

# ESE CUERPO QUE NO ES UNO. LA SEXUALIDAD FEMENINA EN LUCE IRIGARAY

Tatiana Cardenal Orta  
Universidad de Zaragoza (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

---

**Resumen:** Luce Irigaray denuncia que las sociedades contemporáneas están consolidadas sobre una lógica falocéntrica cuya consecuencia fundamental es la subordinación estratégica de las mujeres. La representación de lo femenino como carencia, como inconsistente, disperso... no hace sino consolidar la idea de que las mujeres son la imagen complementaria del hombre, reforzando el planteamiento freudiano que asocia el falo con el valor. De la mano de la autora, analizaré de qué modo el deseo es un constructo masculino y masculinista que, para asegurar su superioridad, ha ignorado las posibilidades de goce que el cuerpo de las mujeres ofrece y, asimismo, apostaré por la valía de dicho potencial con vistas que las mujeres puedan construir otras representaciones de sí mismas más favorables que las saquen de esa posición de inferioridad.

**Palabras-clave:** Irigaray, diferencia sexual, sexualidad femenina, falocentrismo, especularización

**Abstract:** Luce Irigaray reports on our contemporary societies, which are based in the strategic subordination of women. The representation of “the feminine” as a shortage, weakness, strengthens the argument that women are the complementary image of men, reinforcing Freud’s link between phallus and value.

Led by the author, I will analyze how desire is a male construction that has ignore the possibilities and opportunities given by the female body in order to ensure their superiority. Moreover, I will stand in favour of women’s potential to build new and more positive images of themselves, which will help them to get over that inferiority.

**Key-words:** Irigaray, sexual difference, female sexuality, falocentrism

## 1. Introducción

Luce Irigaray ha desvelado cómo la lógica patriarcal se rige por la supuesta superioridad del falo, órgano genital masculino y visible que parece garantizar que un cuerpo está efectivamente sexuado. Sobre este hecho se instituye el sujeto (sexuado y masculino) que establece una relación de jerarquía con *lo Otro*, la mujer. Así, la cultura está construida en torno a un único modelo sexual, el masculino, que se apropia tanto de la corporalidad como de la sexualidad femeninas y constriñe la manifestación de la subjetividad de las mujeres. Siguiendo el planteamiento Irigaray, analizaré, por un lado, que el deseo es definido a partir de una relación de hombres. Y, por otro, mostraré cómo se ha ignorado el goce femenino, a través de la crítica de Irigaray de las condiciones de posibilidad de una sexualidad femenina que no se atiene a los parámetros masculinos. Apostaré por una conceptualización del cuerpo de las mujeres ajena a la idea de objeto erótico, construida en torno al placer escópico del sexo masculino, que pretende otorgar a las mujeres la posibilidad de construir una representación de su propio cuerpo.

## 2. Indiferencia sexual: lógica de “la negatividad o carencia de lo femenino”

Para pensar la conceptualización del cuerpo femenino es interesante volverse sobre la teoría aristotélica y aclarar la lógica sobre la que Aristóteles construye sus argumentaciones sobre los cuerpos y la reproducción. Así, podemos detectar en qué medida se reproducen las mismas en las posteriores conceptualizaciones, como en la ciencia moderna o en el discurso sobre la verdad de la sexualidad que detenta el psicoanálisis freudiano, con la pretensión de adquirir una visión que nos permita elaborar una crítica fundamentada acerca de la representación del cuerpo femenino.

Giulia Sissa<sup>1</sup> piensa ya esta relación apuntando hacia la aporía a la que llega Aristóteles al considerar si la diferencia sexual es una diferencia sustancial o accidental. El Estagirita no responde “pues la antinomia masculino-femenino es demasiado importante para ser un “accidente”, pero no lo suficiente como para afectar a la sustancia”<sup>2</sup>. Si Aristóteles aceptase que lo masculino y lo femenino conforman dos sustancias diferentes estaría dando una entidad a la mujer que no se correspondería con la idea de fondo que sustenta su teoría y, que no es otra que la de que hay que pensar lo femenino como una malfor-

---

[1] Sissa, G., “Los cuerpos sutiles” en Feher, M.; Naddaff, R. y Tazi, N. (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo. Parte III*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 133-156

