

LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA DE LA «MADRE-MATRIZ-MATERIA» EN LA SUPERACIÓN DE LA DIFERENCIA SEXUAL. UNA LECTURA DE LUCE IRIGARAY

María J. Binetti

Universidad de Buenos Aires-CONICET*

RESUMEN

En la historia de la filosofía universal, Luce Irigaray ha hecho posible y pensable un nuevo comienzo, que ella sintetiza en la categoría de «diferencia sexual» como diferencia ontológica y que preferimos interpretar como la diferencia autocreadora del seno materno. El objetivo del siguiente trabajo consistirá en explicar las razones por las cuales entendemos que el paradigma de la diferencia ontológica, primera y absoluta, no se circunscribe al dualismo heterosexual femenino-masculino, sino que se determina por lo que Irigaray conceptualiza como la fluidez del principio materno-material originante.

PALABRAS CLAVE: feminismo de la diferencia, ontología, origen, creación, vida, reproducción.

ABSTRACT

«The “mother-matrix-matter” ontological difference in the overcoming of sexual difference: A reading of Luce Irigaray». In the universal History of Philosophy, Luce Irigaray has made possible and thinkable a new beginning that she synthesizes in the category of «sexual difference» as ontological difference, which I prefer to interpret as the self-creative difference of material womb. This article aims to explain the reasons why I believe that the paradigm of ontological difference —first and absolute— is not limited to heterosexual male-female dualism, but determined by what Irigaray conceptualizes as the fluency of mother-material originating principle.

KEYWORDS: sexual difference theory, ontology, origin, creation, life, reproduction.



1. INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO IRIGARIANO DE «DIFERENCIA»

Si «para saber lo que es una mujer, debemos ver lo que ella hace posible; para saber lo que piensa, permitírnos considerar todo lo que su pensamiento hace pensable»¹, entonces comprender a Luce Irigaray significa comenzar a transitar los caminos que ella ha dejado abiertos como realidad ahora pensable.

En la historia de la filosofía universal, Luce Irigaray ha hecho posible y pensable un nuevo comienzo, que ella sintetiza en la categoría de «diferencia sexual» en tanto que «diferencia ontológica» fundamental y que preferimos interpretar como la diferencia autocreadora del seno materno. El objetivo del siguiente trabajo consistirá en explicar las razones por las cuales entendemos que el paradigma de la diferencia ontológica, primera y absoluta, no se circunscribe al dualismo heterosexual femenino-masculino, sino que se determina por lo que Irigaray conceptualiza como la fluidez del principio materno-material originante.

La diferencia sexual es para Irigaray la diferencia ontológica absoluta y fundamental, susceptible de deconstruir la cultura falocéntrica y catapultar una nueva realidad. La clave teórica a partir de la cual ella concibe el alcance y centralidad de la diferencia hay que buscarla en el postestructuralismo francés y, en concreto, en la *différance* de Jacques Derrida tamizada por la «falta» del psicoanálisis lacaniano, ambas receptivas de la diferencia absoluta tal como es propuesta por la lógica de G.W.F. Hegel, que las lecciones de Alexander Kojève y Jean Hyppolite difundían sobre la generación francesa de la diferencia². En continuidad con esta línea de pensamiento, la diferencia irigariana se propone superadora del dualismo representativo, esto es, superadora de una identidad abstracta y excluyente de la diferencia, para afirmarse en nueva lógica especulativa según la cual la identidad es diferencia y la diferencia, identidad.

A esta concepción no dualista, dialéctica y dinámica de la diferencia hay que sumarle la influencia que sobre el pensamiento de Irigaray tienen Martin Heidegger y Emanuel Levinas. En lugar de la tradición anterior, estos autores piensan la diferencia ontológica en términos de una trascendencia absoluta e irreductible, que hace del otro un totalmente otro. Identidad y alteridad vuelven a ser aquí opuestos excluyentes e incommensurables. En continuidad con ellos, Irigaray asume la diferencia (hetero)sexual yo-tú, mujer-varón como diferencia infinita e irreductible a la identidad abstracta, sin desmedro de su intento por superar todo dualismo a partir de una identidad y diferencia dinámicamente inclusivas.

* La autora es investigadora adjunta de la Universidad de Buenos Aires y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

¹ P. CICOGLIA y T. DE LAURENTIS (eds.). *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*. Bloomington: Indiana University Press, 1990, p. 149.

² Cf. A. KOJÈVE. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*. París: Gallimard, 1947; cf. también J. HYPOLITE. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. París: Aubier, 1946.

En suma, Irigaray recibe la influencia de una diferencia que, por un lado, significa autodiferenciación inmanente de la identidad por su propia negación o contradicción y que, por el otro lado, significa alteridad trascendente, negatividad irreductible entre el uno y el otro. En este sentido, ella usa la dialéctica hegeliana para sostener una diferencia ontológica/sexual de tipo heideggeriano³, a la vez que aplica esta última a la dialéctica hegeliana de la identidad. Tal intento de síntesis ha generado ciertas ambigüedades que, a nuestro juicio, justifican las no pocas críticas recibidas por su concepto de diferencia (hetero)sexual y que podríamos resumir en el riesgo de recaer en el mismo dualismo falocéntrico que se intenta superar, respecto del cual la identidad es identidad y la diferencia, diferencia, de manera excluyente, sin mediaciones ni superaciones.

