriarcado escinde al género humano entre “los iguales” y “las indiscernibles”. En una sociedad atravesada por esos dos sistemas de dominación habrá que intervenir políticamente contra ambos, neutralizando las desigualdades de las que se parte siempre en un mundo como el nuestro. Dicho de otra forma, el feminismo habrá de encontrar la forma de intervenir en tanto en el ámbito de la redistribución como en el ámbito del reconocimiento (Fraser, 2006), entendiéndolo que la independencia civil de las mujeres ha de conquistarse tanto en el terreno material como en el simbólico.

Pero veamos con detenimiento la cuestión de la propiedad como condición para la independencia civil. Para la corriente republicana quienes carecen de propiedad serían inaptos *de*

---

2 Medidas llamadas de “discriminación positiva” que buscan reequilibrar la desigualdad por razón de sexo realmente existente en la sociedad .

*facto* para la vida política porque “ese estilo de vida [el de vivir por sus propias manos] les hace depender de los ricos y poderosos de un modo muy parecido a cómo dependen los amos de sus esclavos” (Domènech, 2004: 57). Para todo republicano resulta obvia la idea de que “quien depende civilmente de otro, (...) quien necesita del permiso de otro para poder vivir y navegar por la vida civil está realmente falto de libertad y no puede participar en la vida política” (Domènech, 2004: 58). Es en el diagnóstico de la realidad en lo que coincide toda la corriente republicana, desde el mundo antiguo hasta el contemporáneo. Ahora bien, ante el diagnóstico cabe defender dos actitudes, que llamaremos de izquierdas y de derechas. Para los republicanos de izquierdas de la imposibilidad de *facto* para participar de forma realmente libre en la vida civil y política de la ciudad no se sigue la imposibilidad *de iure*. Al contrario, la batalla política pasa por ampliar el derecho a la propiedad a toda la ciudadanía, incluyéndola así en la comunidad de los civiles libres. La batalla es, por tanto, contra la *dependencia* que imposibilita la libertad civil. Para los republicanos de derechas la solución es bien distinta. Consideran que la imposibilidad *de facto* deriva de una imposibilidad *de iure*; es decir, defienden la exclusión civil y política de los que carecen de propiedad por considerarlos indignos *por naturaleza* para la vida política. El pueblo bajo es, sostienen, incapaz de virtud, y por ello es preferible mantenerlo al margen de la vida pública. Argumentos similares se han utilizado, hasta el agotamiento, para justificar la *natural* exclusión de las mujeres de determinados ámbitos de la vida pública. Haciendo un paralelismo con el campo feminista, diríamos que un feminismo de izquierdas batallaría por incluir a las mujeres en el espacio de los iguales, ampliando el derecho a la igualdad a toda la ciudadanía. Para ello se propondría intervenir políticamente en la realidad con el fin de neutralizar las *relaciones de dependencia* que excluyen a las mujeres de la esfera civil<sup>3</sup>. Un feminismo de derechas, por el contrario, defendería la exclusión de las mujeres del ámbito de los iguales por considerar que, *por naturaleza*, el lugar que corresponde a las mujeres es otro.

Retomando la cuestión de la propiedad y dicho de forma breve, para el republicanismo de izquierdas el peligro de una sociedad civil escindida en clases<sup>4</sup> (la de los poseedores y la de los desposeídos) es el de la oligarquización de la sociedad, el de construir un orden civil en el que los ricos acaben instrumentalizando a los pobres dependientes. Es por eso que Robespierre defendió el

---

3 Entendemos por “sociedad civil” el conjunto de los ciudadanos. Esto, desde la concepción política republicana, significa el conjunto de individuos que no dependen de otro para existir.

4 Entendemos la aportación de Marx como una radicalización de esta tesis, la de que no basta garantizar los derechos de participación política a todos los individuos para haber asegurado ya la libertad y la igualdad de los ciudadanos que exige el concepto de democracia. La ficción jurídica del capitalismo (instaurada con el orden posnapoleónico) consistiría en considerar como propietarios a quienes no tienen más que su fuerza de trabajo. Gracias a esa ficción, a diferencia de la sociedad feudal, la sociedad moderna no necesita una estructura jurídica estamental para, de todos modos, garantizar un mecanismo de sometimiento y explotación de clase. Razonando de un modo similar defenderemos que no basta con proclamar la igualdad de género para garantizar la libertad e igualdad ciudadana para las mujeres.

“derecho de existencia” como condición primera para cualquier democracia, esto es, la necesidad de garantizar el derecho a la subsistencia de todo ciudadano por sus propios medios, sin depender de otro para ello. Para el republicanismo de derechas el peligro a evitar es el extremo democrático, esto es, la extensión de la propiedad a todo ciudadano y la destrucción, por tanto, de los privilegios de unos pocos. En el siglo XIX Bonald defendía así la anulación del derecho al divorcio: “Así como la democracia permite al pueblo, la parte débil de la sociedad, insurgirse contra el poder establecido, así también el divorcio, verdadera democracia doméstica, permite a la mujer, la parte débil, rebelarse contra la autoridad marital” (Domènech & Bertomeu, 2007). De forma natural, se equipara la situación de los desposeídos con la de las mujeres en tanto que dependientes de otros para vivir. Además de atentar contra la propiedad privada, la radicalización de la democracia atentaría contra algo quizás más fundamental: la subordinación de las mujeres y su reclusión al ámbito privado.

Si trasladamos la discusión al terreno feminista, la cuestión a pensar sería cómo garantizar el derecho a la independencia (material y simbólica) de las mujeres en un mundo ya intervenido por el sistema de dominación patriarcal. ¿En qué consistiría asegurar la plena libertad civil de las mujeres? Una vez conquistado el derecho de existencia para todo ciudadano, aún quedaría toda una batalla contra las dependencias patriarcales no estrictamente económicas. A ese problema debe enfrentarse hoy un feminismo ilustrado.

El peligro de caer en un igualitarismo ficticio es mayor tras la derrota del *ethos* republicano. Con la derrota de la Ilustración jacobina la tensión entre intereses escindidos se habría resuelto mediante una “trampa jurídica” de corte claramente liberal. Así, el orden posnapoleónico inauguraría la ficción jurídica aún hoy vigente en el capitalismo: “El nuevo orden civil napoleónico se fundaba en la *fictio iuris* de que hasta los desposeídos eran propietarios de algo (de su fuerza de trabajo), lo que les permitía capacidad jurídica para traficar jurídicamente como libres con peculiarísima “propiedad” (vender su fuerza de trabajo)” (Domènech, 2004: 42). De este modo, se rompió la lógica republicana que vinculaba necesariamente la libertad personal con las condiciones materiales, institucionales y sociales que hacían posible la existencia autónoma de individuos libres. Se generaba así “una ilusión de libertad generalizada fundada en la ficción jurídica de que todos son propietarios de algo, y por lo mismo, capaces de relaciones contractuales libres” (Domènech, 2004: 43). En efecto, sostenemos que la derrota de la Ilustración hizo triunfar la doctrina liberal según la cual basta con regular jurídicamente las relaciones entre individuos que son ya iguales. Lo idóneo sería, pues, reducir la intervención política a su mínima expresión y dejar que cada individuo elija libremente cómo vivir su vida. El problema que plantea esta doctrina es de sobra conocido; para que cada cual haga sus elecciones de forma libre es necesario garantizar que, en efecto, elige. Es una

ficción decir que uno vende libremente su fuerza de trabajo cuando las opciones son trabajar o morir de hambre. Es una ficción decir que la igualdad entre hombres y mujeres es hecho cuando aún no se han conquistado condiciones materiales tan obvias como la voluntariedad del embarazo (aborto), la posibilidad de desarrollar una carrera profesional en igualdad de condiciones (conciliación de la vida familiar y laboral), etc. De forma intuitiva podríamos decir que el republicanismo es la desconfianza hacia la ficción jurídica de igualdad sin bases materiales e institucionales. En ese sentido, las críticas al igualitarismo liberal son pertinentes.

En línea con los planteamientos de Domènech, entendemos que existe una línea de continuidad entre el socialismo revolucionario nacido en el siglo XIX y “la democracia republicana heredera del ideario fraternizador jacobino” (Domènech, 2004: 20). No podemos dejar de señalar la pertenencia de Lidia Cirillo al *Partito della Rifondazione Comunista*; su doble adscripción política, marxista y feminista, la sitúa en un núcleo teórico interesante. Entendemos que su defensa de la *égalité jacobina* se inscribe, precisamente, en ese marco teórico que establece un hilo de continuidad entre la defensa de democracia radical de los jacobinos ilustrados, las aspiraciones de emancipación del feminismo y la tradición marxista como proyecto democrático social revolucionario. En efecto, entendemos la tradición socialista como “la tercera continuadora, una y otra vez derrotada, de la pretensión democrático-fraternal de civilizar el entero ámbito de la vida social” (Domènech, 2004: 21). Del mismo modo que establecemos una relación directa entre la tradición republicana de la Ilustración y el socialismo revolucionario, sostenemos con Cirillo que: “el feminismo nace y renace siempre en la izquierda, junto a las tendencias revolucionarias, democráticas o progresistas” (Cirillo, 2007). Entendemos que el feminismo no puede sancionar la realidad patriarcal en que vivimos, sino combatirla desde las instituciones y desde los movimientos sociales.

### **3. El contexto teórico del feminismo de la diferencia.**

#### **3.1. El género como categoría problemática.**

En las décadas de los 60 y los 70 el feminismo contemporáneo vive lo que frecuentemente se ha llamado “segunda ola<sup>5</sup>”, fenómeno que supone un salto cualitativo fundamental en la teoría feminista. Conceptos como *patriarcado* o *género* se asientan en esos años y pasan a formar parte del bagaje feminista. Precisamente el concepto de *género* es, aún hoy, la pieza clave de algunas de las principales polémicas que atraviesan el campo teórico del feminismo. Es célebre la afirmación que, ya en 1949, hacía Simone de Beauvoir: “no se nace mujer, se llega a serlo”. Para esta teórica

---

<sup>5</sup> Algunas teóricas como Amorós o Valcárcel hablan de “tercera ola”, tomando como primera el feminismo ilustrado, y como segunda el sufragismo.

feminista, si bien nacíamos con un cuerpo sexuado que nos clasificaba como hembras o machos, el *cómo ser mujer* era una construcción social adquirida a lo largo de nuestro proceso de socialización en determinadas normas. Así, se distinguía entre la base meramente biológica y la construcción social que acompañaba a ese “dato” natural. Se negaba, pues, la supuesta continuidad natural entre sexo y género. La categoría *género* es introducida posteriormente, en los años 70 como decíamos, y se convierte en un indispensable marco de referencia: a partir de entonces “todas las disciplinas podían enfocarse desde el punto de vista del género lo que significaba someter sus discursos a un análisis desde el quién habla (masculino o femenino) y para quién habla” (Molina, 2000: 255). Pero el género no sólo se convirtió en una interpelación a todas las ciencias, sino que abrió una disputa en el seno del feminismo. Así, el debate entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia “se inscribe en el contexto de la discusión intra-feminista sobre el género” (Posada, 2002: VIII). Muy brevemente, diríamos que el feminismo de la igualdad denuncia las diferencias de género por considerarlas construcciones interesadas de una razón patriarcal que, bajo una falsa apariencia neutral y universal, ha impuesto a las mujeres unos estereotipos de opresión a los que deben someterse. Señalar el género como una construcción social permitió denunciar que aquello que se presentaba como orden natural y necesario respondía en realidad a los intereses de quienes habían gozado del privilegio de construir la sociedad en función de sus deseos. Por su parte, el feminismo de la diferencia propone ahondar en la diferencia de género en tanto que diferencia originaria, anterior a la construcción social (y por tanto de orden ancestral). No se trata, pues, de acabar con las diferencias de género sino de construir unas nuevas identidades basadas en esas diferencias naturales que permitan a los dos sexos vivir “acordes a su naturaleza”. Se trata, en definitiva, de “reforzar la diferencia genérica femenina” (Posada, 2002: X) dándola por natural y necesaria. Sin duda, de partida resulta problemático fundamentar una teoría favorable para las mujeres en “lo femenino” cuando lo que lo caracteriza es la heterodesignación, es decir, el haber sido designada siempre por y para otros. Pero volveremos sobre esto más adelante.

