

Universitat de Barcelona
Facultat de Filologia
Departament de Filologia Hispànica, Teoria de la Literatura i Comunicació
Àrea de Teoria de Literatura i Literatura Comparada

Treball de Final de Màster

Estudiant: Rebeca SÁENZ PÉREZ

El concepto de renacer en María Zambrano y Luce Irigaray
Una manera distinta de entender la vida

Dirigit per: Dra. Virginia TRUEBA MIRA

Curs 2019-2020
(juliol 2020)

Firma de l'estudiant

Firma del director de recerca

Índice

1. Introducción	1
2. ¿Qué implica renacer en estas autoras?	4
2.1. Deconstrucción de la tradición falocentrista	8
2.2. Deferencia a la diferencia	26
2.3. Los cuerpos importan	41
2.4. Algo oculto, no nuevo	56
3. Conclusiones	68
4. Bibliografía	71

«Once we were born, we will always remember, even if we are not aware of it, that to live entails the risk of death. And this will always remain true, because living involves a perpetual becoming: if we do not become, we decline. But becoming requires us to venture beyond what is already experienced of life; and this does not happen without danger. Hence our ambiguous attitude with regard to our development: we waver between the refusal to grow and taking insane risks in order to exceed what we already are»¹.

«As you can see, “becoming human” is no simple task, and it is not always clear when or if one arrives. To be human seems to mean being in a predicament that one cannot solve»².

«Despertar es renacer cada día»³.

¹ Irigaray, L., *To be born: genesis of a new human being*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017, pág. 7.

² Butler, J., *Giving an account of oneself*, Nueva York, Fordham University Press, 2005, pág. 103.

³ Zambrano, M., *Delirio y destino: los veinte años de una española*, Madrid, horas y HORAS, 2011, pág. 73.

1. Introducción

El objetivo del presente trabajo consiste en realizar un estudio comparatista del concepto de *renacer* en las obras de las filosofas María Zambrano (Vélez-Málaga, 1904 - Madrid, 1991) y Luce Irigaray (Blaton, 1930).

Como bien se sabe, Luce Irigaray es una de las pioneras del feminismo de la diferencia y una de sus autoras más importantes tanto a nivel nacional, junto a otras como Hélène Cixous y Annie Leclerc, como a nivel mundial, por lo que la producción de estudios sobre su obra es muy abundante. Por su parte, María Zambrano, después de haber sido olvidada durante mucho tiempo, fue recuperada gracias al trabajo de investigadores nacionales y también gracias al feminismo de la diferencia italiano, a través de la comunidad filosófica femenina *Diotima* de la Universidad de Verona, en particular, dentro de la cual el pensamiento de Zambrano despertó interés por su actualidad y se puso en diálogo con las cuestiones feministas y filosóficas que preocupan a estas autoras. Hoy en día, por tanto, los estudios dedicados a la obra de la filósofa española son también numerosos.

Los trabajos dedicados a analizar una posible afinidad entre Zambrano e Irigaray, sin embargo, son bastante escasos, lo cual resulta curioso ya que, aunque existen diferencias entre ellas, también existe una enorme similitud entre algunas de las ideas que ellas plantean. La escasez de estudios comparatistas sobre estas dos autoras fue lo primero que me incitó realizar esta labor, en un intento de no repetir lo ya dicho, sino de crear algo nuevo. La semejanza entre las ideas de ambas me convenció de que llevar a cabo dicha tarea podría resultar pertinente y (espero) interesante.

Como ya indica el título, dentro de las analogías entre Zambrano e Irigaray, nos centraremos en la manera en que ellas entienden el concepto de renacer, ya que me parece este uno de los puntos en los que sus pensamientos más se acercan. ¿Qué significa renacer para estas dos filósofas? Tanto Zambrano como Irigaray entienden la idea de renacer no como resurrección o reencarnación, interpretaciones a las que puede dar a menudo lugar este concepto, sino como transformación y progreso. Renacer es devenir, trascenderse a uno mismo. Esta filosofía del renacer que ellas plantean, por tanto, supone una ruptura con el pensamiento filosófico occidental, una crítica al logocentrismo del ser absoluto e inalterable que ha dominado nuestra tradición, frente al que ellas plantean una manera diferente de entender la filosofía y la vida.

A lo largo del trabajo nos centraremos en cuatro aspectos que ambas consideran necesarios para que el renacer que defienden, un cambio hacia un nuevo ser y una nueva vida, pueda llevarse a cabo: la deconstrucción del logocentrismo, tendencia de toda la tradición metafísica a colocar en el centro del discurso el *logos*, un lenguaje en el que está presente el sentido y la verdad del mundo que nos rodea y que favorece el ser frente al no-ser, la identidad frente a la alteridad, la presencia frente a la ausencia, el significado frente al no-significado, etc.; la deferencia a la otredad, aquello radicalmente distinto al sujeto y cuyo reconocimiento es necesario para que el yo pueda entender su propia persona; la apreciación del cuerpo, parte inferior del ser humano y cárcel del alma, según la filosofía platónica y la tradición que le sigue y, finalmente, la recuperación de una energía interna que hemos olvidado.

La metodología empleada será el análisis y la comparación de fragmentos de las obras de las dos autoras. Las obras citadas son las siguientes: *Filosofía y poesía* (1939), *Unamuno* (escrito hacia 1940, publicado en 2004), *Delirio y destino: los veinte años de una española* (escrito en 1952, publicado en 1988), *El hombre y lo divino* (1955), *Persona y democracia* (1958), *La tumba de Antígona* (1967), *Claros del bosque* (1977), *De la Aurora* (1986), y *Las palabras del regreso* (recopilación de artículos de Zambrano publicada por Mercedes Gómez Blesa en 2009), en el caso de Zambrano, y *Speculum de l'autre femme* (1974), *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977), *L'Oubli de l'air* (1983), *Éthique de la différence sexuelle* (1984), *Je, tu, nous* (1990), *Être deux* (1997) y *To be born: genesis of a new human being* (2017), en el caso de Irigaray.

La analogía entre el pensamiento de las dos autoras en algunos de estos fragmentos que citaremos es tal que resultaría difícil leyéndolos de manera independiente determinar quién de las dos los ha escrito. No solo el contenido, sino también el estilo se asemeja mucho en ellas, afines pese a las diferencias contextuales que las separan, como explica de manera muy poética Annarosa Buttarelli, filósofa italiana interesada en el pensamiento de Zambrano, en su artículo «Poesía madre della filosofia. Per una filosofia della passività efficace», en el cual dice lo siguiente:

[...] Luce Irigaray e María Zambrano, con storie di vita e di scrittura molto diverse tra loro, ma che si sono incontrate al di là del tempo e dello spazio, a sognare e scrivere in dimensioni molto simili, come si è appena potuto vedere leggendo i due brani iniziali che ho unito insieme. In un certo senso, la tracce dell'una si possono mescolare senza fatica

con quelle dell'altra. Dato che il filo che tiene insieme la loro scrittura poetica sembra essere della medesima qualità.⁴

Tomemos, pues, estos hilos de sus escrituras y entrelacémoslos para intentar crear una imagen que muestre en qué consiste esta forma de experimentar la realidad que ellas proponen.