Sin embargo, y habida cuenta de su ambigüedad especulativa, entendemos que la mejor respuesta a sus objeciones las proporciona el mismo pensamiento de Irigaray o, al menos, cierta conceptualización del mismo en torno al dinamismo autodiferenciante de la «madre-materia» matricial, origen inmanente de todas las cosas. En efecto, la aplicación metódica de la diferencia (hetero)sexual como categoría de análisis le permite a Irigaray elevarse a una diferencia superadora de todo dualismo. Una vez restituida a su lugar originario y originante, la categoría de materialidad materna propuesta por Irigaray no solo supera la diferencia heterosexual sino que además es capaz de dar cuenta de toda diferencia posible, ya sea en el orden de la diversidad múltiple como de la oposición o la contradicción, configuraciones todas que la (auto)diferencia ontológica, absoluta y radical, contiene y alimenta en su seno.

Cuando autoras como Catherine Malabou, Ewa Ziarek⁴ o Penelope Ingram⁵ se preguntan por la posibilidad de pensar la diferencia sexual de Irigaray fuera del dualismo heterosexual, ellas se preguntan por la posibilidad de pensarla en el sentido del postfeminismo o la teoría trans-género, pero sin perder con ello ni la esencia de lo femenino —una esencia, claro está, no esencialista—⁶ ni la consistencia ontológica de la categoría mujer, pérdida que Malabou o la propia Irigaray interpretan como una violencia teórica inadmisibles⁷. Tales autoras coinciden en que la posibilidad de pensar la identidad femenina fuera de la diferencia (hetero)sexual supone un concepto de identidad fluida, plástica, móvil, en continua transformación, cuya esencia sea su

³ Cf. M. JOY. *Divine Love. Luce Irigaray, Women, Gender and Religion*. Nueva York: Manchester University Press, 2006, pp. 152-53; también E. MORTENSEN. *The Feminine and Nihilism. Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*. Oslo: Scandinavian University Press, 1994, p. 14.

⁴ Cf. C. MALABOU y E. ZIAREK. «Negativity, unhappiness or Felicity: On Irigaray dialectical's culture of social difference». *L'Esprit Créateur*, vol. 52, núm. 3 (2012), p. 23.

⁵ Cf. P. INGRAM. *The Signifying Body. Toward an Ethics of Sexual and Racial Difference*. New York: SUNY, 2008, p. xxviii.

⁶ Para la discusión sobre el esencialismo cf. N. SCHOR. «This essentialism which is no one. Coming to grips with Irigaray», en *Bad Objects. Essays Popular and Unpopular*. Durham: Duke University Press, 1995, pp. 44-62.

⁷ Cf. C. MALABOU. *Changing Difference. The Feminine and the Question of Philosophy*, trad. Carolyn Shread, Cambridge: Polity, 2011, p. 9.



propia negación, diferencia o contradicción⁸, o bien, en los términos de Elizabeth Grosz, cuya diferencia esencial consista en «la condición inherente e inmanente de fracaso de la identidad»⁹. Tal es justamente la posibilidad que Luce Irigaray afirma en la simbólica de una «madre-materia-material» originaria, reproductora de lo otro por el desdoblamiento de lo mismo.

La simbólica materna elaborada por Irigaray ha encontrado en el feminismo italiano de la diferencia uno de sus principales núcleos de recepción y prolongación. En efecto, bajo el impulso de Irigaray se gesta en Italia una usina teórica ineludible para la reconstrucción simbólica de lo materno, encarnada por la comunidad filosófica *Diotima* (1983) en trabajo conjunto con la *Libreria delle Donne di Milano* (1975). En este contexto nace *El orden simbólico de la madre*¹⁰, obra pivote de la reconstrucción autónoma del nombre materno, cuyo materialismo ontológico resuena en autoras como Adriana Cavarero o Chiara Zamboni. Asimismo, cabe destacar la recepción española tanto de Irigaray como del feminismo italiano de la diferencia cristalizada en la comunidad de pensadoras de *Duoda*, entre las cuales sobresale María Milagros Rivera Garretas.

En esta línea de lectura se inscribe el presente artículo, con el objetivo de mostrar los términos en los cuales la diferencia ontológica de la «madre-materia-material» irigariana supera y sostiene cualquier otra diferencia, diversidad o contradicción, en virtud de su fluidez autodiferenciante y creadora.

2. EL DUALISMO (HETERO)SEXUAL FRENTE A LA (AUTO)DIFERENCIACIÓN ONTOLÓGICA

El pensamiento de Irigaray asume y desarrolla el supuesto de que «la diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que se debe pensar en nuestra época»¹¹. En primer lugar, tal diferencia es entendida como dualismo heterosexual. En segundo lugar, esta (hetero)sexualidad es interpretada como la diferencia primordial, más básica y universal¹² y, por lo tanto, como diferencia ontológica¹³. Dada su consistencia ontológica, la diferencia (hetero)sexual expresa la

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 136; también G.W.F. HEGEL. *Ciencia de la Lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar / Hachette, 1968, pp. 359-389; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005, pp. 112-122.

⁹ E. GROSZ. *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Londres: Duke University Press, 2011, p. 97.

¹⁰ L. MURARO. *El orden simbólico de la madre*, trad. Beatriz Albertini, Madrid: Horas y Horas, 1994. Valga mencionar que Luisa Muraro ha sido también traductora de Luce Irigaray al italiano.

¹¹ Cf. L. IRIGARAY. *Éthique de la différence sexuelle*. París: Les Éditions de Minuit, 1984, p. 13. Traducción al español: *Ética de la diferencia sexual*. trad. Agnès González Dalmau y Àngela Lorena Fuster Peiró. Castellón: Ellago Ediciones, 2010.

¹² Cf. L. IRIGARAY. *Key Writings*. Nueva York: Continuum, 2004, p. xiv.

¹³ Cf. L. IRIGARAY. *I Love to You. Sketch of a Possible Felicity in History*. trad. Alison Martin, Nueva York: Routledge, 1996, p. 146. Traducción al español: *Amo a ti: bosquejo de una felicidad en la historia*, trad. Victor Goldstein, Barcelona: Icaria, 1994.



diferencia misma del ser, de la cual deriva cualquier otra diferencia, ya sea biológica o cultural. Irigaray asegura en este sentido que «la vida siempre es sexuada»¹⁴ y sus sexos son, en principio, dos.