El género es un concepto problemático en tanto que tiene que ver con las ideas de igualdad, identidad y diferencia, a menudo confundidas y malinterpretadas. Desde sus comienzos ilustrados, el objetivo del feminismo ha sido el de construir una identidad auto-designada para las mujeres y desde las propias mujeres. Pues bien, si para forjar su identidad cada mujer debe adscribirse (no únicamente pero sí en algún grado) a su género ¿cómo identificarse con lo femenino sin revalidar con esa operación los estereotipos opresivos de la heterodesignación patriarcal? Dicho de otra manera, “Si existe algo de cierto en el estereotipo misógino, ¿qué es lo que impide atribuirlo por completo a la opresión?” (Cirillo, 2002: 69). La acusación que Irigaray lanza contra el feminismo “tradicional” por querer fundirse en la cultura masculina parece volverse contra ella; al fin y al cabo

lo que termina por hacer, después de enrevesadas formulaciones retóricas, es validar el orden patriarcal que ha definido aquello en lo que consiste ser mujer. En Irigaray la diferencia no constituye una identidad de opresión que motive una batalla política sino un principio fundamental y un fin al mismo tiempo. Sin duda, la identidad femenina juega un papel fundamental en el proyecto emancipatorio en tanto que permite la creación de una subjetividad común: “Las mujeres, algunas mujeres, muchas mujeres han comenzado a pensar en sí mismas como sujeto político de liberación porque han reconocido que su principal característica común es la opresión” (Cirillo, 2002: 128). Ahora bien, si defendiésemos que las mujeres están irremediabilmente atrapadas en una identidad patriarcal cerraríamos todas las vías de acción política. Es necesario reconocer que existe cierto margen de maniobra que permite a las mujeres desidentificarse con su género, distanciarse del discurso dominante para reinterpretar (constantemente) su identidad:

“desidentificarse con respecto a un genérico – no sólo en el caso del sexo-género, sino en el de otras adscripciones como la raza o la clase – implica una capacidad crítica de distanciamiento, de objetivación, de tantear alternativas y redefiniciones, lo que mal se podría llevar a cabo a menos que se presuponga en los seres humanos un margen de maniobra para transformar los significados construidos, para interpelar y discutir los discursos hegemónicos, para reinterpretar las situaciones dadas y recrearlas confiriéndoles un nuevo sentido” (Amorós, 1997: 19).

### **3.2. La diferencia: pensamiento o feminismo.**

El campo teórico al que solemos referirnos como feminismo de la diferencia es heterogéneo; si la cualidad principal es la de la sospecha hacia un feminismo de la igualdad que podría haber pecado de confiar ciegamente en la justicia abstracta olvidando las especificidades de las mujeres, lo cierto es que dicha sospecha puede ejercerse desde muy distintas posiciones. Celia Amorós distingue (Amorós, 2007) al menos dos grandes corrientes: por un lado, el feminismo de la diferencia que se situaba en la órbita del feminismo cultural estadounidense; por otro, el pensamiento de la diferencia sexual<sup>6</sup> desarrollado principalmente en Francia e Italia.

El feminismo cultural comienza a manifestarse a mediados de los años setenta y alcanza su esplendor a mediados de los ochenta. Se trata de una tendencia fuertemente influida por el feminismo radical de los años sesenta que había denunciado la separación de las esferas pública y

---

6 Celia Amorós hace notar el hecho de que el pensamiento de la diferencia se llame a sí mismo *pensamiento* y no feminismo en tanto que su propuesta teórica tiene como punto fuerte el rechazo a las teorías *emancipacionistas*. En cualquier caso no niega que el feminismo de la diferencia sea, efectivamente, feminista, si bien desde un voluntarismo ético que trata de ensalzar valores clásicamente considerados como patriarcales. Además de los mencionados, otro de los textos más representativos de esta posición es el artículo publicado en 1996 por la Librería de Mujeres de Milán: *El fin del patriarcado (ha ocurrido y no por casualidad)*. Volveremos más tarde sobre este texto.

privada defendiendo que era en la esfera privada, concretamente en el terreno de la sexualidad, donde se encontraba la base del poder masculino. La sexualidad se convirtió, a partir de los sesenta, en el principal vector de opresión para gran parte de las teóricas feministas y pasó a entenderse como “el instrumento patriarcal esencial para dominar a las mujeres. Cualquier otra explicación desapareció del mapa” (Osborne, 2005: 215). El feminismo cultural centró sus esfuerzos en construir una contracultura femenina, que a diferencia de la cultura patriarcal, ensalzaría los valores femeninos (ternura, preocupación por los demás, cuidado del otro, etc.). Las mujeres, por el hecho de poder ser madres y encontrarse más cercanas a la naturaleza, portarían cualidades positivas superiores a los valores masculinos. Aunque el feminismo cultural *esencializó* la diferencia sexual, dando por naturales las cualidades típicamente femeninas, alcanzó grados de radicalidad en sus propuestas y análisis que sí suponían un cuestionamiento profundo del *status quo*. La reivindicación del lesbianismo como alternativa de vida al margen de patriarcado (al margen de los varones, siempre reproductores de los esquemas de dominación en el ámbito sexual) o la denuncia del androcentrismo vigente en todos los campos, desde luego en el sexual, fueron apuestas teóricas y políticas discutibles pero fundamentales para el feminismo en tanto que obligaron a la teoría clásica a prestar atención y politizar los efectos del patriarcado en la vida personal de las mujeres. Si bien su renuncia a los espacios políticos tradicionales es criticable, lo cierto es que un feminismo que se limite a reivindicar las igualdades civiles sin prestar atención a los ámbitos privados (y por tanto invisibles) estará dejando de lado una parte crucial del sostenimiento del sistema patriarcal. Nancy Fraser ha señalado lo material y lo simbólico como dos dimensiones que el feminismo no puede obviar, insistiendo en la idea de que la distinción entre esas dos dimensiones es una cuestión analíticamente válida pero no tan fácil de delimitar en la práctica: “es erróneo plantear una elección entre la política de la distribución y la del reconocimiento, todas las formas importantes de subordinación social y, por tanto, todas las formas de lucha contra esta subordinación deben tratar ambos aspectos” (Fraser, 2007).

Si ya en el feminismo cultural existía “la firme creencia en una esencia femenina superior, por supuesto, a la masculina” (Osborne, 2005: 235), el pensamiento de la diferencia francés e italiano, con Luce Irigaray y Luisa Muraro como sus teóricas respectivamente fundacionales, lleva al extremo este principio. Para estas autoras, la diferencia sexual es una cuestión ontológica: la realidad es una dualidad irreductible, como veremos más adelante. Las influencias del pensamiento de la diferencia de filósofos como Deleuze, Derrida o Lyotard son palpables en la obra de Irigaray. La operación del pensamiento de la diferencia consistiría, básicamente, en entender lo diferente (tal y como lo hizo el postestructuralismo francés) no como lo inferior, sino como “lo otro”, lo excluido de un cierto orden simbólico. Como ya hemos indicado, el feminismo de la diferencia celebraría el



hecho de que las mujeres hayan permanecido al margen del ámbito falogocéntrico. Bajo el supuesto de que toda universalidad es androcéntrica, rechazar la idea de incluirse es un orden que tras el rótulo de “humano” esconde una realidad masculina. Resulta comprensible, entonces, que las teóricas de la diferencia arremetieran contra el feminismo de la igualdad con fuerza, ya que éste último parte de la constatación de que las mujeres sufren una opresión común fruto de una estructura a la que denominamos patriarcado, sistema construido por los varones y en función de sus intereses patriarcales. A esa constatación sigue un juicio: el patriarcado debe ser abolido en favor de la igualdad entre los sexos. Para Irigaray, las feministas clásicas constituyen una de las mayores amenazas para las mujeres porque “corren el peligro de estar trabajando por la destrucción de las mujeres; más generalmente, de todos sus valores” (Irigaray, 1992: 10). Para el pensamiento de la diferencia exigir la igualdad significa renunciar a lo específicamente femenino dando por bueno un paradigma masculino y patriarcal al que las mujeres se asimilarían. La labor, por tanto, consisten en ahondar en la diferencia para construir un nuevo orden simbólico.

Si bien el feminismo posmoderno ha renunciado a la noción de *patriarcado* como constructo teórico útil, lo cierto es que no ha puesto en duda que los varones ejerzan el dominio sobre las mujeres mediante mecanismos más o menos difusos. El pensamiento de la diferencia es más radical en este punto: además de decretar el final del patriarcado, niega la existencia de una opresión común a las mujeres. En tanto orden simbólico, bastaría con el no consentimiento de las mujeres para desarticularlo. Dicho de otro modo, bastaría con que las mujeres dejaran de darle crédito para que ya no fuese un factor determinante en la identidad femenina. Una vez reducidos todos sus efectos al orden de los simbólico y de la constitución de la identidad de las mujeres (obviando el terreno económico, político, histórico, etc.) basta con que las mujeres construyan su identidad sin prestar atención al patriarcado para que este deje de tener efectos sobre la realidad: “El patriarcado que ya no pone orden en la mente femenina, caduca principalmente en tanto que dominio dador de identidad” (Librería de Mujeres de Milán, 1996). Para estas autoras la diferencia sexual puede y debe ser pensada sin jerarquías implícitas. La jerarquía con la que el pensamiento tradicional categoriza los sexos es sustituida por la noción de *complementariedad*; ambos sexos se complementan recíprocamente en su diferencia. De alguna forma, la identidad femenina es algo que “está ahí”, dado por la naturaleza, y la labor del feminismo consiste en recuperar ese dato para las mujeres, en “rescatarlo de un patriarcado usurpador, por lo demás ya inexistente” (Amorós, 2007: 28).

### **3.3. Psicoanálisis y política**

A principios de los años 70 nace en París un grupo de mujeres intelectuales que bajo el nombre de *Psicoanálisis y política* pretende reformular algunos de los supuestos fundamentales del

feminismo de raíz ilustrada. Por la vía de la superación se pretende cuestionar las categorías filosóficas puestas en juego por la modernidad (tales como *sujeto* o *igualdad*) para apostar por un nuevo pensamiento acorde con los tiempos líquidos en que se enmarcan estas autoras. El grupo, con Luce Irigaray como una de sus líderes comienza por desvincularse del resto del feminismo francés (tal y como ocurrirá en otros países con las “pensadoras de la diferencia”) en base a un desacuerdo fundamental: la labor principal del feminismo no es la reivindicación de la igualdad sino repensar la diferencia como lugar desde el que restituir un orden simbólico más justo para las mujeres.

En palabras de Seyla Benhabib; “El feminismo contemporáneo ha desplazado su atención desde el análisis social al análisis del discurso, desde el poder mismo a las políticas de su representación” (citado en Cirillo, 2002: 39). Este deslizamiento hacia lo simbólico se inscribe en la tendencia posmoderna a disolver el sujeto y las categorías que lo acompañan. Para las pensadoras de la diferencia, la sustitución de las viejas categorías por otras nuevas sería, a la vez, un movimiento de restitución: la puesta en escena de nuevos conceptos traería consigo sus resignificación. En realidad, se trata de una tesis problemática. Desde un punto de vista crítico cabe señalar que esas categorías que ahora se pondrían en valor no dejan de ser productos de un marco conceptual patriarcal. La diferencia que reivindican estas autoras no deja de ser la heterodesignación de un sujeto androcéntrico. Se trata, en ese sentido, de una diferencia sumamente útil al orden patriarcal y que desarticula toda vindicación en tanto que reclama lo ya existente.