⁴ Buttarelli, A., «Poesia madre della filosofia. Per una filosofia della passività efficace», en *María Zambrano, in fedeltà alla parola vivente*, C. Zamboni (ed.), introducción de C. Zamboni, Florencia, Alinea, pág. 13.

2. ¿Qué implica *renacer* en estas autoras?

Todas las obras de Zambrano constituyen de una u otra manera una crítica a la tradición del logocentrismo y su manera violenta de operar a través de un binarismo en el que una de las dos dualidades es entendida como inferior y negativa. La «razón poética» que ella postula consiste precisamente en un intento de acabar con la escisión entre poesía y filosofía que viene desde Platón y crear un conocimiento menos cuadrulado, más abarcador, en el que no todo tenga que ser negro o blanco, como pretende el sistema binario del *logos*. Frente a esta monotonía dual, Zambrano introduce toda una escala de grises: sombras, claroscuros, noche en cuyo centro hay luz, luz que nos ciega, oscuridad iluminadora; elementos que forman parte de la realidad y que no pueden expresarse mediante el binomio luz/oscuridad.

Zambrano es contraria a la luz absoluta de la razón del logocentrismo y apuesta por otros saberes, como por ejemplo la mística o la filosofía oriental y sobre todo la «razón poética». A lo largo de su escritura Zambrano cuestiona el racionalismo surgido en el siglo XVIII con Descartes según el cual la única fuente de conocimiento real es la razón, a través de la cual se pueden alcanzar las verdades absolutas, innatas a la mente del hombre, pero distorsionadas por la percepción de los sentidos. La razón pura que Kant considera lo más propio del ser humano nos ha llevado, según Zambrano, a que perdamos lo más íntimo de nuestro ser. Ella critica la modernidad y ese ser divinizado que se cree, a través de su razón, amo de la naturaleza y de todo lo que le rodea y, sin embargo, vive esclavo de su tecnología y de su poder, alienado sin ser consciente de ello. Para poder superar este olvido del ser⁵, es necesario un renacimiento de la humanidad.

Zambrano, por tanto, se encuentra todavía en el humanismo. Todo su pensamiento se basa en recuperar un tipo de ser humano que se ha perdido. Sin embargo, al mismo tiempo, la idea de hombre que defiende permite vincularla con el posthumanismo. Zambrano rebaja la estatura del hombre, no lo considera un ser soberano, sino una criatura a medio hacer arrojada al mundo. Por otro lado, Zambrano también se encuentra dentro de la metafísica, pero a la vez rompe con ella por su preocupación por los cuerpos. Ella es consciente de que la existencia es en primer lugar una experiencia y querer eliminar lo empírico a favor de lo teórico implica querer eliminar lo más inherente a la vida y, por

⁵ Existe gran influencia de Heidegger en Zambrano.

consiguiente, aboga por lo que podríamos llamar una metafísica matérica, capaz de hacerse cargo del mundo en lo que este tiene de cuerpos, sombras, finito, alteridad, singularidad, circunstancia, fluir, cambio; basada no en universales, sino en individuos.

Una vez constatada la pérdida del ser que ha sufrido el ser humano, Zambrano no cae en el nihilismo característico de su siglo, sino que dedica su obra a analizar las causas que han dado lugar a la situación actual y a intentar resolver el problema. Ella cree que existe una solución. Es posible renacer de las cenizas. Uno de los ingredientes claves para que esto pueda llevarse a cabo es el amor. La piedad como amor por lo otro diferente a nosotros está presente en todo su pensamiento. Abandonar este exilio al que nos ha destinado la tradición del *logos* precisa una nueva manera de relacionarnos con nuestro entorno a través de la sororidad y de la fraternidad.

Renacer, de esta manera, implica repensar toda la tradición filosófica occidental, la cual ha dejado de lado el amor, los sentimientos en general, los sentidos, todo lo que no sea la razón y sus ideas abstractas. Es necesario acercarnos a la vida desde otro tipo de conocimiento diferente al del *logos*, un conocimiento que vuelva a crear realidad en lugar de realidades virtuales; que tenga en cuenta que pertenecemos a algo más grande que nosotros mismos y que la existencia nos atraviesa, no es que nosotros la construyamos; que nos permita volver a mirar el mundo más allá de los conceptos con los que lo hemos nombrado y que abra un espacio para que las cosas y los demás seres se muestren por sí mismos si así lo desean, en lugar de intentar encerrarlos mediante conceptualizaciones.

Como vemos, el tipo de conocimiento que Zambrano defiende supone un cambio radical respecto a la tradición logocentrista. Toda su obra constituye un intento de romper con el sistema anterior, debido a las consecuencias negativas que este ha acarreado para la especie humana, lo cual resulta un planteamiento muy avanzado si tenemos en cuenta el contexto en el que ella vive. No es posthumanista, ni postmetafísica, ni postestructuralista, pero ya está realizando muchas de las novedades que luego estos movimientos plantean.

Por su parte Irigaray, ya desde el postestructuralismo, aboga por un modo de entender la vida muy cercano al que dejaba vislumbrar Zambrano desde unos años antes, pero utilizando los términos característicos de la postmetafísica: deconstrucción del logocentrismo, transvaloración de los valores, ruptura con los grandes relatos del *logos*, etc. Irigaray, que había asistido a seminarios de Jaques Lacan durante su formación en

psicología, forma parte desde 1970 hasta 1974 de la *École Freudienne de Paris*, escuela de psicoanálisis iniciada por el propio Lacan, pero, durante esos mismos años, entra en contacto con el grupo feminista *Psychoanalyse et Politique*, fundado por Antoinette Fouque, y es fuertemente influida por las ideas planteadas en este grupo, lo cual hace que se vaya interesando por problemas relativos a la feminidad y adquiriendo una mirada crítica respecto al psicoanálisis, proceso que culmina con la publicación en 1974 de *Espéculo de la otra mujer*, obra en la que deconstruye las categorías fundamentales y la manera de trabajar del método psicoanalítico y que le supuso la pérdida de su posición en la Universidad de Vincennes, en la cual impartía clases, y ser condenada al ostracismo dentro de la comunidad psicoanalítica⁶.

Espéculo de la otra mujer constituye un hito no solo dentro del pensamiento de la diferencia, sino del feminismo en general. Irigaray muestra en la obra cómo el psicoanálisis —y el pensamiento de la tradición occidental en su totalidad— se rige por una lógica exclusivamente masculina dentro de la cual la mujer es entendida como el negativo del hombre, la parte defectuosa de una dualidad en la que el hombre es el elemento central y la mujer un ser inferior que siente envidia de la forma perfecta de lo masculino, como afirma Freud. Frente a este discurso falogocentrista, Irigaray plantea la diferencia sexual, un conocimiento que permita entender a la mujer como un ser distinto del hombre, pero igual en derechos. Para que esto sea posible, es necesario una nueva concepción de lo femenino y de lo masculino, una nueva concepción del ser humano, en general, lo cual se puede alcanzar mediante el renacimiento que ella, al igual que Zambrano, defiende.