A fin de justificar el dualismo heterosexual constitutivo del ser, Irigaray utiliza el concepto hegeliano de negatividad como límite capaz de mantener separadas las subjetividades, un espacio «entre» ambas que pertenece a las dos a la vez que impide su apropiación¹⁵. De este modo, la negatividad pensada por Hegel como contradicción y desdoblamiento del sujeto en sí mismo es interpretada por Irigaray como oposición intersubjetiva. En aquel caso, se trata de una negatividad inmanente; en este último, de una negación trascendente referida a la inconmensurabilidad irreductible de la alteridad. No obstante, esta misma alteridad es la que garantiza para Irigaray la relación entre ambos términos, al modo de cierta tercera instancia mediadora. En medio de unx y otrx, cabe lo tercero de su relación, el «entre», «con», «junto a» como vínculo de dos realidades previamente constituidas y ontológicamente excluyentes.

En términos ontológicos, la diferencia (hetero)sexual expresa la irreductibilidad entitativa de la finitud, que hace que ser unx signifique no ser el otrx, por lo cual «ni tú ni yo somos el todo o lo mismo, el principio de totalización»¹⁶. Lo total, lo universal, no sería entonces la unidad finita sino su suma. «Lo universal es dos: es mujer, es varón»¹⁷, y tal diferencia vale absolutamente para toda finitud. Sobre el supuesto de la dualidad, Irigaray articula todo un discurso sobre el amor, la ética, la democracia, la cultura de la proximidad y del ser-dos, según el modelo inspirador de una (hetero)sexualidad complementaria, reproductora y creadora.

El concepto de dualidad pensado por Irigaray vacila entre la diferencia ontológica de tipo heideggeriano o levinasiano, donde lo otro es totalmente otro y su alteridad hace posible la relación ética; y otro modelo de diferencia donde la dualidad «son dos —no divisibles en uno(s)— que se acarician mutuamente»¹⁸. En este último caso, la diferencia pertenecería a una suerte de unidad superior, no como suma de unidades parciales sino como identidad previa a su desdoblamiento, concepto para el cual Irigaray utiliza la imagen de los labios o la vulva, donde el otro ya no es un otro trascendente y absoluto.

En lo que concierne a la naturaleza heterosexual de la diferencia ontológica irigariana, sus críticas provienen tanto del postestructuralismo como del ciberfeminismo con una serie de argumentos que, desde el punto de vista especulativo, coinciden en objetar la rigidez del dualismo sustancialista, tan desacreditado hoy por

¹⁴ L. IRIGARAY. *Democracy Begins between Two*. trad. Kirsteen Anderson, Londres: The Athlone Press, 2000, p. 37.

¹⁵ Cf. L. IRIGARAY, *op. cit.* (1996), pp. 103-105; (2004), p. 3.

¹⁶ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1996), p. 105.

¹⁷ L. IRIGARAY, *op. cit.* (2000), p. 29.

¹⁸ L. IRIGARAY. *This Sex Which Is not One*, trad. Catherine Porter y Carolyne Burker, Ithaca: Cornell University Press, 1985, p. 24. Traducción al español: *Ese sexo que no es uno*, trad. Silvia Tubert, Madrid: Saltés, 1981.





la cultura como por la naturaleza. Al dualismo de la diferencia sexual se le opone así una materialidad «compuesta por miles de modos de sexo y reproducción»¹⁹. Si la naturaleza manifiesta en sí misma múltiples posibilidades de transformación y expansión, también lo hacen los individuos humanos, quienes «constantemente reproducimos nuestros cuerpos como un rasgo de *autopoiesis* [...]». El ser humano vive en un estado de fertilidad permanente»²⁰. En una palabra, tanto desde el punto de vista natural como cultural, la heterosexualidad constituye una de las tantas formas posibles de la diferencia creadora.

La heterosexualidad como modelo único de reproducción es también discutida por las nuevas posibilidades de la clonación, la fertilización sin esperma, la reproducción sin genitalidad, el sexo bacteriano, la diversidad sexual de los organismos vivos, la regeneración y trans-diferenciación de las células madres, etc., realidades todas que parecen reinstalar el viejo modelo partonogénico²¹ que —curiosamente— ha sido el paradigma primitivo y más antiguo de la reproducción.

Si bien tales objeciones alcanzan cierta conceptualización del pensamiento irigariano, entendemos sin embargo que la diferencia ontológica y sexual tal como es propuesta por este no se agota en el dualismo heterosexual, sino que, por el contrario, utiliza metodológicamente la oposición de los sexos a fin de alcanzar el sentido último y original de la diferencia, a saber, su sentido autocreador, inmanente a una identidad fluida y transformadora. En términos ontológicos, la oposición relativa y complementaria de la heterosexualidad es superada por el dinamismo dialéctico de una identidad en continuo devenir diferencial. Esto no significa, claro está, eliminar o ignorar la diferencia heterosexual, sino más bien situarla en su relatividad y contingencia siempre abierta a nuevas configuraciones.

En última instancia, lo real no se sostiene sobre el dos irreducible, sino sobre el uno que se reproduce a sí mismo y lo hace en multiplicidad de oposiciones y diversidades, concebidas por el dinamismo mediador de una identidad auto-contradicha. Se trata aquí de una diferencia inmanente a su propio desdoblamiento, de la cual nace continuamente lo nuevo. Así entendido, es posible considerar el pensamiento de Irigaray —siguiendo la lectura de Elizabeth Grosz— como «una nueva metafísica»²², especificada por cierto materialismo matricial, cuyo referente simbólico hay que buscarlo en la mediación del seno materno.