Sin duda el grupo *Psicoanálisis y política* se inscribe en ese marco de preponderancia de lo simbólico, y lo hace, además, dando un paso al menos problemático: el que va de una discusión interna del psicoanálisis a la elaboración de un programa político. Como polémica interna a determinada disciplina las teorías de Irigaray y Muraro pueden ofrecer cierto interés, ahora bien, lo que resulta cuestionable es querer derivar de allí las prácticas políticas deseables. Es lo que Cirillo denuncia como una *invasión* de los temas psicoanalíticos en el terreno de la política, fenómeno que la autora relaciona con la decadencia de la participación política, de la figura de el/la militante:

“El feminismo de las profesoras universitarias (...) no encuentra un sector femenino que recoja impulsos y sugerencias en el terreno concreto de la política (...). De esta forma, el psicoanálisis se infiltra en cada poro del discurso y sus afirmaciones reaparecen con otro signo en los ámbitos de la política”. (Cirillo, 2002: 40).

Así, lo que podría ser una discusión interna al campo psicoanalítico se convierte en un programa político cuanto menos desconcertante para el feminismo tradicional. La relación entre psicoanálisis y feminismo es sin duda problemática. Tal y como ha apuntado Celia Amorós “la tematización freudiana de la feminidad (...) puede alinearse en algunos aspectos muy significativos

con la de los misóginos románticos” (Amorós, 2000: 82). Así, si las concepciones de lo femenino construidas por el romanticismo son la reacción teórica a las reivindicaciones feministas de raíz ilustrada, en las formulaciones del psicoanálisis hay al menos la sospecha de una deriva reaccionaria en la definición de lo supuestamente “femenino”. Si la Ilustración había proclamado la igualdad como principio fundamental, *de iure* las mujeres estaban incluidas en la comunidad política humana. Independientemente de que en la práctica sucediese algo bien distinto, los principios mismos de la Ilustración exigían que se incluyese a las mujeres en su proyecto; la exigencia ilustrada debía ser ampliada “al destinatario coherente con el sentido de su programa, es decir, a la totalidad de la especie incluyendo a las eternas menores” (Amorós, 2000: 66).

Pues bien, la operación teórica del romanticismo, y en cierta medida del psicoanálisis, habría consistido precisamente en *esencializar* fuertemente “lo femenino” negando a las mujeres el principio de individuación. Se trata de teorías ontologizadoras en las que el sexo determinaría por completo el ser de cada individuo negando, por tanto, la posibilidad de adscribirse al genérico “humano” para reivindicar los derechos que de tal condición se derivarían. Que desde el paradigma ilustrado las mujeres reclamasen ser *sujetos* implicaba que reclamaban un principio de individuación que las convierte en algo distinto de “un ejemplar de la especie mujer”. En palabras de Celia Amorós, diríamos que “a los seres humanos, a diferencia de los perros, los gatos y los caballos, no nos es dada una esencia fija en cuya réplica se constituye cada ejemplar concreto de la especie” (Amorós, 2000: 65). El hecho de que históricamente a las mujeres se les haya negado ese principio de individuación (afirmando, por ejemplo, que carecían de alma), nos da una pista de la importancia que para el patriarcado a tenido mantener a las mujeres como las indiferenciadas, como réplicas de la esencia eterna femenina. Que al ser humano se le considere libre tiene todo que ver con el hecho de que sea considerada un ser individual con un proyecto vital particular que va más allá de la continuidad de la especie; que a las mujeres se les haya querido reducir al destino biológico reproductivo tiene todo que ver con el hecho de que no se les haya querido reconocer como seres libres.

Las relaciones entre feminismo y psicoanálisis han sido, pues, tensas. Muchas teóricas feministas vieron en las teorías de Freud una forma androcéntrica de adaptar a las “inadaptadas”; un mecanismo para patologizar las demandas femeninas reduciéndolas a un mecanismo de “envidia del pene” por el que las mujeres renegarían de su verdadera naturaleza queriendo equipararse, contra natura, al género masculino. Ahora bien, las derivas del psicoanálisis son diversas y sería injusto reducir su aportación teórica a un enunciado simplista. Lo cierto es que, en tanto que disciplina centrada en la sexualidad como factor determinante de las identidades y comportamientos sociales, el psicoanálisis ha sido reivindicado desde la izquierda y desde el feminismo, por ejemplo desde el

feminismo cultural más arriba apuntado. Postulamos que la recuperación de la teoría psicoanalítica para el feminismo debería partir del supuesto de que se trata de una teoría que describe cómo se configura la identidad femenina en un sistema patriarcal. Es decir, creemos que el psicoanálisis es una potente herramienta para describir cómo se constituyen de hecho las identidades en relación con el sexo y un determinado contexto social, sin derivar de ello ninguna proposición *esencializadora*.

Pues bien, el pensamiento de la diferencia parte de la ontologización de la sexualidad, reafirmando la antigua línea de continuidad entre morfología y pensamiento. Por expresarlo con sus propias palabras: “la cultura feminista no separa la historia o la política de la fisiología” (Librería de Mujeres de Milán, 1996). Retomaremos esta cuestión más abajo con ocasión del análisis pormenorizado del pensamiento de Luce Irigaray.

#### **4. El pensamiento de la diferencia de Luce Irigaray.**

##### **4.1. Obras y tesis principales**

Podríamos resumir el pensamiento de Luce Irigaray en cuatro tesis fundamentales (Posada, 2000): (1) La naturaleza humana es dos; (2) el dualismo sexual es una cuestión ontológica, no una construcción socio-cultural; (3) dos, por tanto, deben ser la cultura y el orden simbólico y (4) sólo desde la restitución de la deferencia sexual tendremos una sociedad completa. Como ya hemos señalado más arriba, se ontologiza la sexualidad convirtiendo la diferencia en algo inscrito en la naturaleza. Hay un *parler femme*, un discurso esencialmente femenino que rescatar que nada tiene que ver con las aspiraciones típicamente masculinas: notoriedad pública, poder, participación política, etc. Estas tesis fundamentales descansan sobre algunos supuestos que la autora ha desarrollado a lo largo de su obra. Veamos, una por una, las ideas fuerza del pensamiento inicial de Irigaray.

##### **4.1.1. Dualismo ontológico: de postulado práctico a programa político.**

La realidad está constituida por una dualidad sexual insalvable. Así, hablar de “género humano” es en realidad un reduccionismo, puesto que trata de ocultar bajo un falso universalismo la originaria diferencia entre los sexos. Todo lo que se ha presentado históricamente como genérico es, en realidad, masculino. En ese dualismo ontológico originario lo femenino aparece como lo otro del logos. Todo logocentrismo es falocentrismo, en realidad, son las dos caras de un único sistema simbólico androcéntrico, construido a imagen y semejanza del hombre: el falocentrismo. De hecho, lo femenino se situaría en el orden presimbólico; es anterior al logos y por ello inaprehensible para el logos. Antes de ser arrojadas y arrojados al orden del logos lo que hay es la relación con la madre en un nivel pre-edípico, prediscursivo. Puede señalarse aquí una de las críticas fundamentales planteadas al feminismo de la diferencia: ¿Cómo se fundamenta el carácter

masculino del logos? ¿En qué se basan para afirmar que logocentrismo y falocentrismo son la misma cosa? Para estas autoras esta afirmación es un punto de partida que parece no necesitar fundamentación.

Así, el proyecto político-filosófico de la Ilustración de poner la razón en el centro se desvelaría como un proyecto totalitario, que pretende neutralizar la diferencia sexual en aras de un falso universalismo que esconde la “masculinización” de la sociedad. De este análisis se sigue su propuesta práctica: construir una cultura fundada en la diferencia sexual, donde el sexo del individuo sea siempre un dato relevante. La pretensión de reconocer derechos independiente de cuál sea el sexo del individuo es un intento de destruir a las mujeres neutralizando la diferencia sexual. Hay, por tanto, que reconstruir la cultura a la escala de una nueva identidad femenina “orgullosa de su naturaleza”, por así decirlo. Así, la reivindicación de una mitología femenina, la problematización del lenguaje masculino, la reivindicación del orden simbólico materno, la “feminización” de los conceptos de edad o belleza, la creación de una cultura del mutuo reconocimiento femenino y la promulgación de derechos sexuales aparecen como algunas de las apuestas fundamentales tal y como veremos más abajo.

#### **4.1.2. Morfologización del pensamiento**

Más arriba afirmábamos que lo femenino es considerado como lo otro del logos. Pues bien ¿Por qué es lo femenino lo no logocéntrico? ¿Qué es lo que mantiene a las mujeres al margen del logoandrocentrismo? Irigaray responde: la diferencia material del cuerpo sexuado. Una de las tesis fundamentales de Irigaray y, en general, de las pensadoras de la diferencia, es la correlación entre fisiología y pensamiento. El lugar de la identidad femenina es, para Irigaray, el cuerpo; la sexualidad determina la identidad y, con ella, un modo diferente de hablar y pensar. Hay, para esta autora, un *parler femme* que expresa el deseo femenino, profundamente marcado por los labios genitales.

En realidad, la tesis del vínculo entre sexo y pensamiento es uno de los pilares del psicoanálisis. Ya en 1924 Freud afirmaba: “la distinción morfológica debe expresarse en diferencias de desarrollo psíquico. La anatomía es el destino, por parafrasear a Napoleón” (citado en Cirillo, 2002: 51). Freud, como Lacan, parten del supuesto de que el sexo determina el pensamiento, y Luce Irigaray, por mucho que tenga “fama de hereje” (Cirillo, 2002: 134) se mantiene siempre dentro de los límites que le marca el maestro. Así, la operación de Irigaray tiene en realidad poco de novedoso. Irigaray da por buena, con ciertas afirmaciones, la tesis de la mujer como ser castrado que envidia el pene. Así, cuando habla del feminismo “emancipacionista” lo presenta como una expresión de esa carencia. El feminismo que reivindica la igualdad sería, en realidad, fruto de una

identidad castrada que, en lugar de aceptar su naturaleza siente envidia del pene que ésta no le ha dado. Para Freud la diferencia sexual reside en el sentimiento de inferioridad que la niña experimenta al descubrir su carencia fisiológica. La operación de Irigaray consiste en defender que ese sentimiento de inferioridad es lo que debe ser combatido mediante la renuncia a lo que naturalmente no corresponde a las mujeres. Lo que, en principio, parece de sentido común (la reafirmación del cuerpo femenino en su especificidad) se convierte en algo inquietante cuando se da por buena la continuidad entre sexo y desarrollo psíquico sin atender a una diferencia fundamental señalada por Cirillo: la que existe entre existencia femenina y naturaleza femenina. Es evidente que las mujeres tienen, en general, diferentes condiciones de vida y experiencias vitales, en gran parte condicionadas por la vivencia de la opresión. El trabajo de Irigaray sería útil para el feminismo si se presentase “como análisis de la existencia femenina y no como verdad profunda de la naturaleza de las mujeres” (Cirillo, Lidia 2002, p.74). Ya hemos señalado el peligro de reivindicar “lo femenino” construido por el patriarcado. Precisamente la batalla del feminismo ha consistido en liberar a la mujer de su destino biológico, en “arrancar a la mujer de una identidad obligada, vinculada a su sexo-género y en proponer otras posibilidades y formas desconocidas de ser mujer” (Cirillo, Lidia 2002, p.57). Para Irigaray, al contrario, la biología supone un aspecto fundamental descuidado por el feminismo:

“Las dificultades de las mujeres para lograr que se reconozcan sus derechos sociales y políticos se basan en esta relación entre biología y cultura, sobre la que nunca se ha pensado lo suficiente. Rechazar hoy en día toda explicación de tipo biológico – porque la biología, paradójicamente, haya servido para explotar a las mujeres – es negar la clave interpretativa de la explotación misma” (Irigaray, 1992: 44).