El renacimiento por el que Irigaray apuesta no es una recompensa que se ofrezca tras la muerte a aquellos que han sido buenos en esta vida, como ocurre con el paraíso del cristianismo, una segunda vida cuyo objetivo es que la existencia terrenal quede relegada a un plano secundario y que nos refrenemos a la hora de experimentar las experiencias que la conforman por miedo del fuego eterno y por anhelo del edén infinito. Lo que Irigaray defiende, en cambio, es un renacer orientado a esta vida, destinado a exprimir todo nuestro potencial y permitírnos vivir de la mejor manera posible nuestra existencia actual, la única de la que podemos estar seguros que es real.

⁶ Tommasi, W., *Filósofos y mujeres: La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*, traducción de C. Ballester, Madrid, Narcea Ediciones, 2002, págs. 209-210.

Además, este renacimiento requiere el amor hacia los demás. Irigaray rompe con la unidad en la que se fundamenta el *logos* y apuesta por una filosofía dual basada en la diferencia sexual, en dos seres que se necesitan el uno al otro para poder devenir. La otredad, que dentro de nuestra tradición había sido tratada solo en relación al Yo, pasa así a tomar un papel esencial, como también ocurre en el caso de Zambrano.

Las similitudes entre estas dos filósofas no son ocasionales, sino que entrelazan sus obras de manera continua. Ambas constatan una crisis que afecta al ser humano, identifican qué es lo que ha producido esta situación alienante que nos aleja de nuestra naturaleza propia y buscan una solución al problema a través de la apertura a todo aquello que ha sido rechazado anteriormente: la humildad, los cuerpos, la mujer y todo el resto de elementos que el logocentrismo ha considerado inferiores respecto a su opuesto y, por tanto, ha intentado apartar de la vida.

Tanto Zambrano como Irigaray, por tanto, como podemos ver, plantean a través de sus obras un movimiento muy revolucionario. Ya lo es el hecho de que escriban en un ámbito casi exclusivamente masculino como es la filosofía, pero lo es aún más el contenido de lo que escriben: un pensamiento que intenta crear una escisión en el sistema al mando de la sociedad. Ambas son castigadas por esta rebeldía que las caracteriza, Irigaray con su expulsión de la Universidad de Vincennes y Zambrano con un largo exilio impuesto por un sistema absolutista con el que ella no podía estar de acuerdo, pero incluso desde el ostracismo, desde ese margen al que son relegadas, no dejan de crear nuevas obras que lanzan contra el logocentrismo como armas arrojadas.

Pasaremos a continuación a analizar cuatro elementos constitutivos de este renacimiento por el que las dos abogan, pero, antes de ello, me gustaría aclarar que esta división en diferentes apartados solo tiene la finalidad de darle al trabajo una estructura más académica. En todos ellos se está hablando en última instancia de lo mismo, los cuatro están unidos, entrelazados formando una estructura rizomática en la que cada elemento está hilado con el resto y en la que el último conecta de nuevo con el primero, en honor al movimiento cíclico que tanto Zambrano como Irigaray favorecen frente a la línea recta de la tradición filosófica occidental. Dicho esto, pasemos, ahora sí, al primero de los cuatro apartados, centrado en la deconstrucción del logocentrismo en la obra de las dos autoras.

2.1. Deconstrucción de la tradición falogocentrista

Renacer en estas dos autoras no implica necesariamente “crear” algo nuevo, sino vaciarse de aquello que ya se posee, pero no nos permite avanzar; abrir un espacio vacío donde el cambio pueda surgir. Por ello, en mi opinión, podemos considerar el proceso que ambas realizan como un proceso de deconstrucción. Quieren quitar las capas muertas que nos rodean para que pueda florecer lo que ha quedado soterrado debajo. Una de estas capas que intentan levantar es la tradición filosófica occidental que comienza con Platón. Es importante remarcar, antes de nada, que Zambrano no utiliza en ningún momento la palabra *deconstrucción*, ni siquiera hay constancia de que tuviese conocimiento de este término, ya que no parece haber leído a Derrida⁷, pero ella realiza un movimiento cercano al del filósofo francés, aunque sea de manera intuitiva. Tampoco utiliza el término *logocentrismo*, pero leyendo sus escritos no resulta complejo interpretar que este es uno de los elementos que busca “deconstruir”. La «razón poética» que ella postula constituye un intento de crear un tipo de razón que aúne verdad y vida, una alternativa frente al sistema filosófico de la razón pura que, según ella, ha dejado de lado la vida. El *logos* es palabra muerta. Frente a él, Zambrano propone la palabra viva.

La crítica de Zambrano al sistema del *logos* comienza ya con sus primeras obras. En *Filosofía y poesía* (1939) se pregunta: «¿Y no se habrá querido para eso el todo: para poder ser poseído, abarcado, dominado? Algunos indicios hay de ello»⁸. Zambrano es consciente del carácter dictatorial de dicho sistema, cuyo objetivo es conquistar, poseer y aniquilar. El *logos* quiere tomar la diversidad de la vida y reducirla al Uno, al Único, a un absoluto que pueda ser apropiado. Zambrano habla de «la tiranía del concepto»⁹, al considerar que la lógica que rige este sistema dista de ser pacífica y parece inevitable que resulte violenta. Irigaray, por su parte, también incide sobre el carácter tiránico del *logos* de la tradición occidental, que se ha erguido a través de la dominación, a la manera de una dictadura, como queda reflejado, por ejemplo, en este fragmento de *Ser dos* (1997):

⁷ Laura Llevadot dedica el artículo «La apertura interior (Claros). El desplazamiento de la metafísica en María Zambrano» a la relación entre Zambrano y la postmetafísica. En este artículo Llevadot afirma que hay constancia de que hubo algún libro de Derrida en la biblioteca de la filósofa, pero no parece que esta los leyera y que su conocimiento del postestructuralismo francés en general fue escaso.

⁸ Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1939, pág. 24.

⁹ Zambrano, M., *De la Aurora*, Madrid, Turner, 1986, pág. 35.

«L'histoire construite par l'homme ressemble à l'histoire d'une violence qui se perpétue, d'une appropriation, d'une domination [...]»¹⁰.

Tanto Zambrano como Irigaray, además, intentan destapar la relación encubierta que existe entre logocentrismo y patriarcado. Ambas tratan de dejar al descubierto lo que subyace bajo estos dos sistemas que se quieren universales: un paradigma exclusivamente masculino, creado desde una óptica exclusivamente masculina que solo reconoce la existencia de un sujeto, el masculino. Zambrano no utiliza el término *falogocentrismo*, pero la crítica al dúo de poder *logos*-patriarcado es bastante clara en fragmentos como este, de su obra dedicada a la figura de Unamuno, donde dice lo siguiente: «La cultura europea ha vivido a la manera masculina»¹¹, o en este otro, perteneciente a *El freudismo, testimonio del hombre actual* (1941), en el cual afirma que: «La cultura de Occidente se ha sostenido por esta soledad masculina, viril»¹².