En efecto, cuando Irigaray afirma que «la mujer no es ni uno ni dos»²³, que «ella es indefinidamente otra en sí misma»²⁴ y «permanece siempre varias, pero evita la dispersión porque lo otro es en ella»²⁵, presupone un concepto de diferencia onto-

¹⁹ L. PARISI. *Abstract Sex. Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*. Nueva York: Continuum, 2004, p. 197.

²⁰ M.J. HIRD. *Sex, Gender, and Science*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 78.

²¹ Cf. *ibidem*, p. 78.

²² E. GROSZ. *Becoming Undone*, p. 100.

²³ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1985), p. 26.

²⁴ *Ibidem*, p. 28.

²⁵ *Ibidem*, p. 31.



lógica y sexual no dualista, asimilable al de una identidad reflexivamente negativa y autocontradictoria. En este caso, la negación no funciona como límite externo y trascendente, sino que actúa como desdoblamiento o reduplicación inmanente. La dialéctica hegeliana constituye aquí el marco teórico de esta diferenciación creadora de identidades, donde lo uno y lo otro se implican e invierten mutuamente. Tanto con respecto a la feminidad como a cualquier otra identidad, vale que la única manera de no ser ni uno ni dos consiste en ser dialéctica y mediatamente ambas cosas.

A partir de esta lectura, Irigaray es incorporada al pensamiento posfeminista, ecofeminista o incluso ciberfeminista, bajo el supuesto de una materialidad dinámica y múltiple, en virtud de la cual «la práctica feminista de la diferencia sexual nomadiza al sujeto»²⁶. Luciana Parisi, por ejemplo, entiende que «Irigaray provee una concepción no trascendente de la diferencia sexual, que emerge del continuo ‘materia-madre-matriz’, encarnación fluida de una diferencia irreductible a la representación»²⁷. De este modo, la diferencia sexual supera el modelo dualista de la reproducción heterosexual para afirmar la inmanencia auto-re-productora de la materia-madre-matriz original. Además, continúa Parisi, la fluidez por la cual Irigaray determina el continuo material «refuta la tradición esencialista según la cual las ideas y las formas configuran la materia, y anticipa algunas novedades del ciberfeminismo, que incluyen la relación entre la feminidad y las técnicas de reproducción y comunicación»²⁸. Timothy Morton, por su parte, interpreta a Irigaray en el sentido de que no solo la mujeres, sino la entera realidad ecológica viola la ley de la identidad abstracta, la no-contradicción y el tercero excluido, para afirmarse en una identidad borrosa que es y no es lo mismo, que no es ni una ni dos²⁹ y puede serlo por estar ontológicamente contenida —siguiendo la interpretación de Luisa Muraro— en la relacionalidad autocreadora de la matriz vital.

En una palabra, la diferencia ontológica, originaria y fundante del pensamiento irigariano hay que buscarla en una materia-matricial que no es nunca simplemente sí misma, sino siempre —para seguir la designación de Ellen Mortensen— creadoramente (*m*)*other*³⁰. La categoría de la materia-madre-matriz responde a una diferenciación inmanente de la cual nacen los flujos diferenciadores ya opuestos, ya diversos, ya simplemente otros. Y esto vale no solo para las mujeres sino —fuera del dualismo heterosexual— para cualquier ser material.

Si la madre-matriz-materia determina la diferencia ontológica fundacional, entonces es posible concluir en un estricto sentido metafísico que «cada nivel de nuestros cuerpos ejerce una magnífica combinación de intersexualidad, reproducción

²⁶ T. KRIER y E.D. HARVEY (eds.). *Luce Irigaray and Premodern Culture. Thresholds of History*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004, p. 172.

²⁷ L. PARISI. *Abstract Sex*, p. 33.

²⁸ *Ibidem*, p. 34.

²⁹ Cf. T. MORTON. «This Biosphera which is no one: Toward weird essentialism». *Journal of The British Society for Phenomenology*, vol. 46, núm. 2 (2015), pp. 141-155.

³⁰ Cf. E. MORTENSEN, *op. cit.*, p. 142.

e intercambio»³¹. Lo que hoy anticipan las vanguardias neurocientíficas, genéticas, cibernéticas o sociales, Irigaray lo hace posible y pensable.

3. SOBRE LA GÉNESIS MATRICIDA DEL PADRE

El nuevo comienzo que Irigaray significa para la historia de la filosofía universal se cifra, a nuestro juicio, en el matricidio sobre el cual ella funda la cultura patriarcal. El hecho de que «el hombre-dios-padre haya asesinado a la madre para tomar su poder»³² significa que en el origen, ya histórico, ya simbólico, ya real, era la madre y a su restitución se ordena el pensamiento de Irigaray. La presuposición heurística del asesinato materno vale doblemente como denuncia metódica del sistema falocéntrico y como reconstrucción simbólica de lo originario.

En el contexto especular del falocentrismo, la madre asesinada carece de representación y palabra, mientras que el significante fálico solo la nombra en su ocultamiento y exclusión. La fálica cadena significante dice a la madre como falta, ausencia, síntoma y metáfora de un sistema enteramente fallido, o mejor, originariamente desmentido. Lo materno funciona así como «el continente negro por excelencia»³³ de la conciencia falocéntrica. No obstante, si bien el nombre del padre es capaz de silenciar la usurpación del origen, es incapaz de evitar el costo de una madre-matriz-materia asesinada, costo que Irigaray sintetiza en una cultura de muerte.