[2] Sissa, G., “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”, en Duby, Georges y Perrot, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres. Vol.1. La Antigüedad*, Madrid, Taurus, 2000, p. 111

mación (de lo masculino) natural. De este modo, la diferencia entre hombres y mujeres, que se identifican con forma y materia respectivamente, queda definida por el paradigma aristotélico siguiendo la lógica de lo más y de lo menos, esto es, se toma como modelo lo masculino y se analiza en torno a este modelo lo femenino. En este sentido, podemos hablar de una lógica de la negatividad y la carencia, por la cual la mujer queda definida como una falta intrínseca por el simple hecho de no ser un hombre. En palabras de la autora:

Por un lado, alma, forma, movimiento; por otro lado, cuerpo, materia y pasividad. La problemática del género, el esfuerzo por identificar la diferencia sexual como variante cuantitativamente mensurable en el seno de un concepto de *genos* en el que reproducción y unicidad morfológica son compatibles, culmina en la introducción de dicotomías tales que en ellas lo femenino ocupa el lugar de lo negativo, de la alteración y de la falta o carencia<sup>3</sup>.

El privilegio que el paradigma aristotélico otorga a lo masculino quedó plasmado en la ciencia moderna implantando un modelo de conocimiento del cual las mujeres quedaron excluidas y, posteriormente en los análisis de Freud, quien teoriza sobre la sexualidad bajo el discurso y la ley del padre que impide a las mujeres hacer sus propias reivindicaciones. Y, ¿cómo podrían las mujeres hablar de su deseo si ellas no son en sí mismas? Si ellas son un no-hombre cuyo devenir sexual está determinado por la no-presencia del pene. Las mujeres no evolucionan sexualmente en torno a un sexo femenino, Freud olvida que este bien podría tener su propia especificidad, en cambio, recordemos que para el padre del psicoanálisis la niña al principio es un varoncito y la castración para ella supone aceptar que carece de pene. La niña entonces rechaza a la madre y al resto de mujeres al comprender que tampoco poseen el sexo valioso que les suponía; se dirige así hacia el padre con la finalidad de obtener lo que ninguna mujer tiene: el falo. Incluso la relación entre mujeres está regulada por la rivalidad de la posesión del sexo masculino, para las heterosexuales; y por una identificación con el hombre, para las mujeres homosexuales. No se considera en ningún momento un modelo sexual femenino, la evolución sexual es falocéntrica tanto para los hombres como para las mujeres y el devenir mujer normal resulta más bien patológico al estar determinado por la envidia, los celos y la reivindicación del sexo masculino.

Irigaray critica, en este sentido, la indiferencia sexual, esto es, la existencia de un solo sexo, el masculino; lo femenino es definido en torno al modelo de los hombres y no al revés, en otras palabras, lo masculino, que monopoliza el valor, opera como patrón en torno al cual definirse, siendo él el sujeto y ella la alteridad. Al respecto Simone de Beauvoir dice: “la humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él; la mujer no tiene consideraciones de ser autónomo”<sup>4</sup>. De tal modo, subjetividad y alteridad

[3] Sissa, G., “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual” en *Ib.*, p. 122

[4] Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 50

se presentan en relación a una jerarquía, es decir, ser alteridad (ser mujer) es estar en una posición de subordinación. Para Freud no hay dos sexos que se puedan llegar a articular; ni en la relación sexual, ni en los procesos imaginarios y simbólicos que regulan el funcionamiento social y cultural, antes bien, en palabras de Irigaray:

“... lo femenino no tiene lugar (...) más que en el interior de modelos y de leyes promulgados por sujetos masculinos. Lo que implica que no existen realmente dos sexos, sino uno sólo. Una sola práctica y representación de lo sexual. Con su historia, sus necesidades, sus reversos, sus faltas, su/sus negativos... cuyo soporte es el sexo femenino”<sup>5</sup>

Esto nos remite a lo que Irigaray denomina especulación de lo femenino. Si nos detenemos sobre las palabras de la autora, encontramos que con ellas apunta a la idea de que lo femenino es, en la definición de Freud, el complemento necesario para que la sexualidad masculina funcione, es el plano proyectivo que garantiza la totalidad del sistema: la mujer opera como un espejo a través del cual el hombre dispone de “una auto-representación fálica sin posibilidad de falla alguna”<sup>6</sup>.