En el caso de Irigaray, ella sí hace referencia explícita a la deconstrucción y al logocentrismo, ya que se trata de una autora plenamente postestructuralista y así lo demuestran su pensamiento y su lenguaje, donde podemos ver afinidad con Derrida. Además, al tratarse de una filósofa feminista, la unión entre el *logos* y el patriarcado es explícita también, pudiéndose argumentar que la deconstrucción del falogocentrismo característico de nuestra tradición es uno de los elementos claves de su escritura. En 1974 escribe *Espéculo de la otra mujer*, donde realiza un análisis de la tradición filosófica y psicoanalítica occidental desde Platón hasta Lacan mostrando cómo la mujer ha sido tratada por estos autores o, mejor dicho, no tratada o, en todo caso, maltratada como una cosa más que como una persona. «Toute théorie du «sujet» aura toujours été appropriée au «masculin»»¹³, afirma Irigaray.

Esta denuncia al falogocentrismo que comienza en *Espéculo* se mantiene de manera continua a lo largo de toda su obra. En *Ese sexo que no es uno* (1977) escribe: «Ce modèle, phallique, participe des valeurs promues par la société et la culture patriarcales, valeurs inscrites dans le corpus philosophique: propriété, production, ordre, forme, unité,

¹⁰ Irigaray, L., *Être deux*, París, Grasset, 1997, pág. 132.

¹¹ Zambrano, M., *Unamuno*, edición e introducción de M. Gómez Blesa, Barcelona, De Bolsillo, 2004, pág. 61.

¹² Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 142, citado en Trueba, V., «Figuras femeninas de la "razón poética" (el pensamiento de María Zambrano desde una perspectiva de género)», en *Sociocriticism*, vol. 28, nº. 1-2, 2013, págs. 15-52.

¹³ Irigaray, L., *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974, pág. 165.

visibilité... érection»¹⁴. El sistema que rige nuestra sociedad no es un modelo universal, objetiva, es un modelo fálico, patriarcal. Se trata de un sistema que se ha erguido como universal, pero no lo es en realidad, es un falso neutro. Aquello que se quiere neutro corresponde en realidad a un idiolecto de hombres, a un imaginario masculino. Como Irigaray remarca, siempre han sido los hombres quienes han hablado y escrito en filosofía, religión, ciencia, política. Son ellos los únicos que han habitado el ámbito público mientras la mujer quedaba confinada al ámbito privado, al gineceo no solamente griego.

En consecuencia, Irigaray rechaza el concepto de neutro, ya que no cree que exista. Este siempre encubre, según ella, a una parte del conjunto de la realidad intentando hacerse pasar por algo universal aplicable a todos. Su concepción de lo neutro coincide, por tanto, con la de Deleuze y Guattari¹⁵. Tanto estos como aquella entienden el neutro como una herramienta del sistema para allanar y aplanar, para homogeneizar las diferencias que existen entre los seres humanos y crear universales con los que dominar bajo una falsa ilusión de lugar liso, de igualdad. Bajo este supuesto neutro se esconde en realidad un intento del sistema de poseer y subyugar. Explicado en palabras de Irigaray:

Je sais que certains s'imaginent que le grand soir de l'universel-bon-pour-tout-le-monde est arrivé. Mais quel universel? Quel nouvel impérialisme s'y cache? Et qui en paie le prix? Il n'y a pas d'universel valable pour tous et tous hors de l'économie naturelle. Tout autre universel est une construction partielle et, de ce fait, autoritaire et injuste¹⁶.

Como vemos, de acuerdo a Irigaray, las leyes para gobernar a toda la humanidad han sido creadas desde la opinión e interés de solo una parte de dicha humanidad, lo cual implica que «les peuples d'hommes sont organisés à partir de normes, religieuses et civiles, qui amputent et transforment la réalité»¹⁷. Esta transformación de la realidad se ha llevado a cabo a base de neutralizar (nunca mejor dicho) el género femenino y de construir un neutro apócrifo que no es sino un masculino “genérico” y asimilador.

Por su parte, Zambrano dirige igualmente su crítica sobre los universales, ya que los considera un intento de reducir la multiplicidad de la realidad al Uno, lo cual implica obligatoriamente alienar a todo aquel y a todo aquello que no se ajuste a las características de ese Uno. También critica el binarismo inherente al logocentrismo, no tan centrada en la dualidad masculino/femenino como Irigaray, pero sí explícitamente contraria al

¹⁴ Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977, pág. 85.

¹⁵ Deleuze, G., Guattari, F., *Mil mesetas*, traducción de J. Pérez Vázquez y U. Larraceta, Pretextos, 1998.

¹⁶ Irigaray, L., *Je, tu, nous*, París, Grasset, 1990, pág. 103.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 33.

sistema binario en general, dentro del cual ella defiende el elemento que ha quedado devaluado dentro del binomio¹⁸: frente a la penetración, aboga por la apertura; frente a la intervención, por la pasividad; frente a la interrogación, por la escucha.

Como podemos observar, ambas autoras descubren el binarismo con el que funciona el logocentrismo, un binarismo no equitativo, sino en el que una mitad es siempre sometida por el otra, en el que existe un primer término positivo y un segundo término negativo: bueno/malo, hombre/mujer, cultura/natura, alma/cuerpo, vida/muerte, abstracto/concreto, actividad/pasividad. Las dos rechazan este sistema de dicotomías excluyentes —aunque luego Irigaray utilice un sistema binario en su defensa de la diferencia sexual— y utilizan el ejemplo del binomio luz/oscuridad para mostrar lo absurdo de dichas dicotomías. Zambrano desarrolla en *De la Aurora* (1986) la metáfora de la aurora, una luz que conlleva oscuridad, para ejemplificar que existe otro tipo de luz distinta a la luz platónica, la luz total del Sol, representante de la razón pura. Esta luz absoluta, según Zambrano, ciega y se ciega a sí misma. La aurora, en cambio, es una luz que implica oscuridad, un nacimiento, un proceso, como describe Zambrano en este fragmento:

Los caballos de la aurora, los que dan la victoria a una hora prefijada, antes de que el sol, tan imperial a su vez, aparezca rigiéndolo todo a solas, sin resquicio alguno del amanecer, y por tanto sin rastro alguno de que él ha nacido también. A no ser que en ese sol imperante de las diez de la mañana haya una brizna, a modo de yerba tímida, aunque poco visible, de oscuridad, de la oscuridad inicial que todo viviente lleva enroscada y que ha de soportar a veces y hasta acariciar¹⁹.