El asesinato de la madre —origen, seno y energía vital— y su posterior ocultamiento a fuerza de represión subyacen como supuestos constitutivos de una simbólica mortífera. En efecto, cuando lo reprimido es el principio y elemento de la vida, el destino es la repetición sintomática de la muerte, que el patriarcado esparce por todas partes y de todas las maneras. De aquí que la reconstrucción del origen materno sea para Irigaray una cuestión de vida o muerte. En ella se juega el sentido de la vida en su universalidad, la liberación de una ley que ha sido tanto simbólica cuanto materialmente mortal.

Desde el punto de vista físico y metafísico, el falocentrismo ocultó el cuerpo materno en una materialidad meramente pasiva, vaciada de energía e inteligibilidad propia, y receptivamente predispuesta al fálico ordenamiento de la forma activa y ejemplar. El mundo material que la madre sustenta es un mundo degradado, degenerado, copiado, mero plagio de la idealidad falocéntrica. Desde el punto de vista religioso, la materialidad materna fue negada en el escándalo de un pecado mortal, y el consecuente castigo de parir en el dolor y la inmundicia. Desde el punto

³¹ M.J. HIRD, *op. cit.*, p. 149.

³² L. IRIGARAY. *Le corps-à-corps avec la mère*. Montréal: Les éditions de la pleine lune, 1981, p. 81. Traducción al español: *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, trad. Mireia Bofill y Anna Carvallo, Barcelona: La Sal, 1985.

³³ *Ibidem*, p. 14.



de vista psíquico, el deseo de la madre —atribuyéndole al genitivo su doble valor subjetivo y objetivo— fue conjurado por la prohibición paterna.

Como buena psicoanalista que es, Irigaray hace conciencia y palabra lo que el patriarcado hizo negación y síntoma, a saber, el deseo materno, su goce real, la fantasía de esa unidad sida y perdida a la vez. Las fuerzas de la represión actúan bajo la idealidad inalcanzable de un superyó que antepone al deseo su prohibición y su ley. Convertido en deber, el deseo materno es reprimido por el ideal de la buena madre como destino cultural de toda mujer, cuya quintaesencia hay que buscarla en la maternidad no de hijos biológicos, sino del propio esposo³⁴, única forma en la cual el patriarcado se asegura la base de la familia nuclear heterosexual. La conversión del deseo en prohibición, de la energía vital en ideal de pureza y del goce en culpa son los signos de una cultura de muerte.

En una palabra, el significante fálico que ha devorado la energía del origen matricial se sostiene a fuerza de una madre-materia impotente, vaciada de contenido y degenerante de la pureza activa de las formas, cuando no pecaminosa y maldita. Desde el punto de vista ontológico, esto supone una concepción dualista del ser, la identidad y la diferencia sexual. También en unas palabras, la reconstrucción de la simbólica materna irigariana tiene como objetivo restituir a la madre-materia-matricial su actualidad inmanente, creadora y nutricia, lo cual supone la superación del dualismo heterosexual y la propuesta de una sexualidad capaz de diferenciarse a sí misma, de desdoblarse y reproducirse. Fuera de la heterosexualidad activo/pasiva, la energía fecundante nace de esa matriz capaz de la diferencia más radical.

Curiosamente, esta concepción del origen y elemento materno fuera del dualismo heterosexual está presente en la conciencia humana primitiva y prepatriarcal, cuando la Gran Madre era andrógina y su vitalidad lo alimentaba todo³⁵. Marija Gimbutas explica que en aquel entonces los sexos eran considerados manifestaciones de una misma energía vital, y las fuerzas masculinas ratificaban la potencia de una feminidad activa y creadora³⁶. Milenios más tarde, la conciencia postpatriarcal parece reordenada hacia un nuevo modelo superador de la diferencia heterosexual y consagrado a una vitalidad omnipresente.

Tal como Irigaray la propone, la reconstrucción simbólica de lo materno-matricial recae esencialmente sobre la legitimación de su origen y la liberación de su energía vital, sobre la fluidez de su continua reinención y la consagración de su materialidad sensible.

³⁴ Cf. L. IRIGARAY. *Espéculo de la otra mujer*, trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Barcelona, Akal, 2007, pp. 92-93; S. FREUD. «La feminidad», en *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, vol. XXII, p. 124.

³⁵ Cf. M. GIMBUTAS. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1996, p. 196.

³⁶ Cf. *ibidem*, pp. 237-38.



4. EL CUERPO EN/POR CUERPO DE LA MADRE

La restitución simbólica de la madre-matriz-materia en tanto que origen y elemento metafísico supone la refundación del sentido del ser, de su imagen y semejanza, y de aquí el potencial inaugural que el pensamiento de Irigaray contiene. La reconstrucción propuesta ha de valorarse en términos ontológico: ella determina al ser en cuanto que tal, lo eleva a su concepción gestante y naciente. En lo que sigue, intentaremos trazar las coordenadas de esta nueva ontología matricial.

Speculum insiste en la categoría de «madre-materia» o «matriz-material» como «lugar de origen»³⁷, no representado ni dicho por el orden significante falogocéntrico, sino usurpado por este y ocultamente supuesto. En consonancia con una tradición inmemorial, Irigaray entiende a la madre-matriz-material como sustrato, *subjetum* o *hypokeimenon* indeterminado de lo real. No obstante, a diferencia de la tradición patriarcal, se trata para Irigaray de un sustrato autoactivo, de cuyos flujos energéticos nacen todas las cosas por el parto diferenciante de sí mismo. Tal es, en principio, lo que una simple aproximación fenomenológica habilita: la emergencia de la nueva vida en y por el desdoblamiento de un mismo seno devenido madre e hijx a la vez. En y por la «madre-materia», la identidad creadora de lo absolutamente otro no es ni simplemente una, ni excluyentemente dos, sino mediatamente ambas cosas. La mediación de lo uno garantiza tanto su identidad como la alteridad radical del otro.