#### **4.2. *Yo, tú, nosotras* como obra paradigmática del rechazo a la igualdad.**

Luce Irigaray publica *Yo, tú, nosotras* (Irigaray, 1992) en 1990. Es en esta obra donde la autora recoge los textos orientados a desmarcarse del feminismo de la igualdad. Afianzado ya el pensamiento de la diferencia, escribe un texto propositivo que pretende ser el programa político de esta corriente. La diferencia sexual actúa aquí como principio y como punto de llegada; la dualidad sexual es el principio ontológico que determina la realidad y su restitución es la labor principal del feminismo, que en última instancia no tiene más que reivindicar el orden ya existente liberándolo de sus connotaciones negativas. En esta obra Irigaray rechaza el paradigma “emancipacionista”, como ya hemos indicado, por considerar que con él las mujeres renunciar a su propia identidad. Las mujeres han de revalorizar su diferencia, o dicho de otro modo, han de reclamar la igualdad consigo mismas; han de reclamar “lo igual a sí mismo de las mujeres” (Posada, 2005: 279) con el fin de

“permitir a las mujeres – y también a las parejas – el acceso a una nueva identidad” (Irigaray, 1992: 9). La tarea, por tanto, pasa por construir una nueva identidad femenina que ponga en valor lo que el patriarcado ha considerado poco importante. En efecto, al definir a *la mujer* (en singular, como prototipo esencial) se hace en función del “conjunto de características seleccionadas entre las que le han sido atribuidas tradicionalmente por el hombre; la mujer es su cuerpo, su función maternal y su mayor cercanía a la naturaleza” (Cirillo, 2002: 55). Desde de nuestro punto de vista, de este modo se valida la heterodesignación patriarcal y nada nos asegura que el diferencialismo no esté, de forma perversa, convalidando teóricamente los fundamentos que pretenden dar base al régimen patriarcal. Es más, *la diferencia*, tal y como explica Cirillo, no es en absoluto un concepto ajeno al patriarcado. Más bien al contrario, la lógica patriarcal se ha aplicado siempre en señalar las alteridades constituyentes de “lo femenino”. A lo largo de la historia se ha insistido en lo diferentes de las mujeres por motivos varios; por *carencia* de algo (pene, alma, pensamiento), por *negación* (no racional, no sujeta al pensamiento lógico, no bondadosa, no fiel) o por *valorización* de sus virtudes específicas (maternal, abnegada, pacífica, bondadosa). En efecto: “la constante es la diferencia, que en el caso de la ideología patriarcal es más importante que su cualidad” (Cirillo, 2002: 80). El supuesto que subyace a la propuesta de Irigaray es el de la complementariedad recíproca; basta con recuperar las genealogías correspondientes a cada sexo reconociendo el valor de cada una en sus especificidad.

La cuestión, para Irigaray, es cómo recuperar esa identidad femenina. Las propuestas de la autora se mueven siempre en el terreno de lo simbólico y son, en definitiva, la traducción a propuestas concretas de su apuesta por construir un cultura adaptada a la diferencia sexual. Por decirlo con sus propias palabras: “Trabajar en este cambio social y cultural sigue siendo el horizonte de mi obra, poniendo el acento ora sobre un sector de la cultura ora sobre otro, con la finalidad de replantear cómo está constituida” (Irigaray, 1992: 57).

#### **4.2.1. Las mujeres y la mitología.**

Uno de los fundamentos de las sociedades masculinas es el olvido de la genealogía femenina, de las líneas madre-hija que rigieron, supuestamente, la historia pasada. Según Irigaray, las culturas ancestrales habrían reconocido la divinidad del hogar y los saberes femeninos que en él se desarrollaban, saberes que las madres transmitían a las hijas. Las mujeres serían las guardianas de lo divino en el seno del hogar, el fuego con el que la familia se calienta y se alimenta. Para Irigaray, la pérdida de la sacralidad del hogar va asociada a la subordinación de las mujeres y sus valores. En efecto, las mujeres serían la parte de la naturaleza asociada a lo terrenal, al cuerpo, al hogar; cuando la cultura occidental se empeñó en levantar un orden metafísico según el cual lo

verdaderamente importante estaba “más allá” de lo terrenal (ese orden eterno y racional que rige el cosmos) sepultó la mitología femenina. El desapego por lo terrenal habría condenado a los seres humanos a un mundo vaciado de su sentido. Los varones crearon “dioses extraterrestres que parecen habernos convertido en extraños a una tierra considerada desde entonces un lugar de exilio” (Irigaray, 1992: 17).

Irigaray señala, siguiendo a Jacob Bachofen, la importancia de los mitos como forma de explicar el orden social. Para Irigaray lo mitológico es una parte esencial de la historia no falocéntrica en tanto que ha sido lo otro del logos; los mitos y leyendas son, según su tesis, explicaciones no racionales del mundo, la parte más pura de la Historia en tanto que no se han visto sometidos a las reglas lógicas del falogocentrismo.

Pues bien, si nos centramos en el contenido de los relatos mitológicos encontramos que el fuego es un elemento central, representación del medio de vida que proporcionaba al hombre calor y alimento, es decir, la posibilidad de cambiar su constante nomadismo por un orden sedentario en que el hogar se sitúa en el centro. No en vano, cuenta la mitología griega de Zeus escondió el fuego de los hombres, hasta que Prometeo lo robó para entregarlo a los mortales. Curiosamente, el castigo impuesto por Zeus fue Pandora, la que sembró todos los males del mundo. Así, en la mitología clásica la maldad de las mujeres ha sido la contrapartida necesaria asociada al nacimiento de la cultura (el fuego). La enseñanza del mito es clara: para ganarse los varones la tranquilidad prometida por el fuego las mujeres han de estar sometidas para evitar que desplieguen todos sus males. El lugar de ese sometimiento es el hogar, donde la mujer ha de permanecer confinada. Pues bien, una vez más, la interpretación de Irigaray hace “de la necesidad virtud”: la confinación de las mujeres al hogar se constituye en la teoría irigariana como la garantía de pureza, como el privilegio de haberse mantenido al margen del falogocentrismo. En realidad, Irigaray repite constantemente la misma operación teórica: lo que desde el feminismo de la igualdad se ha interpretado como subordinación interesada es para ella algo que debe ser puesto en valor. Las mujeres no han sido prisioneras del hogar, sino guardianas del mismo. Por ello, no deben salir de él, sino exigir que se valore su función. Se trata, en realidad, de una operación que conoce bien el patriarcado; ensalzar ciertas cualidades femeninas como forma de disciplinamiento, como cualidades propias de esas “otras” que son las mujeres y que definen en qué consiste ser mujer.

Para Irigaray, la construcción de una cultura de la diferencia sexual pasa por recuperar el *bagaje* espiritual propio de las mujeres: el respeto a la tierra, el apego a lo material, el cuidado, la maternidad, etc. Sin duda podría fundamentarse esta necesidad en el hecho de que un sistema productivo que obvia la sostenibilidad de la vida y pone en el centro la lógica del máximo beneficio (con el lema de “después de mí, el diluvio”) es autodestructivo, irracional, insalubre y simplemente



insostenible. Pero no son estos los argumentos de Irigaray; para ella se trata de que las mujeres puedan, en el seno de la familia heterosexual, recuperar su identidad esencial.

#### 4.2.2. La importancia del lenguaje.

Según Irigaray, la cultura occidental ha cometido el error de vincular el sexo al ámbito estrictamente privado, sin reconocer sus implicaciones en la construcción de la civilización. La sexualidad, sin embargo, lejos de ser una cuestión privada está cargada de normas culturales o sociales y, a la inversa, todas las construcciones simbólicas de la cultura están cargadas de esa supuesta “neutralidad sexual” que es, en realidad, una “masculinización” del orden simbólico. El lenguaje es una de las manifestaciones fundamentales del androcentrismo presente en la cultura occidental. Para nuestra autora todo discurso es sexuado en dos sentidos:

- (1) En todo hablar el sexo del hablante actúa como factor determinante, es decir, varones y mujeres hacen distintos usos de la lengua. El *parler femme* que señalábamos más arriba se encontraría constreñido por unas reglas masculinas que le son ajenas. Así, “las mujeres sexualizan sus discursos; ellas suelen dar a las cosas, a los espacios, sus cualidades concretas, por tanto, se dirigen a interlocutores sexuados. Los hombres no lo hacen nunca, por el contrario, permanecen entre el *ellos* y el *yo-él (ellos)*, lo que corresponde a una elección sexual no consciente” (Irigaray, 1992: 30). Se trata, en realidad, de la consecuencia lógica del supuesto antes expuesto según el cual existiría un vínculo directo entre sexo y pensamiento.
- (2) La lengua está cargada en sí misma de connotaciones sexuales, siendo el caso más obvio el hecho de que el neutro sea, en casi todas las lenguas, igual al masculino. Lengua y sociedad serían dos realidades masculinas entrelazadas: los usos sociales (incluidos los roles sexuales) determinan la lengua y viceversa. Por ejemplo, el hecho de que al dirigirse a un grupo mixto de personas se emplee el masculino plural (vosotros) puede interpretarse en los dos sentidos: (a) es un indicio de la masculinización de la sociedad en que lo masculino se equipara a lo neutro por considerar que es lo “estándar” mientras lo femenino es “lo otro” y (b) contribuye a configurar cierto tipo de identidades sexuales en que los varones son el centro y las mujeres se aprehenden a sí mismas como lo invisible, lo marginal.

Pues bien, la propuesta de Irigaray pasa por alterar las reglas lingüísticas a la par que se produce un cambio en la subjetividad de las mujeres, que gracias a esos cambios en la lengua podrían enunciar su discurso sexuado sintiéndose a sí mismas como sujetos. Por ejemplo, el plural femenino podría utilizarse aunque no sea referido a un grupo exclusivamente compuesto por mujeres, de forma que las mujeres recuperasen, de algún modo, el sentido de la colectividad femenina, del

“nosotras”. Transformar la lengua es, para Irigaray, transformar las relaciones interpersonales en tanto que el habla constituye la principal forma de intercambio entre personas. Cómo concretar las transformaciones lingüísticas necesarias es algo que la autora aplaza a futuras investigaciones.

#### **4.2.3. Reivindicar el orden materno.**

Para Irigaray el error del igualitarismo ha consistido en neutralizar el sexo, poniendo así en peligro la supervivencia de la especie. Más arriba hacíamos mención del pasaje en que Irigaray dice que una nueva cultura de la identidad sexual sería positiva no sólo para las mujeres, sino también para las parejas. En efecto, para la autora el destino natural de todo ser humano es la pareja heterosexual, e inscrito en ese marco se halla el rol materno de la mujer como contribución necesaria al orden social: “la mujer debe ser madre y el hombre padre dentro de la familia, pero carecemos de valores positivos y éticos que permitan a los dos sexos de una misma generación formar una pareja humana creado y no meramente procreadora” (Irigaray, 1992: 10). La pervivencia de la especie es el fin de la vida humana y reivindicar la igualdad sexual implica, para la autora, “el genocidio más radical de cuantas formas de destrucción ha conocido la Historia” (Irigaray, 1992: 10).

La relación que se establece durante la gestación entre madre y feto sería representación de un paradigma cultural distinto al típicamente masculino, dominado por la competición con el otro. “El cuerpo femenino presenta la peculiaridad de tolerar el crecimiento del otro dentro de sí (...) [la cultura] no ha sido capaz de interpretar el modelo de tolerancia que manifiesta tal relación de un ser distinto dentro de y con una misma” (Irigaray, 1992: 43).