Lo vivo no puede tener solo luz, la oscuridad es igual de inherente. Querer apartar la oscuridad para dejar solo la luz es querer quitar la vida. Eso es lo que conlleva el logocentrismo: quitar la vida a la mitad de lo existente calificándolo como algo negativo. Esta metáfora de la luz que Zambrano desarrolla es aplicable a todas las oposiciones binarias. Hay que dar cabida en el sistema a las dos partes de la dualidad en igual proporción si queremos ser fieles a la realidad.

En cuanto a Irigaray, su visión de la luz es muy cercana a la de Zambrano. En *Ese sexo que no es uno*, por ejemplo, escribe: «Séparer la lumière de la nuit revient à renoncer à la légèreté de notre mélange»²⁰ y en *Ser dos* podemos leer el siguiente fragmento, que

¹⁸ En un intento de estabilizar la balanza, no de continuar el desequilibrio pero a la inversa.

¹⁹ Zambrano, M., *De la Aurora*, op. cit., pág. 16.

²⁰ Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit., pág. 216.

bien podría haber sido escrito por la filósofa española: «Au lieu d'être une lumière opposée à l'obscurité, ou une connaissance opposée à l'ignorance, la vérité est alors lumière qui ne renonce pas au mystère, lumière qui illumine sans dévoiler, jamais totale, jamais autoritaire ni dogmatique, [...]»²¹. Irigaray aboga también por una luz que no renuncie a la oscuridad, una luz jamás totalitaria como la del Sol de la razón pura, porque nada real es solo blanco o negro, luz u oscuridad, sino una mezcla de ambas.

Además, Irigaray también hace referencia a la figura de la aurora:

En arrive une nouvelle naissance, une nouvelle aurore de l'aimée. Et de l'amant. L'épanouissement d'un visage qui n'était pas encore sculpté. Fleuri de couler au plus profond de ce qui le nourrit et le renourrit. Mon pas masque donné ou imputé une fois pour toutes, mais efflorescence qui se dégage de l'immersion et l'absorption au plus secret de la nuit. Non sans scintillement. Y luit une autre lumière que celle qui distingue et sépare trop nettement²².

La aurora es interpretada aquí de la misma manera que en Zambrano, como un eterno retorno, pero no de lo mismo, sino de algo nuevo cada día, de aquello que esperaba su momento para poder nacer: el verdadero rostro del ser que se esconde tras las máscaras impuestas y que solo podemos recuperar adentrándonos en la oscuridad, no a través de la luz, o al menos no a través de la luz total del Sol, sino a través de «una otra luz». La diferencia aquí con respecto a Zambrano es que Irigaray entiende que esta aurora solo puede darse a través de la diferencia sexual, de la unión entre dos amantes, mujer y hombre, mientras que Zambrano no ve necesaria esta condición.

En otro orden de cosas, ambas autoras comparten la idea de que la mujer, por su posición marginal dentro del sistema del *logos*, es quien más capacitada está para deconstruir dicho sistema y trastocar la lógica en la que se fundamenta. En Zambrano vemos esto ejemplificado sobre todo en *La tumba de Antígona* (1967), donde reescribe la historia del personaje clásico. Ya en el drama de Sófocles, Antígona rompe con Creón al desobedecer la ley impuesta por este y decidir enterrar a su hermano atendiendo a una ley superior a la de los hombres. En la reescritura de Zambrano, Creón baja a la tumba en la que se encuentra Antígona para pedirle que vuelva a subir a gobernar a su lado, a lo que ella se niega, ya que no pertenece a ese mundo, como tampoco pertenece todavía a la muerte, lo cual demuestra no suicidándose, sino

²¹ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., págs. 195-196.

²² Irigaray, L., *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984, pág. 176.

dirigiéndose a un lugar “otro” distinto de la Tebas tiránica de Creón marcada por un logocentrismo dentro del cual ella no puede renacer ni vivir.

Antígona es quizá el personaje femenino más importante en la escritura de Zambrano, pero hay más figuras femeninas sobre las que escribe o a las que hace referencia: Diotima, Eloísa, la Benina de *Misericordia*, Juana de Arco o Perséfone, entre otras. Todas son ejemplos de ruptura con el sistema del *logos*, seres bienaventurados que apuestan por la «razón poética», por la piedad, por un saber que no sea pura razón, sino que abarque también los sentimientos y las entrañas; un saber que se rija por una lógica distinta de la del *logos*, menos “lógica”, pero más humana.

Irigaray, por su parte, dedica numerosas páginas a la hipótesis de que la mujer es el ser más capacitado para escapar al sistema del *logos*. Frente a otros autores como Barthes, por ejemplo, quien entiende el neutro como una resistencia ante el sistema binario metafísico, una manera de salir de dicho sistema y colapsarlo, «aquello que desbarata el paradigma»²³, Irigaray, como ya vimos, entiende el neutro como una herramienta del sistema para camuflar su dominio. Lo que desbarata el paradigma, según ella, no es lo neutro, sino la diferencia que supone la mujer dentro del sistema falogocéntrico.

Irigaray escribe lo siguiente en *Espéculo*: «En dehors de ce procès, rien (n')est: la femme. La seule en position d'interroger —peut-être?— sa fonction dans cette toute puissante «machine» que représente, encore, la métaphysique, dans cette omnipotente «technique» qu'est encore l'onto-théologie»²⁴. La mujer representa para Irigaray una otredad, pero no en el sentido de Beauvoir y Sartre, por ejemplo, quienes consideran a la mujer como el Otro en oposición al sujeto masculino, el negativo del hombre. De acuerdo a Irigaray, tanto ese Yo como ese Otro son masculinos, ya que no se puede salir del idiolecto masculino dentro del sistema falogocéntrico, cuya economía de significación está basada en un único ser. La dialéctica del Uno y el Otro que ha dominado nuestra tradición filosófica, según Irigaray, constituye un falso binomio, una ilusión de dualidad que esconde un único sujeto, masculino, tanto en la posición del Uno como en la del Otro. La mujer, por tanto, no tiene cabida dentro del falogocentrismo, al menos no como sujeto²⁵. Para poder entrar en este sistema (como sujeto) la mujer no deviene mujer, debe

²³ Barthes, R., *Lo neutro*, traducción de P. Wilson, México, Siglo XXI, 2004, pág. 51.

²⁴ Irigaray, L., *Spéculum de l'autre femme*, *op. cit.*, pág. 208.

²⁵ De acuerdo a Irigaray, la mujer forma parte del sistema patriarcal, pero a manera de objeto de intercambio necesario para el funcionamiento de dicho sistema.

devenir hombre, afirma Irigaray²⁶, alienarse, dejar de lado las características que conforman su ser y adaptarse a las del hombre, quien ha creado la sociedad a su imagen y semejanza.

También en *Espéculo*, Irigaray escribe: «Car le sexe de la femme n'est pas un»²⁷, enunciado que luego dará título a una de sus obras: *Ese sexo que no es uno*. El sexo de la mujer no es uno en el sentido de que es dual o múltiple —dos labios vaginales, múltiples zonas erógenas—, pero también en el sentido de que no existe dentro del falogocentrismo. La mujer (no) es nada en el falogocentrismo. Irigaray introduce en *Espéculo* el término *afemme*²⁸, la no-mujer, para hacer referencia a ese no-ser que la mujer ha constituido a lo largo de nuestra tradición, el «continente negro» del que no se escribe, no se habla, no se sabe.