Asumida como paradigma ontológico, la materia matricial expresa el dinamismo autodiferencial de la vida, su capacidad de sostenerse en la contradicción y contener lo otro liberándolo a su absoluta alteridad. Frente al dualismo falogocéntrico de una identidad erecta en trascendencia excluyente, la identidad materna es reduplicación en sí, desdoblamiento de lo simple y su devenir mediador. Tales atributos están presentes en la simbólica irigariana, según la cual la madre nombra la actualidad constitutiva del ser, su goce original y el círculo de su repetición.

En tanto que actualidad constitutiva, la madre-materia es principio y elemento en y por el cual nace, se alimenta y sostiene la vida. Si la materia prima de la tradición falogocéntrica fue el elemento pasivo dentro del cual la forma actuaba, la materia prima de Irigaray es sustrato en el cual y acción por la cual algo es concebido. Fuera del dualismo activo-pasivo, lo material es energía vital, fuerza de crecimiento³⁸ y, en consecuencia, sujeto de su propio devenir transformador y diferenciante. La materia contiene y produce sus propias formas a lo largo de continuas diferenciaciones, que Irigaray representa con la imagen de la «fluidez». A la lógica sustancialista de identidades sólidas, claras y distintas, se le opone así una «mecánica de los fluidos»³⁹, cuya materialidad es sujeto de continuas presiones, tensiones y oposiciones de fuerzas. Por lo demás, la fluidez irigariana se aproxima

³⁷ Cf. L. IRIGARAY, *op. cit.* (2007), pp. 146, 148, 150, 271-72, 316.

³⁸ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1996), p. 38.

³⁹ Cf. L. IRIGARAY, *op. cit.* (1985), p. 107 y ss.



a lo que Catherine Malabou denomina una «plasticidad arcaica que se inventa a sí misma»⁴⁰ y permanece siempre abierta a nuevas diferenciaciones.

La matriz-materia original se distingue de la trascendencia falogocéntrica por su inmanencia física y metafísica. El cuerpo de la madre concibe y contiene, da morada, alimento, oxígeno y palabra gestantes. En lugar del significante fálico, Irigaray descubre la metáfora de la placenta y el cordón umbilical como mediadores de una misma vida que se hace hijx y, mediante el hijo, se recupera como madre. La «economía placentaria» actúa como «lo tercero»⁴¹ que diferencia y une a la vez madre e hijx, sin fusiones ni confusiones ni mezclas, pero también sin rechazos ni agresiones ni expulsiones⁴². Si desde el punto de vista biológico «la placenta es un órgano del niño que se ha desarrollado gracias al cuerpo de la madre»⁴³, desde el punto de vista ontológico, es mediación de la diferencia absoluta, su propia creación y devenir. A contrapelo de un imaginario patriarcal cuya prohibición debía salvar al hijx de una madre devoradora y fusional, incapaz de dejarlo ser otro, el cuerpo en/por cuerpo de la madre produce y sostiene al otro en su alteridad radical.

Por otra parte, y para prolongar el marco psicoanalítico del pensamiento irigariano, la madre-materia es también sustrato psíquico y, como tal, su cuerpo en/por cuerpo es realidad primera y goce real, devenido tanto angustia de partición cuanto «origen del deseo» y «deseo del origen»⁴⁴. Lo que en el registro ontológico vale como fundamento del ser, en el registro psicoanalítico vale como «lo real»; lo que en aquel expresa un dinamismo autodiferencial, determina en este el sujeto/objeto último de todo deseo. En ambos registros, la partición del seno materno, el haber sido y nacido de él, es tanto negación del origen cuanto reminiscencia y repetición del mismo. Sea en términos metafísicos o psíquicos, lo real materno se constituye como plenitud perdida, deseada y continuamente repetida.

Lo real materno es la materia de una continua repetición, que la fluidez del deseo encarna. En sentido propio, lo que el deseo repite en su búsqueda incansable es el goce primero, real, materno, el goce del acto fundacional del cual ha sido partido. La repetición del cuerpo en/por cuerpo de la madre significa que el origen es el fin y que todo devenir es retorno reconstitutivo al orden material originario. A la sazón, Irigaray recupera la tradicional simbólica de «círculos, cercos, esferas, envolturas»⁴⁵ como figuras de un seno omni-inclusivo en continuo renacimiento. A la repetición apunta también el simbolismo del *fort-da*, analizado por Irigaray como la lúdica restitución de la identidad original. La ausencia de la madre hace posible el juego de su re-presentación —el *fort-da*—, respecto del cual Irigaray explica que el niño vive de su madre, se alimenta de ella, bebe de ella, la consume y consuma, y cuando la

⁴⁰ C. MALABOU, *op. cit.*, p. 82.

⁴¹ L. IRIGARAY. *Yo, tú, nosotras*, trad. Pepa Linares, Madrid: Cátedra, 1992, p. 39.

⁴² Cf. *ibidem*, p. 37.

⁴³ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁴ L. IRIGARAY, *op. cit.* (2007), pp. 25-26.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 305.



madre no está, entonces juega con su re-presentación⁴⁶. En su *fort-da* universal, la existencia reactualiza la presencia de un origen continuamente partido y repetido. En continuidad con el pensamiento francés que la alberga, también para Irigaray la repetición es otro nombre de la diferencia, con la precisión de que ella ha revelado además su sexo y materialidad.

La diferencia ontológica del seno materno —su reduplicación y su parto— supone una concepción material, concreta del origen, y de aquí que la metafísica irigariana pueda ser tenida, en este sentido, por materialista. La materialidad en cuestión actúa como sustrato indeterminado de su propia mediación espiritual, cultural, histórica, etc., de donde no vale a su respecto la oposición dualista entre lo material/biológico y lo espiritual/simbólico sino que se trata más bien, como la interpreta Muraro, de una materialidad simbólica, devenida forma y nombre. En todo caso y momento, lo dado es siempre la mediación significativa de la madre-materia, su parto simbólico, el nacimiento del espíritu. Tal es el materialismo de Irigaray, para el cual la tarea es «cultivar lo sensible hasta el punto donde deviene energía espiritual»⁴⁷, ese punto donde se da a luz en sentido e inteligibilidad.