El cuerpo materno sería un terreno de igualdad de oportunidades para hijos e hijas, un espacio donde cada sexo puede desarrollarse con libertad y en armonía con esa generosa receptora que es la madre. Sin embargo, una vez arrojados al mundo, las cosas son bien distintas para los hijos y para las hijas; mientras los primeros reniegan de la madre que les ha dado la vida, las segundas no son reconocidas como hija del padre con el mismo rango que los hijos varones. Fomentar las relaciones entre madres e hijas sería una forma de contribuir a la nueva identidad de las mujeres en tanto que contribuiría a reafirmar la madre-sujeto y la hija-sujeto, en definitiva, en tanto que ayudaría a que las mujeres se reconociesen como sujetos en sus roles de madres y de hijas. Esta revalorización de la relación materno-filial conllevaría un mayor respeto a la naturaleza, al cuidado, a los alimentos, etc. Para llevarla a cabo “es conveniente colocar hermosas imágenes (no publicitarias) de la pareja madre-hija en todas las casas y lugares públicos” (Irigaray, 1992: 45) para así resignificar positivamente este vínculo desde el terreno de lo simbólico.

Las madres, en tanto que educadoras de los hijos y las hijas en sus primeros años, jugarían

un papel fundamental en la creación de la nueva cultura de la diferencia sexual: “sería útil que las madres enseñaran muy pronto a las hijas el respeto a la diferencia no jerárquica de los sexos: *él es él; ella es ella. Él y ella* no se reducen a ser funciones complementarias, sino que se corresponden a identidades distintas (...). No pueden ser identificados sólo por sus acciones y sus roles” (Irigaray, 1992: 46). En efecto, la diferencia sexual no se basaría en unos roles socialmente adquiridos sino en un dualismo que, como ya se ha señalado, parece tener una orientación más bien ontológica. Las madres tienen la misión de ayudar a sus hijas a construir su identidad femenina. Las hijas, por su parte, pueden también enseñar a sus madres en tanto que son más conscientes de las necesidades de liberación por haber crecido en una época más madura. Se trata, en el fondo, de crear una especie de hermandad entre mujeres donde unas a otras se ayudan a construir su identidad en tanto que mujeres.

#### **4.2.4. Por un derecho sexuado: vírgenes y madres.**

Para Irigaray, la construcción de una cultura de la diferencia sexual pasa, como ya hemos indicado, por hacer del sexo un dato relevante en todo contexto. El campo jurídico no queda exento de este principio: no hay algo así como derechos universales, sino sólo derechos adecuados a cada sexo. De hecho, la liberación femenina será imposible “sin antes establecer una jurisdicción equitativa para los dos sexos” (Irigaray, 1992: 80), que reconozca las necesidades particulares de cada sexo (no de cada individuo). Toda pretensión universalista es totalitaria en tanto que encierra intereses particulares, por eso “el primer universal que se debería hacer realidad es una legislación válida para los dos sexos como elemento básico de la cultura humana” (Irigaray, 1992: 81), una legislación respetuosa con la diferencia sexual que hace posible la vida. Y es que, para nuestra autora, una carencia fundamental del Derecho es la débil protección de la vida; la vida debería situarse en el centro del ordenamiento jurídico. La cultura masculina y su orden jurídico se asocian a un sistema destructivo, ligado a la guerra, la contaminación, la agresión, etc. y las mujeres no tienen por qué reclamar su ingreso en “una cultura que no es la suya” (Irigaray, 1992: 83).

Un claro ejemplo de esta adaptación a un medio extraño para las mujeres es su entrada en el mercado laboral. Al tratarse de un entorno diseñado por y para hombres las mujeres que se incorporan a él se ven obligadas a adaptarse a una reglas que no son las adecuadas para ellas; según Irigaray “no existe todavía un tipo de trabajo que permita a una mujer ganarse la vida como cualquier ciudadano sin alienar su identidad en unos objetivos y unas condiciones de trabajo hechos a la medida del hombre” (Irigaray, 1992: 83). La propuesta política de la autora consiste en reconocer que cada sexo tiene *derechos y obligaciones* distintos; detectando las diferencias y legislando en razón de las mismas se lograría que el *status social* no dependiese de cuestiones tan “masculinas” como la independencia económica o la visibilidad social. Estar en casa o cuidar a los

hijos (en definitiva, dedicarse a la reproducción y el cuidado de la vida) serían labores tan valiosas como las de los hombres. Una cultura femenina sería más respetuosa de la vida, menos agresiva con la naturaleza y sus ciclos, enemiga de la guerra, solidaria, etc.

Ahora bien ¿En qué se concretarían esas leyes definidas a partir de la diferencia sexual? Se trataría de leyes que garantizaran las condiciones para construir esa nueva identidad femenina. Para ellos, habría que legislar en torno a dos terrenos fundamentales: lo simbólico y la sexualidad. En el terreno de lo simbólico se trataría de recuperar la dignidad femenina mediante diversas intervenciones tales como acabar “con la utilización comercial de sus cuerpos y de sus imágenes”; poner en todos los lugares públicos “representaciones valoradoras de las mujeres” (Irigaray, 1992: 84); adaptar la televisión a las necesidades femeninas o reformular el sistema lingüístico. En cuanto a la identidad, habría que reconocer jurídicamente la *virginidad* y la *maternidad*.

El reconocimiento jurídico de la virginidad, que Irigaray equipara a “integridad física y moral” (Irigaray, 1992: 84) daría a las jóvenes la oportunidad de construir su identidad en estricta relación con ellas mismas, y no como objeto deseable para los varones. Mediante este reconocimiento jurídico la virginidad femenina pasará a ser un valor social de forma que “será la sociedad entera que la que se sienta lesionada en cada caso de violación o de cualquier forma de violencia inflingida a las mujeres”(Irigaray, 1992: 85). Cabe destacar que no se trata de que la ley proteja el derecho a disponer libremente de la sexualidad propia del modo que cada cual considere más oportuno; al contrario, se ensalza la virginidad como la vía adecuada para recuperar el respeto social. Es la mujer la que debe renunciar a sus pulsiones sexuales. Aunque no se diga explícitamente, es la forma de recuperar el *respeto de los hombres*, que al no tener a las mujeres disponibles dejarán de percibir las como objetos destinados a su satisfacción sexual. Es a través de la renuncia de las mujeres a la “promiscuidad” como se construye un orden sexual respetuoso con los deseos femeninos. En cuanto a la maternidad, se trataría de un “componente (no prioritario) de la identidad femenina” (Irigaray, 1992: 86). El cuerpo femenino “debe ser identificado civilmente como virgen y potencialmente madre” (Irigaray, 1992: 86), de forma que sea la mujer la que decida si quedarse o no embarazada y cuántas veces hacerlo. Ahora bien, si jurídicamente se trata de salvaguardar el derecho a ser madre o no serlo, más arriba hemos visto cómo Irigaray sí señala cierta obligación social con la continuidad de la especie. Virginidad y maternidad serían un medio para conquistar la espiritualidad, un estado moral superior propiamente femenino.

La apuesta de Irigaray consiste, en definitiva, en acabar con el principio de universalidad de las leyes. En efecto, las leyes jurídicas son universales en tanto que obligan por igual a todo individuo independientemente de sus características particulares. Es contra ese principio contra el que se rebela la autora por considerarlo intrínsecamente totalitario. Hay sin duda algo lógico en señalar que

no basta con proclamar la universalidad de una ley en abstracto para que esta introduzca justicia en el mundo, por así decirlo. Ahora bien, discrepamos con lo que Irigaray presenta como solución ya que la propuesta de unos derechos y obligaciones sexuados atenta contra la idea misma de derecho. Las leyes deben ser, por definición, iguales para *cualquiera*, independientemente de su sexo, raza, clase, etc. Esto significa que una ley no puede ser en ningún caso fuente de privilegios ni cristalización de realidades tales como los roles de género. Partiendo de la radical diferencia entre el orden de los hechos y el orden del derecho, entre el ser y el deber ser, el derecho legisla para intervenir sobre una realidad que, a menudo, debe corregir.

Por retomar el hilo lanzado por la autora, la *dignidad* es un derecho de todo ser humano y la labor del ordenamiento jurídico consistirá en garantizar que cualquiera tiene acceso a una vida digna, corrigiendo allí donde sea necesario los obstáculos que la realidad imponga a tal fin. Si, por ejemplo, una mujer decide tener una vida sexual activa con parejas diferentes cada día la labor del Derecho consistirá en garantizar que no es discriminada por tal elección personal (que no se le priva de ninguno de sus derechos inalienables por tal decisión). En ningún caso será labor del derecho prescribir cómo ha de ser su vida para merecer respeto. Aunque retomaremos esta cuestión más adelante dejamos ya apuntado lo siguiente: para que el derecho sea tal lo primero que debe imponer es la ausencia radical de contenidos materiales obligatorios para todo el mundo, u obligatorios para todos los individuos de un sexo. El derecho debe garantizar que ningún particular puede imponer su forma de pensar o vivir. Es por eso que la pretensión de Irigaray de imponer cierta moralidad femenina es incompatible con la idea misma de derecho. Sin duda el ordenamiento jurídico habrá de atender al mundo sobre el que legisla, y compensar jurídicamente las condiciones materiales diferentes que impiden que una ley tenga, de facto, efectos iguales para todos los individuos a los que afecta. Pero la teoría de Irigaray es equiparable, a pesar de que se presente como lo contrario, a un iusnaturalismo metafísico que funda los derechos en las supuestas esencias sexuales. En realidad es realidad resulta más impositivo tener “derechos en tanto mujer” que tener derechos en tanto individuo, y por tanto universales ¿Con que derecho supone Irigaray que la virginidad y la maternidad son principios deseables para todas las mujeres? ¿Se funda la dignidad femenina en una condición tan efímera e irrecuperable como es la de no haber mantenido relaciones sexuales? ¿Por qué queda automáticamente excluido todo deseo homosexual?

Cuando se cuenta la historia de la humanidad suele señalarse la revolución neolítica como el ingreso definitivo del hombre en el curso de la historia; por fin logró liberarse de la sumisión a la naturaleza y sus mandatos. Esa transformación radical de la humanidad consistió, precisamente, en ser capaces de adaptar el medio a las necesidades del hombre en lugar de adaptar la vida a los mandatos naturales. Para las mujeres, la revolución neolítica está, en parte, aún pendiente; mientras

no tengan el control absoluto sobre su capacidad reproductiva y puedan, por tanto, liberarse de los mandatos naturales para ponerlos al servicio de sus decisiones racionales. Lo que para algunos feminismos se presenta como el terrible imperialismo del logos sobre la naturaleza no es más que la condición material necesaria más elemental de la libertad.

## **5. El feminismo de la diferencia en Italia.**

### **5.1. Orígenes y desarrollo.**

En los años setenta el feminismo de la diferencia surgió en Francia cobra fuerza también en Italia. Podemos situar el punto de partida del diferencialismo italiano el 1 de diciembre de 1966 con la publicación del Manifiesto programático del grupo DEMAU (*Demistificazione autoritarismo patriarcale*), inicialmente grupo mixto, con Luisa Muraro como una de sus fundadoras. Es en este grupo donde traba relación con Lia Cigarini, junto con quien funda la Librería de Mujeres de Milán en 1975. Precisamente de esta librería es de donde nace el texto fundamental del pensamiento diferencialista italiano: *No creas tener derechos* (Librería de Mujeres de Milán, 1991). Este libro “se propone ya desde su inicio como memoria y divulgación del feminismo italiano”, así, viene a convertirse en “el texto esencial o manifiesto” (Posada, 2005a: 275) de esta corriente.