Parecen éstas noticias bastante lúgubres y sería fácil quedarse en la lectura negativa: la mujer en el falogocentrismo solo ha sido objeto o, en el mejor de los casos, ser alienado; pero Irigaray, cuyo objetivo es superar cualquier nihilismo, consigue sacar un lado positivo de esta anulación que la mujer ha sufrido durante toda la historia. Al no formar parte (central) del sistema, al ser “nada” dentro de él y habitarlo desde los márgenes como una otredad proscrita, le es más fácil ser consciente de la construcción que este supone, ser consciente de que se trata de algo artificial, no natural, sino naturalizado, y, al darse cuenta de ello, poder tomar las medidas necesarias para cambiar dicho sistema. El problema es visto desde esta perspectiva como una posible solución: las características propias de la mujer, por las cuales no se le permite ser sujeto dentro del falogocentrismo, son al mismo tiempo las que le permiten escapar de este nocivo artificio.

El hombre, como ya hemos dicho, ha instaurado un sistema a su imagen y semejanza: rígido, recto, unitario, solidificado, pétreo. La mujer, en cambio, es fluida, flexible, dual, acuosa. En palabras de la propia Irigaray, la mujer:

[...] n'est ni fermée, ni ouverte. Indéfinie, in-finie, mais pas plus une unité: lettre, chiffre, nombre d'une série, nom propre, objet unique (d'un) monde sensible, idéalité simple d'un tout intelligible, entité d'un fondement, etc. Cette incomplétude de sa forme, de sa

²⁶ Irigaray, L., *Je, tu, nous*, op. cit., pág. 96.

²⁷ Irigaray, L., *Speculum de l'autre femme*, op. cit., pág. 297.

²⁸ Irigaray hace referencia a la famosa frase de Lacan «l'afemme n'existe pas». Lacan, J., *Le séminaire, Livre XX: Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, pág. 75.

morphologie, lui permet à chaque instant de devenir autre chose, ce qui n'est pas dire qu'elle soit jamais univoquement rien²⁹.

La «economía *escópica*» del *logos* no puede representar a la mujer, la cual se rige por una «economía de los *flujos*»³⁰, afirma Irigaray, una economía fluida, fluyente, fluctuante, que choca con una lógica como la del *logos*.

Irigaray va más allá y asocia a la mujer con el concepto de la *mucosa* (*muqueux*). La mucosa es definida por la autora belga como aquello que está entre medio de los dos labios, que no es ni sólido ni fluido, que se expande y cambia continuamente; una morfología sin forma, podríamos decir, y, por tanto, no apropiable. Este concepto de mucosa, además, lo podemos relacionar con las «entrañas» a las que hace referencia Zambrano. Ambos son elementos internos, oscuros, carnales, calientes, especialmente relacionados con la mujer y ajenos al *logos*. De acuerdo con estas autoras, es por la cercanía de la mujer con esta mucosa y estas entrañas por lo que le resulta más difícil adaptarse al logocentrismo, que se define por todas las características contrarias a estos elementos. Como escribe Elena Laurenzi en *Nacer por sí misma*, obra dedicada al concepto de renacimiento en Zambrano:

Para las mujeres es casi imposible asumir la fría “pureza” del *logos* porque son herederas de una historia poblada por las “sombras” de los cuerpos, de las carencias, de las pasiones; pertenecen a la “parte oscura de la realidad”, que es también el lado fecundo, rico en embriones de vida y de luz³¹.

«Je veux rester nocturne, et retoucher en toi ma nuit. Doucement lumineuse.»³², dice Irigaray. Está aquí en juego una oscuridad dulcemente luminosa, un saber de los cuerpos, de la caricia, del deseo; una filosofía humana, como busca Zambrano, de la verdad, pero también de la vida. El *logos* con su Sol absoluto parece abrasar todo lo que habita debajo de él hasta disecarlo. Frente a este, las sombras son necesarias.

La mujer, por consiguiente, en cuanto tiene de sombra, mucosa, entraña, fluido, inconclusión, etc. escapa al lenguaje del *logos*. Irigaray lo muestra en *Espéculo* con el ejemplo de Freud, para quien la mujer desbarata todo el sistema que él tan lógicamente había construido. Freud no sabe qué hacer con la mujer, porque esta nada tiene que ver con el método con el cual él opera. No existen dentro del *logos* representaciones ni

²⁹ *Ibidem*, pág. 284.

³⁰ Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit., pág. 144. Mi traducción.

³¹ Laurenzi, E., *María Zambrano: nacer por sí misma*, Madrid, horas y HORAS, 1995, pág. 63.

³² Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit., pág. 216.

palabras capaces de significar a la mujer, afirma Irigaray, y, por tanto, solo han existido dos opciones para el género femenino a lo largo de todos los modelos teóricos de la historia: ser asimilado al género masculino o ser excluido del modelo. La fluidez de la mucosa ha sido obligada a asimilarse a la sólida rectitud del falo, a adquirir una forma, unos conceptos que la definan de manera definitiva, una representación que la haga comprensible, abarcable, domable; pero aquello que es fluido tiene la característica de poder escurrirse incluso por las hendiduras más pequeñas. Como el agua que se filtra gota a gota hasta horadar la piedra, así la mujer también puede escapar a la solidez de las conceptualizaciones del logocentrismo. La mujer no es el Otro, ni el Yo; no es nada y eso le da la posibilidad de ser no-toda.

Por otro lado, es importante remarcar que tanto Irigaray como Zambrano no buscan darle la vuelta al sistema, colocar en la posición de poder a la mujer y al resto de elementos que habían quedado desvalorizados dentro de los binomios que estructuran el *logos*. Esto solo lograría perpetuar el mismo sistema de poder, pero con otra persona al mando y seguiríamos de esta manera dentro del falogocentrismo, aunque fuese la mujer la privilegiada, ya que continuaría rigiendo la misma lógica binaria de dominación y violencia. Es necesario salir de ese sistema, trastocarlo, romper con él y optar por otra manera de funcionar. No hay que imitar la lógica del *logos*, sino buscar una distinta. Expresado en palabras de Irigaray:

[...] l'enjeu n'est pas d'élaborer une nouvelle théorie dont la femme serait le *sujet* ou *l'objet*, mais d'enrayer la machinerie théorique elle-même de suspendre sa prétention à la production d'une vérité et d'un sens par trop univoques. Ce qui suppose que les femmes ne se veuillent pas simplement les égales des hommes dans le savoir. Qu'elles ne prétendent pas rivaliser avec eux en construisant une logique du féminin qui prendrait encore comme modèle l'onto-théo-logique mais qu'elles essaient plutôt de dépendre cette question de l'économie du logos. Qu'elles ne la posent, donc, pas sous la forme: «La femme, qu'est-ce que c'est?» Mais que, répétant-interprétant la façon dont, à l'intérieur du discours, le féminin se trouve déterminé: comme manque défaut, ou comme mime et reproduction inversée du sujet, elles signifient qu'à cette logique un *excès, dérangement*, est possible du côté du féminin³³.