El materialismo de Irigaray tiene como objetivo último la refundación de la cultura y la existencia, esto es, su reconversión a la vida. Su diagnóstico matricida concluye en que «no existe una cultura de la vida. Una cultura del cuerpo, de la sensibilidad natural, una cultura de nosotros mismos como seres vivos falta aún»⁴⁸. Si el falocentrismo hegemónico constituye una cultura de muerte sostenida por la represión inconsciente de la fuerza vital, la propuesta de Irigaray se ordena a una concepción del cuerpo, la sensibilidad y la naturaleza capaz de cultivarlos, potenciarlos y expandirlos. Al fálico modelo de un espíritu erecto en su trascendencia inmaterial, Irigaray contrapone la sacralidad y el misterio de una materia devenida sentido y valor inmanentes.

Comprender la diferencia ontológica a partir del modelo matricial supone entenderla como desdoblamiento y mediación. Asimismo, comprender el sustrato material a partir de la diferencia ontológica supone concebirlo en su actualidad dinámica, persistente en la regeneración de sus formas. En esta línea hermenéutica se ubica la lectura de Alison Stone, para quien «la filosofía de Irigaray debe ser fundamentalmente repensada en el esquema de una teoría de la naturaleza como autodiferenciante»⁴⁹. La identidad matricial, devenida madre e hijx a la vez y re-productora de lo absolutamente otro, es el arquetipo privilegiado de esta nueva metafísica, en cuyo seno la diferencia heterosexual es una de las tantas posibilidades diferenciales.

Desde el punto de vista histórico, se debe reconocer que la superación especulativa de la identidad abstracta y su consecuente dualismo representativo es obra del

⁴⁶ L. IRIGARAY. «Belief itself», en J.D. CAPUTO (ed.). *The Religious*, Malden-Oxford Blackwell, 2002, p. 112 y ss.

⁴⁷ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1996), p. 24.

⁴⁸ L. IRIGARAY, *op. cit.* (2000), p. 57.

⁴⁹ A. STONE. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 1.



idealismo alemán en general y de la dialéctica hegeliana en particular. Asumida tal superación como soporte teórico de la filosofía feminista, la novedad de esta última consiste en la discriminación sexual del orden representativo hegemónico. Asimismo, asumida la diferencia sexual como método analítico, la novedad de Irigaray es la de haber recuperado el sustrato ontológico de toda diferencia en la concreción de su mater-realidad, tan física cuanto espiritual y simbólica.

Precisamente porque el orden lógico no es abstracto sino material, encarnado y concreto, su orden y medida nacen también de esa *metra* capaz de concebirlos y darlos a luz. Para esta lógica postrepresentativa, el cuerpo en/por cuerpo de la madre contiene la metáfora, el arquetipo y el origen de una realidad continuamente contradicha, desdoblada, devenida otra de lo que inmediatamente es.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES EN TORNO A LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA DEL ORIGEN MATRICIAL

Desde la diferencia absoluta de la dialéctica hegeliana hasta la diferencia ontológica de Irigaray, pasando por la *différance* del estructuralismo francés y proyectándose hacia el feminismo de la diferencia, lo que emerge como origen y sustrato metafísico es la energía autodiferencial de lo uno, su fuerza creadora y multiplicante. Cuando tal sustrato es reconcebido en su consistencia *mater-real*, el resultado es una nueva ontología propuesta como refundación de la existencia y la cultura. Tal es el proyecto irigarayano, articulado en clave matricial. Tanto para una fenomenología de la conciencia como para el inconsciente primitivo o el imaginario prehistórico de la humanidad, el seno materno significa el lugar de la partición original.

Más allá, esto es, metafísicamente antes que la dualidad heterosexual, lo que la madre-materia asegura es un proceso de autodiferenciación ontológica, del cual nace lo absolutamente otro en y por lo originalmente mismo. Concebida en estos términos, la diferencia ontológica no solo habilita las teorías transgenéricas o postfeministas en el sentido de lo pre-dado, sino que además —y esto nos parece lo particularmente significativo de la cuestión— hace posible sostener una identidad femenina fuera del dualismo heterosexual, en un sentido transgenérico y transheterosexual según el cual lo femenino nombra ontológicamente un ser capaz de dar a luz la diferencia. Dicho en otros términos, toda identidad —sexual— es *eo ipso* fecunda y a esto se refiere Irigaray cuando afirma que «cultivar la sexualidad no consiste en procrear un hijx (más), sino en transformar la energía sexual para hacer fecunda y agradable la convivencia con los demás»⁵⁰.

Pensar lo materno-matricial-material en términos ontológicos es pensarlo como modo de ser universal, esto es, como un ser en constante gestación y nacimiento. Respecto de ese continuo dar a luz universal, los términos biológicos o sociales en los cuales se interprete la reproducción de hijxs expresan otras de las tantas posibilidades

⁵⁰ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1992), p. 62.



metafísicas de alumbrarse a sí mismo, vale decir, de liberar su potencia diferencial. Con esto queremos decir que la tarea de la diferencia matricial no es de manera exclusiva y excluyente la reproducción biológica, sino ante todo la creación espiritual: ese cultivo de la materia que la desdobra en energía vital, significativa y amorosa.