En 1970 Carla Lonzi publica *Escupamos sobre Hegel*. En el mismo momento aparece un texto de autoría colectiva titulado *Manifiesto de Rivolta femmine*. En estos escritos la *igualdad* es un mero concepto abstracto que no se hace cargo de las necesidades concretas de las mujeres de carne y hueso. Así, frente a ese vacío principio jurídico el feminismo de la diferencia italiano apuesta por el principio existencial de la *diferencia*. Para ahondar en una política basada en la existencia a principio de los setenta la estrategia adoptada por las feministas del entorno de la Librería de Milán es la de la autoconciencia; la búsqueda de la propia identidad a través de sus iguales. Los grupos de mujeres pretendían mostrar la carga política de las vivencias femeninas, evidenciando que aquello que muchas mujeres vivían como problemas aislados y personales eran en realidad hechos sociales y políticos. Es a raíz de esta práctica política como nacen publicaciones tales como *Donne è bello* (1972) y *Sottosopra* (1973). Así, durante los primeros años de los setenta proliferan los grupos de mujeres (grupo Vía Cherubini, colectivo Santa Croce, el grupo de Turín, Viale Col di Lana) y la producción teórica en este sentido. El diferencialismo italiano, si bien bebe del francés, tiene la particularidad de contar con una producción teórica más actual y más preocupada por la divulgación. La Librería de Milán ha supuesto referente para muchas feministas contemporáneas adscritas al pensamiento de la diferencia.

En 1976 un debate político sacude el feminismo italiano: se trata de la legislación en torno al aborto. Mientras los colectivos feministas “tradicionales” se lanzan a la calle para defender la

legalización del aborto, las feministas de la diferencia piden que sea despenalizado, pero no legalizado, por entender que la legalización pasa por dar poder de decisión a unas instituciones masculinas (que generan leyes necesariamente masculinas) sobre el cuerpo de las mujeres. Se afianza entonces el distanciamiento de las diferencialistas con respecto a un sistema institucional que consideran ajeno y falsamente neutro. En efecto, se trataría de construcciones sociales diseñadas por y para los varones y, por eso, de construcciones que invisibilizan la diferencia sexual y con ella la especificidad de las mujeres. El feminismo de la diferencia renuncia a la lucha por la inclusión de las demandas femeninas en el orden institucional, por considerar que ese orden es radicalmente incompatible con las necesidades de las mujeres. Esta renuncia está acorde con su diagnóstico de la realidad: si todo se juega en el terreno de lo simbólico, la intervención institucional sobre la realidad tendrá poco sentido. Desde un feminismo ilustrado y republicano tendremos que defender la necesidad de más y mejor intervención institucional para garantizar los derechos simbólicos y materiales de las mujeres. Ahora bien, sin alimentar la ficción igualitaria de corte liberal que hemos delimitado más arriba. Qué capacidad real de introducir justicia en el mundo tienen las instituciones en un orden capitalista es una cuestión que dejamos pendiente.

## 5.2. **Las *affidadas*: hermanas mayores, hermanas menores.**

Tras el rechazo a la vía institucional las feministas de la diferencia apuestan por la creación de nuevas relaciones sociales entre mujeres: es lo que llaman el *affidamento*, la creación de relaciones solidarias, de apoyo mutuo entre mujeres, que asumen a su vez cierta jerarquía interna con respecto a las “maestras”. Con el *affidamento* “se pretende una práctica distinta y específicamente femenina, que se asocia con un modo de confiarse o *affidarse* entre mujeres destinado a establecer relaciones preferenciales entre ellas” (Posada, 2005a: 304). El *affidamento* junto con el *orden simbólico de la madre*, sobre el que volveremos después con ocasión del análisis de la obra de Luisa Muraro, son las piezas clave del entramado teórico del feminismo italiano.

El concepto de *affidamento* no es fácil de traducir; como ya se ha señalado antes, hace referencia a una nueva forma de relación social para las mujeres. En ella, la autoridad femenina es un factor importante, en tanto que se reconoce cierta reverencia hacia las “maestras”. Las *affidadas* establecen alianzas donde “ser vieja se entiende como el conocimiento que se adquiere con la experiencia de la exclusión y ser joven, como la posesión de las aspiraciones intactas, donde una y otra entran en comunicación para potenciarse en su enfrentamiento con el mundo” (Librería de Mujeres de Milán, 1991). En cierto modo, se propone una revisión del viejo concepto ilustrado de fraternidad pero, esta vez, restringiéndolo explícitamente a un sólo sexo y manteniendo las diferencias entre las hermanas menores y las mayores, por así decirlo. Frente a la lógica patriarcal

que margina a las mujeres viejas, las diferencialistas italianas reclaman la vejez de la mujeres como veteranía de la que emana la capacidad de “guiar” a sus hermanas menores.

A menudo se ha interpretado que el orden social nacido de la Revolución Francesa se basó en un contrato sexual entre varones fraternos cuyo objetivo y condición de posibilidad era el dominio sobre las mujeres. Así, se habla de la “fraternidad entendida como fratría de los varones” (Amorós, 2007: 90) o, como ha sostenido Carol Pateman, se considera que la fraternidad es una divisa machista. Supuestamente, la fraternidad entre hombres sería una estrategia de defensa frente al colectivo de las mujeres. Discrepamos con estos planteamientos, y consideramos que la fraternidad es una divisa que, por principio, apela especialmente a las clases domésticas y subalternas, y por ello a las mujeres. Sostenemos, con Domènech (Domènech, 2004) que, al menos en la tradición europea, hermanarse es sinónimo de emanciparse, en tanto que de la experiencia común de vivir bajo o emanciparse de la tutela del patriarca nace la posibilidad de reconocerse en otros “hermanos” o “hermanas”. En la idea de emancipación sostenida por la Ilustración “estaba la pretensión de que el conjunto de las «clases domésticas» accedieran a la mayoría de edad” (Domènech, 2004: 15). En realidad, durante la Revolución Francesa la consigna de fraternidad formó parte del ideario de las mujeres revolucionarias:

“Fue precisamente una mujer, Aspasia, la gran dirigente del partido de los pobres en la democracia plebeya ática, la que por primera vez usó esta metáfora. Y las plebeyas de extrema izquierda democrática agrupadas en los clubes jacobinos de mujeres republicanas – como la actriz Claire Lacombe – siguieron esa tradición de la democracia antigua, y no pusieron menos ardor en la defensa de la fraternidad de la abolición de toda *loi de famille* que los mismísimos Marat y Robespierre” (Domènech, Antoni 2004, p.16).

Lo que defendemos es que la fraternidad<sup>7</sup> debe ser entendida en sentido amplio y que, como consigna solidaria, apela también a las mujeres. En efecto, la famosa *fraternité* jacobina expresaba la necesidad de incorporar a la sociedad civil al conjunto de las clases domésticas y subalternas que habían estado sometidas a la *ley de familia* subcivil, ley que las excluía del ámbito civil y del control político del mismo. Sin duda, se trata de una divisa fracasada, utilizada de forma interesada por los varones en determinados contextos. Sin embargo, no creemos que deba ser descartada por ello. La fraternidad llamaba inevitablemente hacia la igualdad entre los sexos como apelaba a la constitución de una República Cosmopolita; Robespierre y el ala plebeya de los jacobinos franceses extendieron la consigna fraternal a todas las clases cuya existencia se regía por la subcivil *ley de*

---

7 Desde el feminismo se ha propuesto el término “sororidad” como alternativa femenina al término “fraternidad”. Se trata de un concepto interesante pero sigue sin enfrentar la cuestión de las alianzas intergenéricas basadas en cuestiones tales como la clase, la raza, la orientación sexual, etc. De nuevo se plantea la disyuntiva entre reapropiar un término creado por los varones para las mujeres o inventar uno nuevo.



*familia*, incluyendo incluso a los esclavos de las colonias francesas y, al final de sus días, también a las mujeres<sup>8</sup>. Es más, incluso aunque diésemos por buena la idea de que la fraternidad es un consigna masculina en tanto que ha sido utilizada por los varones como legitimadora de su dominación defendemos la necesidad de reapropiar para el feminismo esta y otras consignas. Es normal que quienes se han visto privadas de ciertas palabras o lenguajes “se los arrebató a quien los detenta, de la misma forma que se arrebatan las tierras, los bienes y el poder” (Cirillo, 2002: 118).

No podemos negar que la Revolución Francesa abrió un espacio de libertad para las mujeres. Estas participaron muy activamente en la Revolución y confiaron en que el fin de los privilegios que la Ilustración prometía significaría la desaparición, no sólo de los privilegios de los nobles, sino también de los privilegios que los varones tenían a costa de las mujeres. Fue la primera vez en la historia que las mujeres se organizaron para reunirse, discutir y tomar decisiones colectivas,

“pues el mismo giro mental que tan expeditivamente permitió convertir en ciudadanos de pleno derecho – y, por lo tanto, en «hermanos» – a los pobres pertenecientes al mundo subcivil de las clases domésticas, hizo a la vez muy difícil no conceder, ya fuera retóricamente, a las mujeres – la clase doméstica por excelencia, ricas o pobres, en el viejo régimen – atributos de ciudadanía y «hermanadad»” (Domènech, Antoni 2004, p.19).

Si sostenemos que el *affidamento* no puede ser deseable como consigna feminista es porque: (a) frente a la idea de hermanamiento igualitario viene a perpetuar las jerarquías, aunque sea entre mujeres; (b) obvia las diferencias materiales que existen entre mujeres, determinadas por cuestiones tales como la clase o la raza y (c) renuncia a la que consideramos la divisa fundamental de cualquier teoría liberadora: la emancipación respecto a cualquier tutela y la exigencia radical de pensar por uno mismo.

En definitiva consideramos que la consigna a recuperar sigue siendo la de fraternidad, tanto para el feminismo como para cualquier proyecto de transformación social cuyo objetivo sea construir un orden más justo. Y es aquí donde situamos la necesaria articulación entre lo individual y lo colectivo a la que se enfrenta cualquier proyecto democrático, y el feminismo como una de sus expresiones más radicales. El sujeto, en tanto que individuo único en el que radican sus propias decisiones (es, por ello, considerado libre) exige igualarse a todos los demás al menos en un sentido: exige su derecho a desarrollar su proyecto de vida de la forma que considere más oportuna, siempre y cuando su libertad sea compatible con la forma de ley, es decir, siempre y cuando su forma de ser feliz no imposibilite que cualquier otro ejerza su derecho a ser feliz a su manera. Ahora bien, es condición de posibilidad de toda democracia la existencia de una cierta *voluntad general*,

---

<sup>8</sup> No fue hasta 1794, año de su muerte, cuando Robespierre incluyó a las mujeres en un discurso público como ciudadanas.

esto es, el reconocimiento de que una comunidad política descansa sobre algo distinto a la suma de individualidades y que llamamos *bien común* o *interés general*<sup>9</sup>. En efecto, la búsqueda conjunta del bien común presupone la existencia de algo así. Una política feminista tendrá, por tanto, que articular la diversidad de las mujeres con la necesidad de construir una política conjunta de emancipación. Esa conquista sólo es posible en colectivo. En definitiva, tal y como dijo Simone de Beauvoir, “el feminismo es una forma de vivir individualmente y de luchar colectivamente” (citado en Amorós, 2007: 68).