La mujer es algo que sobrepasa el funcionamiento del discurso falogocéntrico, un exceso, un descarrile, un desbarajuste del paradigma, por eso es trasladada a los márgenes, porque no encaja y, por tanto, es preciso apartarla y acallarla. La solución a este problema no consiste en intentar colocarse en una posición central, sino en buscar otro modo de

³³ Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit., págs. 75-76.

relacionarse con la verdad y la vida, en «encontrar una nueva vía al conocimiento. Peregrinamente, en su discontinuidad y su disparidad con la luz solar»³⁴, como afirma Zambrano. No se trata de colocar a otro en la posición todopoderosa del Sol, sino de buscar una nueva fuente de luz y de conocimiento.

Zambrano ejemplifica esto en *La tumba de Antígona*. Como ya dijimos anteriormente, Antígona no quiere tomar el poder, sino abandonar ese sistema de mando que nada tiene que ver con ella. Aunque se le da la posibilidad de gobernar junto a Creón, ella prefiere rechazar esta oferta y encaminarse hacia lo desconocido. Dándole este giro al final de la historia de Antígona, Zambrano parece coincidir con la idea de Irigaray: es necesario abandonar el funcionamiento del logocentrismo y ¿quién mejor para llevar a cabo este movimiento que quien se encuentra ya en territorio fronterizo dentro de dicho sistema? En *De la Aurora*, Zambrano escribe: «Hay el confín que no es límite, sino justamente “Porta”»³⁵, fragmento en el que existe una clara afinidad con el pensamiento de Derrida y que se puede aplicar al gesto que ella misma realiza. Ella también es Antígona. Está en los márgenes de la filosofía y en los márgenes de la metafísica, rozando algo más, porque se encuentra en el confín que no es límite, sino comienzo.

Según estas autoras, por tanto, como estamos viendo, es vital apartarse del camino del *logos*, ante lo cual puede surgir la pregunta de por qué. La respuesta de ellas es clara: debido al enorme nihilismo que la lógica de este sistema conlleva. El logocentrismo no permite nacer, no permite vivir, impone un modelo dictatorial, absolutista, muerto, y crea como consuelo un mundo supraterráneo perfecto tras la muerte el cual justifica que se nos quite la vida en la propia vida, ya que tendremos la vida en la muerte. Irigaray escribe al respecto lo siguiente en *Je, tu, nous*:

Elle (la terre) nous fournit de quoi respirer, nous nourrir, habiter. L'anéantir, c'est détruire la vie, nous détruire. L'ordre patriarcal est fondé sur des mondes de l'au-delà: mondes d'avant la naissance et surtout d'après la mort, planètes autres que la Terre à découvrir et à exploiter pour survivre, etc. Il n'estime pas à sa juste valeur l'univers existant et il tire les traits souvent insolubles sur des mondes hypothétiques. Il imagine aussi que tout peut s'acheter³⁶.

Nuestra tradición nos hace preguntarnos, ¿para qué perseguir la felicidad en este mundo, si lo que importa es la existencia tras la muerte? Nos hemos regido por la

³⁴ Zambrano, M., *De la Aurora*, op. cit., pág. 118.

³⁵ *Ibidem*, pág. 46.

³⁶ Irigaray, L., *Je tu, nous*, op. cit. pág. 32.

máxima del *memento mori*, una cultura de la muerte que empieza con Platón y su famosa definición de la filosofía como preparación para la muerte y continúa con la tradición Judeocristiana³⁷. La vida no importa, importa el prepararse para una muerte que será el puente hacia un mundo mejor. Irigaray y Zambrano, en cambio, se preguntan, ¿de qué sirve prepararse para la muerte, si ni siquiera hemos aprendido a nacer? Ambas se levantan contra Platón y todos los que le siguen en un intento de superar ese nihilismo que recorre nuestra tradición. Ellas abogan por la máxima del *memento vivere* y se les puede aplicar las palabras que Fernando Bárcenas dedica a Hannah Arendt, otra filósofa del nacimiento, en su obra *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, donde escribe lo siguiente: «Pero la filosofía de la finitud y la temporalidad arendtiana no instauro la muerte como horizonte, sino la posibilidad de nuevos comienzos. Vivir, de acuerdo con ella, es hacer lo posible para que cada momento sea el primero en vez del último»³⁸. Ver cada momento como un inicio y no como un final define bien el propósito de Zambrano e Irigaray. Además, en ellas la muerte ya no es el horizonte tampoco, ni siquiera parecen entender la vida como una línea recta, sino como un movimiento cíclico —no en el sentido de mera repetición, sino de florecimiento cada vez de algo nuevo—.

Yendo un poco más lejos aún, podemos argumentar que estas autoras entienden la vida como si fuese una espiral. Irigaray considera que para poder renacer es necesario volver a conectar con nuestra energía interior, que la tradición del *logos* no cultiva y, por tanto, no permite que florezca. Devenir consiste en recorrer un camino que nos acerque hacia el centro de nuestro ser, donde yace esa energía olvidada. Zambrano entiende el ser humano como «hombre a medio hacer», a medio nacer, un ser cuyo nacimiento completo no ha tenido lugar todavía, y cree que el objetivo de la vida consiste en andar buscando ese *quien*, esa plenitud que aún se nos escapa, escondida en lo más interior e íntimo de nosotros mismos, lo cual implica un movimiento a la manera de una caracola dentro de la cual hay que adentrarse, dirigirse hacia su punto central e intentar allí escuchar algo en el silencio.

De acuerdo con Zambrano, buscar este ser interior no resulta una tarea fácil que pueda realizarse de manera voluntaria siempre que se quiera, más bien al contrario: ese

³⁷ Siempre he sentido durante la Semana Santa que se disfruta mucho más el Vía Crucis del Viernes Santo que el Cristo resucitado del Domingo de Pascua.

³⁸ Bárcenas, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pág. 264.

“algo” se esconde cuando se busca con ansia y aparece cuando menos se espera. Veamos a continuación cómo describe en *Delirio y destino* un “renacer” que experimentó durante su adolescencia tras una grave enfermedad que la dejó postrada en la cama en la frontera entre la vida y la muerte:

Había rechazado a las sombras de sus personajes, a sus sombras, conatos de ser que le hacían presente lo que ella era. Un conato que no había podido deshacerse y que ahora tenía que proseguir su vida de larva, en busca del ser, una avidez de ser; vivir sería eso, proseguir esa pasión que no deja tregua, padecer esta avidez, aceptarse no siendo y, al aceptarse, ir siendo, ir hacia el ser, afrontar el riesgo de ser en falso, de ser otra cosa que lo entrevisto y presentido, de ser “el otro”, uno de los múltiples otros que la posibilidad ofrece en sus espejos y uno, uno mismo³⁹.