La identidad materna es praxis creadora y, en tanto que tal, absoluta. Su reconstrucción simbólica es por eso performativa y de ella espera Irigaray la transformación de la cultura falogocéntrica. Frente a un matricidio negador de la vida, que ha abandonado el universo en el mayor de los desamparos posibles, frente a eso «es importante que descubramos y afirmemos que nosotras somos siempre madres desde que somos mujeres. Nosotras creamos y procreamos algo más que niños: amor, deseo, lenguaje, arte, sociedad, política, religión etc. Esta creación, esta procreación nos ha sido secularmente prohibida y es necesario que nos reapropriemos de esta dimensión maternal que nos pertenece en tanto que mujeres»⁵¹. Restituirle al ser su consistencia matricial significa por lo menos dos cosas: reapropiarnos de nuestra dimensión materna a la vez que devolvernos y devolverle su madre al mundo.

El abrazo materno es la urgencia del mundo, de la humanidad, de la cultura, porque la gran mentira patriarcal, su mayor mentira metafísica, es que el mundo haya sido «arrojado» a la existencia. El mundo que el sistema falogocéntrico arrojó es el mundo concebido, nacido y abrazado en el cuerpo en/por cuerpo de la madre. La praxis de esta diferencia es la tarea de un feminismo universal.

Recibido: 25-9-2015
Aceptado: 28-10-2015



⁵¹ L. IRIGARAY, *op. cit.* (1981), p. 28.

BIBLIOGRAFÍA

- CAVARERO, Adriana. *In spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. Trad. Serena Anderlini-D'Onofrio y Aine O'Healy, Nueva York: Routledge, 1995.
- CICOGNA, Patricia y Teresa DE LAURENTIS (eds.). *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- DIOTIMA. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga, 1987.
- *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga Edizioni, 1990.
- *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*. Nápoles: Liguori Editore, 1995.
- *La sapienza di partire da sé*. Nápoles: Liguori Editore, 1996.
- FREUD, Sigmund. «La feminidad», en *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. Obras Completas*, vol XXII, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- GIMBUTAS, Marija. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- GROSZ, Elizabeth. *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Londres: Duke University Press, 2011.
- HEGEL, Georg W.F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar / Hachette, 1968.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Trad. R. Valls Plana, Madrid: Alianza, 2005.
- HIRD, Myra J. *Sex, Gender, and Science*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.
- HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. París: Aubier, 1946.
- INGRAM, Penelope. *The Signifying Body. Toward an Ethics of Sexual and Racial Difference*. Nueva York: SUNY, 2008.
- IRIGARAY, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Barcelona: Akal, 2007.
- *Key Writings*. Nueva York: Continuum, 2004.
- *Democracy Begins between Two*. Trad. Kirsteen Anderson, Londres: The Athlone Press, 2000.
- «Belief itself», en J.D. Caputo (ed.), *The Religious*, Oxford: Malden-Oxford Blackwell, 2002, pp. 107-130.
- *I Love to You. Sketch of a Possible Felicity in History*. Trad. Alison Martin, Nueva York: Routledge, 1996. Traducción al español: *Amo a ti: bosquejo de una felicidad en la historia*. Trad. Victor Goldstein, Barcelona: Icaria, 1994.
- *Yo, tú, nosotras*. Trad. Pepa Linares, Madrid: Cátedra, 1992.
- *This Sex Which Is not One*. Trad. Catherine Porter y Carolynne Burkner, Ithaca: Cornell University Press, 1985. Traducción al español: *Ese sexo que no es uno*. Trad. Silvia Tubert, Madrid: Saltés, 1981.
- *Éthique de la différence sexuelle*. París: Les Éditions de Minuit, 1984. Traducción al español: *Ética de la diferencia sexual*. Trad. Agnès González Dalmau y Àngela Lorena Fuster Peiró, Castellón: Ellago Ediciones, 2010.



- *Le corps-à-corps avec la mère*. Montreal: Les éditions de la pleine lune, 1981. Traducción al español: *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Trad. Mireia Bofill y Anna Carvallo, Barcelona: La Sal, 1985.
- JOY, Morny. *Divine Love. Luce Irigaray, Women, Gender and Religion*. Nueva York: Manchester University Press, 2006.
- KOJÈVE, Alexander. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la «Phénoménologie de l'esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*. Paris: Gallimard, 1947.
- KRIER, Theresa y Elizabeth HARVEY (eds.). *Luce Irigaray and Premodern Culture. Thresholds of History*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004.
- MALABOU, Catherine. *Changing Difference. The Feminine and the Question of Philosophy*. Trad. Carolyn Shread, Cambridge: Polity, 2011.
- MALABOU, Catherine y Ewa ZIAREK. «Negativity, unhappyness or felicity: On Irigaray dialectical's culture of social difference». *L'Esprit Créateur*, vol. 52, núm. 3 (2012), pp. 11-25.
- MORTENSEN, Ellen. *The Feminine and Nihilism. Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*. Oslo: Scandinavian University Press, 1994.
- MORTON, Timothy. «This Biosphera which is no one: Toward weird essentialism». *Journal of The British Society for Phenomenology*, vol. 46, núm. 2 (2015), pp. 141-155.
- MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Trad. Beatriz Albertini, Madrid: Horas y Horas, 1994.
- PARISI, Luciana. *Abstract Sex. Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*. Nueva York: Continuum, 2004.
- RIVERA GARRETAS, María Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: PUV, 2005.
- *Nombrar el mundo en femenino*. Barcelona: Icaria, 1994.
- SCHOR, Naomi. «This essentialism which is no one. Coming to grips with Irigaray», en *Bad Objects. Essays Popular and Unpopular*, Durham: Duke University Press, 1995, pp. 44-62.
- STONE, Alison. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- ZAMBONI, Chiara. *La filosofia donna*. Colognola ai Colli: Atlanti del pensiero, 1997.