### **5.3. El orden simbólico de la madre de Luisa Muraro: las hijas que no quieren emanciparse.**

La publicación en la revista *Sottosopra* del llamado “Catálogo amarillo” “supuso el origen de la *madre simbólica* para el feminismo italiano de la diferencia” (Posada, 2005a: 305); “aquello que viene antes de una mujer es su madre y no hay otro modo de designarlo” (Librería de Mujeres de Milán, 1991). El catálogo recogió una selección de escritos de autoría femenina. La idea que se defendía era que las mujeres contaban con un imaginario propio, que la subjetividad femenina estaba conformada por deseos, proyectos e ideas similares. Esa subjetividad femenina debía contar con una mediación adecuada a su diferencia, una mediación entre el sentir de las mujeres y el mundo en el que viven. “Tanto el *affidamento*, como la *madre simbólica*, quieren servir de espejo conceptual de ese sentimiento de extranjería, en el que las mujeres viven (y se viven) en la sociedad patriarcal” (Posada, 2005a: 307). En *El orden simbólico de la Madre* (Muraro, 1994) Luisa Muraro desarrolla este concepto central para el diferencialismo italiano. La autora trata de reconstituir un orden simbólico materno-femenino a la vez que delata los contenidos “antimaternos” de la cultura patriarcal. La crítica fundamental al planteamiento de Muraro es el olvido de las condiciones materiales del sistema de dominación patriarcal. Sin duda el análisis de el orden simbólico es una tarea ineludible del feminismo, pero si este trabajo analítico se desliga de sus condiciones materiales pierde la capacidad de incidir en la realidad. Pero veamos con detenimiento cuáles son los planteamientos fundamentales de *El orden simbólico de la madre*.

La obra comienza plantándose la *dificultad de comenzar*: “indagar en la dificultad de poner en marcha y llevar a término una empresa hecha de palabras” (Muraro, 1994: 3). Tras acudir a la filosofía en búsqueda de una respuesta, la autora encuentra que todos los grandes filósofos cuando tratan el problema del comienzo olvidan partir de la realidad dada, tratan de alzar construcciones lógicas o simbólicas despegadas de lo real. En ello ve Muraro un sentimiento anti-materno, una

---

9 Para un estudio detallado de la incompatibilidad de la de la democracia con la sociedad capitalista escindida en clases y, por tanto, en voluntades generales opuestas véase: Fernández Liria, Carlos; Alegre Zahonero, Luis (2010): *El orden del capital*, Madrid. Akal

negación de la realidad material regida por “sucesos casuales e imprevistos” (Muraro, 1994: 8), de la realidad que nos es otorgada por nuestra madre: “la filosofía que podía ponerme al abrigo del dominio caprichoso de lo real, al mismo tiempo me ponía en contra de mi madre, cuya obra yo juzgaba, implícitamente, mal hecha” (Muraro, 1994: 8). Rebelarse contra la realidad dada es, en realidad, una rebelión contra la madre; la historia de la filosofía sería, en realidad, un intento por negar la corporalidad desautorizando así la autoridad y la obra materna. Para Muraro “el dualismo del cielo y la tierra que encontramos en la cosmología antigua y que sitúa lo negativo del lado de la tierra, va contra el justo sentido del ser porque carga lo negativo en la cuenta de la generación, invalidando en consecuencia nuestra relación con la matriz de la vida” (Muraro, 1994: 27). En una especie de círculo vicioso, el orden simbólico patriarcal niega a la madre a la vez que provoca un inconsciente deseo de invalidar a la madre, deseo que realimenta ese mismo orden y sus productos ideológicos, simbólicos, culturales. La madre es percibida como un obstáculo para la “elevación del espíritu”, como un yugo que nos mantiene anclados en lo corporal e imposibilita la independencia simbólica.

Pues bien, el comienzo que busca Muraro lo encuentra, a través de la política de las mujeres, en el que será el primer principio del que deducir el resto de contenidos de su obra: el *saber amar a la madre*. El psicoanálisis teoriza que el fuerte apego inicial que siente la niña por la madre se transforma inevitablemente en aversión cuando la hija es consciente de que debe separarse de la madre. Para Muraro, se trata de una afirmación superficial ya que “en realidad, no se trata de una transformación del amor en odio, sino sólo de la falta del saber amar” (Muraro, 1994: 14). El saber amar a la madre es un punto de partida desde el que reinterpretar la propia existencia, es una primera evidencia que transforma el resto de juicios que lanzamos acerca del mundo; la restitución del vínculo materno pre-edípico (anterior al logos) arroja una luz nueva sobre la realidad. Incluso abre la posibilidad de reconciliarse con la cultura patriarcal. Tradicionalmente el feminismo ha sostenido que “en cierto modo hemos sido invadidas y colonizadas por la cultura masculina y, por tanto, deberemos liberarnos de ella a través de un proceso que inevitablemente será largo, debatido y penoso...;Exactamente como la salida del prisionero de la famosa caverna de Platón!” (Muraro, 1994: 17). Si la salida de la caverna de Platón representa el difícil camino hacia el conocimiento, la propuesta de Muraro está más ligada a las pasiones, a un algo prediscursivo que la propia autora no sabe bien cómo expresar. Dicho con sus palabras:

“el saber amar es un camino distinto del deseo de saber, casi contrario, puesto que este último es encaminar las fuerzas pasionales hacia el objetivo del conocimiento, declarado por otra parte inalcanzable, mientras el saber amar es el poner en círculo las fuerzas pasionales con la actividad de la mente” (Muraro, 1994: 23) .

Pues bien, lo que sostiene Muraro es que lo aprendido puede transformarse en bueno a pesar de su origen patriarcal, y todo gracias a la reinterpretación de la realidad que permite ese saber amar a la madre. Y es que todo lo que la cultura patriarcal nos ha enseñado se vuelve frágil “por la sencilla razón de que justamente el significado antimaterno de gran parte de la filosofía me ha impedido aprenderla bien. En otras palabras, admitiendo que el feminismo más riguroso pueda tener razón en cuanto a la necesidad de desaprender la cultura patriarcal, y yo lo admito, el problema para mí se está revelando muy simple, porque en mi caso se trata de desaprender algo que nunca conseguí aprender” (Muraro, 1994: 18). Al estar basado en un principio erróneo el orden simbólico patriarcal no habría logrado imponerse. Partiendo de ese nuevo principio todo lo aprendido se resignifica e, incluso, se vuelve provechoso.

La madre de la que habla Muraro no es metafórica; “hablo de ella en términos reales y, para que quede claro, renunciaré (...) al lenguaje (...) de la metáfora materna” (Muraro, 1994: 18). Las metáforas maternas han sido, de alguna forma, robadas a las mujeres de una forma perversa: a pesar de que se disfraza de reconocimiento hacia la labor materna “a menudo ese reconocimiento va unido a la nula autoridad social de las mujeres de carne y hueso” (Muraro, 1994: 19). La labor será, entonces, restituir la autoridad de las madres y reconocer su obra absoluta e inapropiable, que consiste no sólo en dar la vida, sino también en “enseñar a hablar y muchas otras cosas que están en el fundamento de la civilización humana” (Muraro, 1994: 19). No obstante, no debe confundirse lo metafórico con lo simbólico: la tarea que se propone Muraro es la de restituir a la madre simbólica, a la madre-potencia; reivindicar ese orden simbólico originario de la infancia. De alguna manera, se trata de volver a “ser niñas” (Muraro, 1994: 36) o, dicho de otra manera, de traducir “la antigua relación con la madre para hacerla revivir como principio de autoridad simbólica” (Muraro, 1994: 36). Una relación en la que se reconoce “la insuperabilidad de lo que mi madre ha hecho por mí y de lo que representó cuando era pequeña y estaba necesitada” (Muraro, 1994: 73).

El orden simbólico materno es el orden de las mujeres y pasa por el reconocimiento de la autoridad de la madre; “advirtió Muraro que sólo por ese reconocimiento es posible la independencia femenina” (Posada, 2005a: 311) respecto del orden masculino. Sólo aceptando esos principios femeninos es posible la liberación femenina. Si el feminismo ha producido una potente y necesaria crítica al patriarcado “esta labor de crítica, aunque vasta y precisa, quedará borrada en el plazo de una o dos generaciones si no encuentra su afirmación” (Muraro, 1994: 21). Y la afirmación se dará gracias a la restitución del orden simbólico materno. Esta restitución pasa por recuperar para las mujeres la relación originaria con la madre “como primera mediadora de la mujer con el mundo (...) y, con ello, de la relación prioritaria a cualquier otra para una mujer. Y la política que el feminismo de la diferencia ha de plantear será, en término de Muraro, la de *dar traducción social a*

*la política materna*” (Posada, 2005a: 312).

Del mismo modo que hemos criticado el concepto de *affidamento* por su renuncia al ideal emancipador, rechazamos la idea del orden materno como refugio al que deben volver las mujeres. Pero la crítica fundamental es la misma que hemos apuntado ya: el deslizamiento al terreno de lo simbólico. Una vez más, Muraro considera que basta con proclamar un nuevo orden simbólico para transformar la vida de las mujeres, sin atender las mujeres concretas y sus condiciones materiales de vida. Sin duda “la constitución de autoridades femeninas no puede ser producto de una autoproclamación, sino efecto histórico del proceso de liberación” (Cirillo, 2002: 128). Que las mujeres conquisten espacios de libertad, de respeto, de autoridad, pasa por neutralizar mediante la intervención política e institucional las fuerzas patriarcales que operan en el mundo. Y esa no puede ser una labor meramente simbólica.

Sin duda la reivindicación del “papel materno” no es del todo gratuita. El actual sistema económico se sostiene en un importante pilar: la división sexual del trabajo, que tradicionalmente hace recaer todas aquellas tareas que tienen que ver con el bienestar y con el cuidado de las personas sobre las mujeres. Este trabajo, llamado “trabajo reproductivo” o de cuidados ha sido considerado irrelevante desde el punto de vista económico, y asumido por las mujeres sin ningún tipo de remuneración. Ninguna teoría económica, salvo la economía feminista, ha tomado en consideración el trabajo de cuidados como fundamento en el que se apoya el sistema productivo. Así, cuando desde el feminismo se critica el *mito de la independencia* lo que se critica es la invisibilización de todas aquellas tareas necesarias para mantener la vida (alimentación, higiene, cura, abrigo, incluso apoyo emocional). Para evitar malentendidos conviene aclarar lo siguiente: entendemos por *independencia civil* la condición de aquel o aquella que no es sometido al poder de otro. Que el sostenimiento de la vida recaiga de hecho y de forma generalizada sobre las mujeres no anula la exigencia política de que ningún ciudadano sea siervo de otro. Se trata, más bien, de la operación contraria: es desde esa exigencia de independencia civil desde donde denunciamos que la responsabilidad social del sostenimiento de la vida recaiga, previa invisibilización, sobre las mujeres.

## **6. Conclusiones: la *égalité jacobina* como reto feminista.**

Como conclusión general, creemos que la deuda del feminismo con el orden político puesto en juego por la Revolución Francesa es mayor de lo que suele pensarse. La denuncia de tutelas y relaciones de dependencia que mantenían a gran parte de la población excluida del orden civil abrió, sin duda, la posibilidad de denunciar el orden patriarcal. La Revolución anunció el fin de los privilegios de los nobles y las mujeres, que participaron muy activamente en la abolición del viejo régimen, confiaron en que también los privilegios de los varones serían abolidos. A pesar de la derrota del proyecto ilustrado, sin duda el feminismo está en deuda con la exigencia jacobina de ampliar la ciudadanía a todas las capas sociales. Así, frente a los múltiples intentos contemporáneos de negación o superación del feminismo emancipacionista, esta investigación entiende que el concepto de igualdad sigue siendo el elemento central para el feminismo entendido como proyecto de transformación social. Ahora bien, la igualdad que defendemos es la *égalité jacobina*, esto es, la igualdad civil que se entiende como necesariamente vinculada a sus condiciones materiales, institucionales y simbólicas.