### 3. “Ser espejo”, la función de las mujeres

Puesto que el modelo sexual tipo es el masculino, Freud no contempla otra posibilidad que el deseo de integrarse en ese modelo, siendo que, el deseo femenino consiste más bien en afirmarse como diferencia, el deseo de las mujeres es “deseo de otra cosa” que no es un pene. Correspondería al respecto articular una crítica a la dialéctica como reducción de lo Otro al yo, el poder del discurso filosófico radica en su capacidad de reducir a todo otro en la economía de lo Mismo, olvidando así la asimetría entre los sexos. La razón de que el psicoanálisis sólo contemple el deseo femenino como deseo de aquello que posee el hombre, es que la no correspondencia del deseo femenino con lo anterior implica la crisis de los cimientos sobre los que se construye la identidad masculina:

“¿podría la fobia del hombre –y concretamente la de Freud- hacia la extrañeza inquietante de ese nada que se vea, soportar que ella no experimente dicha “envidia”? Que ella tenga otros deseos, heterogéneos respecto a sus representaciones del deseo sexual. [...] “La envidia de pene” que se le imputa a la mujer consigue paliar la angustia del hombre, de Freud, [...] le protege contra lo que él llama miedo a la castración. Pues si el deseo de ella solo puede significarse como “envidia de pene” está claro que él lo tiene. Y que lo que él tiene representa el

---

[5] Irigaray, Luce, “Cosi fan tutti”, *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982, p. 85

[6] *Ib.*, p. 68

único bien posible del comercio sexual”<sup>7</sup>

El falo(go)centrismo se sostiene en un imaginario cuya morfología es la del cuerpo masculino. Y, en virtud de lo anterior, ¿qué representación podría hacer cada mujer de su propio cuerpo, que no sea la de un cuerpo sin pene, y por tanto, un cuerpo sin sexo, sin líbido, sin deseo, sin posibilidad de goce a excepción de la recepción del órgano sexual masculino? El sexo de la mujer es contabilizado como un no-sexo, cuyas implicaciones nos permite hablar de un no-cuerpo femenino. Lo que hay son unos soportes materiales (cuerpos de mujeres) moldeados y a los que la sexualidad masculina les impone una función. Exiliadas de sus cuerpos difícilmente podrán tener una imagen de sí mismas, y tomarán a modo de disfraz las distintas identidades con las que los hombres las marquen. Luce Irigaray toma el análisis que Marx lleva a cabo de la mercancía como forma básica de la riqueza del capitalismo y habla en este sentido del mercado de las mujeres, donde los cuerpos femeninos son el valor de cambio para establecer relaciones entre hombres. Así, explica que la sexualidad masculina se juega a través del cuerpo de las mujeres. La cuestión no es sólo que la economía del intercambio consista en la utilización de mujeres a modo de mercancías, sino que éstas no tienen valor en sí mismas, antes bien, su valía (es decir, su imagen, su identidad...) deriva no de sus cualidades, sino de la transformación que el trabajo del hombre ha procurado en ellas. Lo anterior, nos remite de nuevo a la función de espejo, de soporte, que es la mujer para la identidad masculina:

“Las mercancías, las mujeres, son espejos de valor del/para el hombre. Para hacerlo, ellas le abandonan su cuerpo como soporte-materia de especularización, de especulación”<sup>8</sup>

Habría, por lo tanto, que articular un imaginario femenino a partir de aquello que ha sido reprimido y negado que permita que las mujeres se (re) apropien de su corporalidad de una forma no codificada por el patriarcado. En principio, puede resultar paradójica esta propuesta, pero lo cierto es que, bien mirado, asumir por voluntad propia y repetir reinterpreta lo que otros han codificado como una subordinación, es transformarlo en afirmación perturbando de este modo la lógica de la carencia o la falta. Situar como punto de partida ese cuerpo que ha sido censurado a lo largo de los siglos pretende ser una forma no de tener una definición inamovible para lo que es una mujer, sino posibilitar ese ser varias, ese decir varias cosas a la vez que nos ha sido negado:

---

[7] Irigaray, Luce, “Una “causa” más: la castración”, *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978, p. 53

[8] *Ib.*

“¿Cómo decirlo? Que de inmediato somos mujeres. Que no necesitamos ser producidas como tales por ellos [...]. Que siempre hemos sido, sin su trabajo. Y que su(s) historia(s) constituyen el lugar de nuestra deportación. No se trata de que tengamos un territorio propio, sino que su patria, su familia, su hogar, su discurso, nos aprisiona en espacios cerrados en los que no podemos seguir moviéndonos”<sup>9</sup>

#### 4. El exceso de ser incuantificables

El deseo y la sexualidad femeninas tienen de su lado un exceso perturbador del falogocentrismo, porque la mujer, de alguna manera, tiene sexos por todo su cuerpo, “la geografía de su placer es mucho más diversificada, múltiple en sus diferencias, compleja, sutil, de lo que uno se imagina... en un imaginario demasiado centrado sobre lo mismo”<sup>10</sup>. Deseo que dentro de esta economía discursiva no puede ser expresado sin ser etiquetado de incoherente, inconsistente, disperso... lo que muchas veces se ha dicho nuestras locuras e incluso nuestras mentiras. Es necesario por ello un trabajo en el lenguaje, no tanto en los enunciados como en los presupuestos autológicos que los sustentan. Irigaray habla de des-anclar el falocratismo del lenguaje para dar paso a una sexuación radical del discurso. Esto es, este hablar pretendidamente universal dejaría de entenderse como tal y pasaría a identificarse como un hablar masculino, perdiendo ese privilegio que se autoconcede de definir todo valor y, abriendo al tiempo, la posibilidad a otro hablar: el hablar femenino. En palabras de la filósofa francesa:

“[...] Ellos pueden hablarse, y hablar de nosotras. ¿Pero nosotras? Debes salir de su lenguaje. Trata de reatravesar los nombres que ellos te han dado”<sup>11</sup>

Tomaré entonces “el rechazo a callarse” practicado sistemáticamente por los movimientos de liberación femenina como punto fundamental. Pero, insisto en que esa voz ha de asumir la sexuación del discurso a fin de no reproducir una y otra vez la misma historia. Ella no dice lo que desea, porque no puede ser dicho, o más bien, no es entendido; aunque probablemente su silencio se debe a que ni siquiera lo sabe y termina prostituyendo su cuerpo a un deseo que no es el suyo.

Profundizaré en lo que la autora ha llamado sexualidad plural. El imaginario femenino, ajeno a la posición de privilegio que la mirada tiene para la sexualidad de los hombres, se articula en relación a lo táctil, a la proximidad, a la fluidez... Hablando con Irigaray:

“[...] la prevalencia de la mirada y de la discriminación de la forma,

---

[9] *Ib.*, pp. 202-203

[10] *Ib.*, p. 27

[11] *Ib.*, p. 197

de la individualización de la forma, es particularmente ajena al erotismo femenino. La mujer goza más del tacto que de la vista.”<sup>12</sup>

Para la filósofa de la diferencia sexual, la auto-afectación es el modo en el que se da el deseo femenino, esto es, una suerte de autoerotismo y/o homosexualidad. Habla de autoerotismo en sentido de que la mujer se toca a sí misma sin necesidad de mediación, pues su sexo está formado por dos labios en contacto continuo. La homosexualidad, en este sentido, aparece como una expresión del deseo femenino:

“La mujer “se toca” todo el tiempo, sin que por otra parte se lo puedan prohibir, puesto que su sexo está formado por dos labios que se besan continuamente”<sup>13</sup>

De este modo, dice Irigaray que la mujer no tiene un sexo, sino que al menos tiene dos, aunque no identificables en unidades, “incluso tiene todavía más. Su sexualidad, siempre por lo menos doble, es también plural”<sup>14</sup>. Plural sí, pero no fragmentada o escindida, sino que en la simultaneidad de sus incontables sexos es todo su cuerpo el que se estremece. Así, ella ya es dos que se afectan, pero sin ser divisible en unidades y sin que haya discriminación posible de aquello que se toca, puesto que eso otro que se toca también es ella. La mujer no es ni una ni dos y se resiste a toda definición adecuada que trate de cifrarla en unidades:

“-Nosotras- seríamos dos según sus cálculos. ¿Dos, realmente? ¿Esto no te hace reír? Un dos muy extraño. Sin embargo, no se trata de una. Sobre todo no se trata de una. Dejémosles el privilegio del *uno*. El privilegio, la dominación, el solipsismo del *uno* [...]. Y esta extraña distribución de sus parejas, en la que el otro es imagen del uno. Imagen solamente. Acercarse al otro equivale entonces a la abstracción de su espejismo”<sup>15</sup>

Este ser incifrible, el acoger la pluralidad en sí misma supone que la mujer seguiría siendo siempre varias pero protegida de la dispersión porque el otro ya está en ella de algún modo. La particular relación con lo otro a la que apunta Irigaray, implica que en la relación sexual (también en un sentido de relación entre los sexos, no exclusivamente sexual) la mujer no se apropia de otro cuerpo, sino que se intercambia con él, lo toma como próximo, tan próximo que la discriminación de identidad entre uno y otro resulta imposible. Esta multiplicidad y pluralidad del goce femenino no se comprende dentro de una lógica que es masculina, sin

---

[12] *Ib.*, p. 25

[13] *Ib.*, p. 24

[14] *Ib.*, p. 27

[15] *Ib.*, pp. 198-199

embargo Irigaray propone explotar el punto donde otros critican nuestra falta de consistencia:

“Que tu lenguaje no esté constituido por un solo hilo, por una sola cadena, por una sola trama: esa es nuestra suerte. Surge de todas partes a la vez.”<sup>16</sup>

De todas partes a la vez. (Re)encontrarse para una mujer es no sacrificar ninguno de sus placeres a otro, no identificarse con ninguno en particular; en otras palabras, negarse a ser simplemente una. Estar en una continua expansión de límites que no es incoherente:

“el placer de una mujer no tiene que elegir entre la actividad clitoriana y la pasividad vaginal, por ejemplo. El placer de la caricia vaginal no tiene que sustituir al de la caricia clitoriana. Ambos concurren, de manera irremplazable, al goce de la mujer. Entre otros... la caricia de los pechos, el tacto vulvar, la entreabertura de los labios, [...] etc. Para no evocar más que algunos de los placeres específicamente femeninos. Un poco desconocidos en la diferencia sexual tal como se la imagina.”<sup>17</sup>

## 5. A modo de conclusión

El goce de la mujer solo es posible atravesando el espejo que subtiende toda especulación, esto es, identificando esa función de la mujer como soporte de las auto-representaciones del deseo fálico y rechazando ese papel. Porque también nosotras tenemos nuestros cuerpos, nuestra sexualidad, nuestras formas de pensar, de sentir y hablar, que se entretujan con nuestro sexo y con aquello que el aparato socio-cultural tiene preparado para él. Rechacemos éste también si trata de someternos. Expresemos nuestra negativa a ser una mujer según el concepto patriarcal. A ser *una* mujer. Y definámonos cada una con libertad, en la pluralidad de nuestro sexo y nuestro discurso. Hablemos en plural: seamos mujeres. Mujeres distintas entre nosotras, distintas de una misma incluso. Dejemos de ser una representación y convirtámonos en mujeres de verdad.

“Y no te crispes por encontrar la palabra “justa”. No existe. No hay ninguna verdad en nuestros labios. Todo puede existir. Todo merece ser intercambiado, sin privilegio ni rechazo. [...] Todo se intercambia, pero sin comercio. [...] ¿Cómo decirlo? El lenguaje que conocemos es tan limitado...Habla, sin embargo. Entre nosotras no se impone “lo duro”. Conocemos suficientemente los contornos de nuestros cuerpos para *amar la fluidez*”<sup>18</sup>.

---

[16] *Ib.*, p. 200

[17] *Ib.*, p. 27

[18] *Ib.*, p. 206. La cursiva es mía. Ver al respecto Hernández Piñero, Aránzazu, *Amar la fluidez. Teoría feminista y subjetividad lesbiana*, Zaragoza, Eclipsados, 2009