A partir de la delimitación de los conceptos de igualdad, identidad y diferencia se llega a la conclusión de que la conquista del llamado “espacio de los iguales” sigue siendo el reto feminista fundamental. Tal conquista pasa necesariamente por el respeto a las diferencias individuales, esto es, por el reconocimiento del derecho de cada mujer a desarrollar su proyecto de vida de forma libre. Ahora bien, no se trata de defender un individualismo extremo sino de articular políticamente la defensa radical de la libertad del individuo con la necesaria postulación de una voluntad colectiva desde la que cabe defender que es necesario intervenir políticamente en la realidad para neutralizar las relaciones de dependencia que, en múltiples planos, operan entre los individuos. Uno de los problemas fundamentales que encontramos en los planteamientos del feminismo de la diferencia es, precisamente, el de la renuncia a la política. En efecto, las diferencialistas no sólo rechazaron de pleno toda participación en las instituciones, sino que se negaron a participar en lo que hoy llamaríamos “movimientos sociales”. Un ejemplo lo encontramos en las manifestaciones a favor del aborto en los años 70. La idea de que el orden político es un espacio “masculino” (y su delimitación de los “problemas de las mujeres” como una cuestión meramente simbólica) llevó a estas feministas a la renuncia a intervenir en la realidad. Si sostenemos que la actitud de las teóricas de la diferencia puede tacharse de voluntarismo es porque tratan de “poner el valor” lo que desde el feminismo de la igualdad se ha interpretado como subordinación. Así, para el pensamiento de de la diferencia el feminismo no debe transformar el sistema sexo-género, sino dejar de entenderlo como opresor. Como ya hemos sostenido, nos resulta perversa la validación del orden patriarcal desde el feminismo y la consecuente desactivación de todo potencial de transformación social.

En cuanto a las críticas al igualitarismo, hemos defendido que es necesario diferenciar el proyecto liberal del republicano. Sostenemos, en línea con los planteamiento republicanos, que no basta con regular jurídicamente las relaciones entre sujetos que decretamos “iguales”, sino que es necesario construir políticamente las condiciones materiales, institucionales y simbólicas de tal igualdad. De otro modo se estará alimentado una ficción jurídica igualitaria típica del liberalismo y criticable del feminismo. Hecha esta distinción, cabe defenderse aquí frente a varios argumentos que suelen esgrimirse contra la idea de igualdad.

En primer lugar, frente a quienes ven en toda universalización un acto totalitario que atenta contra la diversidad. Como hemos señalado, sólo a partir de un concepto universal puede denunciarse la exclusión de un determinado grupo de ese concepto y, por tanto, la incoherencia del mismo. Así, partiendo de los propios principios políticos de la Ilustración (libertad, igualdad, fraternidad) podemos denunciar la exclusión de las mujeres como una usurpación de esas consignas por parte de los varones. Defendemos, pues, la necesidad de reapropiar para el feminismo tales conceptos.

En segundo lugar es necesario responder a quienes ven en todo proyecto igualitario un intento de homogeneización de la realidad y eliminación de las libertades individuales. El feminismo, entendido como radicalización del proyecto democrático, ha de atender a la necesidad de presuponer que existe un interés general o bien común que incumbe a todas las mujeres en tanto tales. Que se postule la existencia de cierta voluntad general que va más allá de la suma de las voluntades individuales no atenta contra la libertad de cada cual. Más bien al contrario, la exigencia de compatibilidad entre la libertad de *cada mujer* y la libertad de *todas las mujeres* es la garantía de que, en efecto, cada sujeto puede decidir cómo vivir su vida. Si partimos de la constatación de que la realidad está atravesada por relaciones de dominación (tanto materiales como simbólicas) sólo mediante una *política feminista* podrán realizarse en el mundo las condiciones necesarias para la igualdad entre los sexos. Tal política feminista ha de suponer un sujeto colectivo (eso que hemos llamado *voluntad general*) capaz de intervenir en función de sus intereses.

Lo que intentamos defender en la presente investigación es que el feminismo ha de conjugar la libertad radical del individuo con la necesaria articulación política de los múltiples intereses particulares. Tal articulación pasa, como hemos tratado de explicar, por presuponer una cierta *voluntad común* que va más allá de la mera suma de subjetividades individuales. Tal articulación de lo colectivo tiene como finalidad garantizar las condiciones de la libertad y la igualdad en el mundo para todo y cada uno de los individuos. Así, frente al postulado de Irigaray según el cual toda mujer desea (o ha de desear) convertirse en madre en el seno de una pareja heterosexual, defenderemos la elección individual en torno a la maternidad o la opción sexual. Ahora bien, para que tal cosa sea

posible esa libertad ha de ser accesible para *todas las mujeres* y no sólo para determinados segmentos de la población a costa de la negación de libertades fundamentales a amplias capas de la población. A modo de ejemplo; sólo cuando el aborto sea un derecho universal y la maternidad sea materialmente sostenible para todas las familias (del tipo que sean) ser madre será una opción libre.

Llegamos así a la siguiente cuestión: ¿basta con las conquistas jurídicas y materiales para garantizar la libertad? Dicho de otro modo, ¿basta con el derecho al aborto y las ayudas materiales a la maternidad para asegurar que toda elección de ser madre es libre? Sin duda el feminismo se enfrenta aquí a un asunto espinoso. Si bien las bases materiales y jurídicas son condición necesaria de la libertad, el feminismo (al menos el comprometido con la vía republicana de la Ilustración) habrá de preguntarse si son suficientes. Sin duda el riesgo de alimentar ficciones jurídicas está especialmente presente en la reflexión en torno al patriarcado. Decíamos más arriba que, si bien la cuestión de la propiedad era central para la reflexión republicana, sin duda el feminismo no puede atender únicamente a las dominaciones derivadas del plano material. Rechazamos el feminismo de la diferencia porque su propuesta se mueve en el terreno de lo meramente simbólico. Ahora bien, un feminismo que sólo atiende a lo material resulta reduccionista. En este punto, defendemos la articulación entre lo material y lo simbólico. Así, defendemos que la necesidad de intervenir políticamente en la realidad para neutralizar las relaciones de poder que operan en ella deberá plasmarse tanto en el plano de la redistribución como en el plano del reconocimiento (Fraser, 2006).

Otro de los temas centrales para el feminismo hoy es el de la *identidad femenina*. Hemos defendido que el peligro del feminismo de la diferencia consiste en validar, desde el voluntarismo ético, el concepto de “lo femenino” nacido de la heterodesignación patriarcal. Sin duda, siempre que hablamos de “las mujeres” corremos el riesgo de definir las en función de los estereotipos contruidos por el sistema de dominación patriarcal. Ahora bien, como ya hemos defendido, consideramos que el hecho de reconocerse en la designación “mujeres” no anula la posibilidad de distanciarse de esa construcción social para repensar la propia identidad desde otros parámetros. Es más, la crítica feminista es posible precisamente en tanto que distanciamiento respecto de la propia identidad. En relación con la cuestión del *sujeto del feminismo*, consideramos que la categoría “mujeres” es válida aún hoy en tanto que identidad de las oprimidas, esto es, en tanto identidad que puede servir como palanca para la transformación social. Si rechazamos la operación teórica del feminismo de la diferencia es, precisamente, porque elimina de la identidad femenina todo componente opresivo, transformándola en algo deseable y desactivando la posibilidad de construir una subjetividad común desde la que levantar un proyecto político.

En definitiva, entendemos que la deuda del feminismo contemporáneo como teoría crítica con la Revolución Francesa y con el Feminismo Ilustrado nacido de ella es enorme, en tanto que



abrió un espacio de intervención política para las mujeres. Fue la pretensión universalizadora del proyecto político ilustrado lo que permitió a las teóricas feministas denunciar la hipocresía de quienes pretendieron dejar fuera a buena parte de su destinatario coherente. Esta investigación sostiene que la defensa de la igualdad en los términos explicados sigue siendo el principal reto del feminismo aún en el siglo XXI. Sostenemos, pues, que sólo una igualdad atenta a sus condiciones (materiales, simbólicas e institucionales) de posibilidad hará del feminismo un movimiento teórico y político con potencia transformadora.

## BILBIOGRAFÍA

- AMORÓS, Celia (2007): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, Madrid. Cátedra.
- AMORÓS, Celia, ed. (2000): *Feminismo y Filosofía*, Madrid. Síntesis.
- AMORÓS, Celia (1997): *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Madrid. Cátedra.
- AMORÓS, Celia (1991): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona. Anthropos.
- BUTLER, Judith (2011): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.*, Madrid. Paidós.
- CIRILLO, Lidia (2007): “El feminismo de la izquierda anticapitalista”, en *Punto de Vista Internacional*. Disponible en: <http://puntodevistainternacional.org/spip.php?article48>.
- CIRILLO, Lidia (2002): *Mejor Huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia.*, Barcelona. Anthropos.
- DOMÈNECH, Antoni (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona. Crítica.
- DOMÈNECH, Antoni & BERTOMEU, María Julia (2007): “Público y privado: Republicanismo y Feminismo académico”, en *Sin Permiso*. Disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1292>.
- FRASER, Nancy (2007): “La justicia en tres dimensiones”. Disponible en: [http://www.circulobellasartes.com/ag\\_ediciones-minerva-LeerMinervaCompleto.php?art=181&pag=3#leer](http://www.circulobellasartes.com/ag_ediciones-minerva-LeerMinervaCompleto.php?art=181&pag=3#leer).
- FRASER, Nancy (2006): *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata. Madrid.
- IRIGARAY, Luce (2009): *Ese sexo que no es uno*, Madrid. Akal.
- IRIGARAY, Luce (2007): *Espéculo de la otra mujer*, Madrid. Akal.
- IRIGARAY, Luce (1992): *Yo, tú, nosotras.*, Madrid. Cátedra.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN (1996): “El final del patriarcado. Ha ocurrido y no por casualidad”, en *Sottosopra Rosso*. Disponible en: <http://www.libriadedelledonne.it/news/articoli/sottosopra96es.htm>.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN (1991): *No creas tener derechos*, Madrid. Horas y horas.
- MOLINA, Cristina (2000): “Debates sobre el género”, en Amorós, Celia (ed.) *Feminismo y Filosofía*, Madrid.
- MURARO, Luisa (2007): *El trabajo de las palabras*, Madrid. Horas y horas.
- MURARO, Luisa (2006): *El dios de las mujeres*, Madrid. Horas y horas.

- MURARO, Luisa (1994): *El orden simbólico de la madre*, Madrid. Horas y horas.
- OSBORNE, Raquel (2005): “Debates en torno al feminismo cultural”, en Amórós, Celia; De Miguel, Ana (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad*, Madrid. Minerva Ediciones.
- POSADA, Luisa (2005a): “El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y El orden simbólico de la madre” en Amórós, Celia; De Miguel, Ana (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad*, Madrid. Minerva Ediciones.
- POSADA, Luisa (2005b): “La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray” en Amórós, Celia; De Miguel, Ana (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad*, Madrid. Minerva Ediciones.
- POSADA, Luisa (2002): “Prólogo” en Cirillo, Lidia: *Mejor Huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*, Barcelona. Anthropos.
- POSADA, Luisa (2000): “De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia” en Amórós, Celia (ed.): *Feminismo y Filosofía*, Madrid. Síntesis.
- SERRA, Clara (2010): “El feminismo a principios del siglo XXI. Sobre hechos y derechos en clave ilustrada”, en XLVII Congreso de Filosofía Joven. Murcia. Disponible en: <http://congresos.um.es/filosofiajoven/filosofiajoven2010/paper/viewFile/6831/6541>.
- VALCÁRCEL, Amelia (1991): *Sexo y filosofía*, Barcelona. Anthropos.
- VV.AA. (2006): *La cultura patas arriba: Librería Mujeres de Milán*, Madrid. Horas y horas.