Durante esta situación límite ella siente una especie de vaciamiento de las capas que conforman su ser pero han sido impuestas, lo cual le permite ver cuál es su verdadero *quien*, algo que todavía no ha alcanzado del todo. El hombre es así definido como un conato de ser y la vida como un deambular en busca de ese ser que se nos escapa, pero de cuya persecución no podemos desistir. «Y es grave, porque la vida ha de ser de alguna manera plena en este conato de ser que somos; en este no ser que no puede renunciar a ser, ni puede quedarse así»⁴⁰, escribe Zambrano más adelante en *Delio y destino*. El ser es visto por Zambrano como herida que nos atraviesa, pasión que no deja tregua; pero no considera esto algo negativo, sino el mayor aliciente para vivir, un impulso para buscar experimentar la vida en toda su potencialidad.

Zambrano, por tanto, no busca un renacimiento tras la muerte, sino durante la vida, un nacimiento de aquellos fragmentos del ser que todavía solo existen en potencia. Irigaray comparte esta idea, pero cree precisa la unión con la diferencia sexual para que este nacimiento pueda tener lugar. En cualquier caso, ambas son contrarias a la concepción de la vida que se ha ido transmitiendo a lo largo de nuestra historia, a la pretensión de que pasemos por la vida adormilados, quedándonos en el conato, en el ser a medio hacer, sin dejar que la larva se desarrolle, porque al logocentrismo no le gustan las metamorfosis. «La vida no se expresa sino para transformarse»⁴¹, opina, al contrario, Zambrano. Ambas filósofas defienden el cambio, necesario para que se pueda dar la posibilidad de nacer por completo, así como

³⁹ Zambrano, M., *Delirio y destino*, op. cit., pág. 69.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 107.

⁴¹ Zambrano, M., *La confesión: género literario*, op. cit., pág. 38.

defienden el aquí y el ahora, lo concreto, la circunstancia, lo singular, el cuerpo y demás elementos vituperados por la tradición filosófica occidental.

Un cambio respecto a esta tradición es también necesario. Se trata de una tradición cargada de nihilismo pasivo⁴², una edificación que ya no se sostiene y es hora de abandonar, no para construir algo nuevo, sino para tenderse en la tierra, entre las raíces y la hierba, observarlas y volver a reconectar con ellas. Como explica Irigaray en *To be born* (2017), última obra publicada por la autora y en la que más claramente se ve el influjo de Nietzsche y su filosofía a martillazos:

What structured our view and experience of the world for centuries is Western metaphysics. Values which prevailed in its way of conceiving truth and under its rule are suprasensitive ones —Platonic ideas or a certain conception of the God of the Judaeo-Christian tradition— the existence of which results from a technical approach imposed on the real by our logic, our logos. Our philosophy and our monotheistic religions —in other words our onto-theological tradition— have substituted a celestial genealogy for natural roots, that is, a genealogy which somehow or other amounts to the projection onto the beyond of that which our culture prevented us from living here and now. The gathering of ourselves and of the world were structured from presumed universal absolutes extraneous to this absolute that life is, an absolute which then occurs as the unfolding of life in its singularity⁴³.

Nos hemos centrado tanto en la muerte, en las ideas, en los conceptos, que hemos dejado de lado la vida. Nos hemos olvidado de vivir. Dentro del *logos*, parecen decir estas autoras, no es posible la vida. El *logos* no permite el (re)nacimiento, porque es una palabra muerta y no una palabra viva como la que defienden Zambrano e Irigaray. Expresado en palabras de Irigaray, en el logrocentrismo:

parler sert non á communiquer, à rencontrer, mais à se parler, se doubler, se redoubler, s'entourer, voire s'enterrer. Pas de devenir, sinon déjà clos. Pas d'air, sinon celui qu'expirerait encore la parole déjà dite, déjà existante? Rien de neuf, pas de naissance, dans cette *parole universelle* qui revient à la construction, la constitution, la plus solipsiste d'un sujet qui ne connaît pas, ou plus, l'événement. Qui serait en quelque sorte là de toujours, tournant en rond depuis toujours, dans un langage ainsi déterminé qu'il lui fait tout, ou tout, à partir desquels signifier en demeurant immuable⁴⁴.

Al logocentrismo le gusta aquello inmutable, inmóvil. No le gusta lo nuevo, pero sin nada nuevo no puede haber nacimiento, no puede haber, por consiguiente, vida. Ya lo

⁴² Resignación, desesperanza y abandono de la vida parecen ser las máximas de la tradición judeocristiana, en lugar del cambio de valores que propone el nihilismo activo.

⁴³ Irigaray, L., *To be born. Genesis of a new human being*, op. cit. pág. 93.

⁴⁴ Irigaray, L. *Éthique de la différence sexuelle*, op. cit., pág.166.

decía Zambrano del sol en un fragmento que vimos anteriormente: no tiene resquicio de amanecer, ni de nacimiento, lo cual lo hace débil en su “fortaleza”, mientras que la aurora entraría dentro de esos seres pertenecientes al pensamiento débil que definen Vattimo y Rovatti⁴⁵ y por los que Zambrano también apuesta, fuertes en su debilidad. El *logos* no permite devenir precisamente por eso, porque no admite que el hombre es un ser a medio hacer, lo quiere ya prefijado, absoluto, poderoso pero débil.

El *logos* es un guion preceptivo, no una guía como la que Zambrano propone, una senda nunca por completo definida ni definitiva. El *logos* es orden, ley inalterable. Para poder nacer como hombre hay que ser capaz de deconstruirlo y salir de él, ya que, como explica Zambrano: «no se hace la aurora en los ojos humanos o quizá en los ojos “civilizados”, que entienden sin pestañear que la realidad es lo que sale y a su encuentro»⁴⁶. Aprender a vivir, a (re)nacer, implica aprender a mirar desde otra perspectiva, a no dar todo por sentado y a ver y escuchar allí donde solo parece haber, de primeras, silencio y oscuridad.

En otro orden de cosas, hay otro elemento —relacionado con el logocentrismo— que tanto Zambrano como Irigaray quieren deconstruir: la Modernidad. Ambas autoras realizan un proceso de deconstrucción para mostrar que el ser humano moderno se cree dueño de una tecnología que en realidad lo esclaviza. Zambrano entiende al ser humano como criatura arrojada al mundo, en consonancia con Heidegger, y es en parte contraria a la idea del hombre como centro de la razón. En su filosofía encontramos un cuestionamiento de la primera persona del singular como lugar del conocimiento, del privilegio epistemológico del yo. Según Zambrano, en la Modernidad el hombre ha olvidado su condición de criatura y se ha querido erigir creador a través de la razón (creación de un mundo racional) y de la imaginación (creación de un mundo imaginario). Ella no es partidaria de este movimiento de exaltación del Yo por encima de todo lo demás, debido a las consecuencias que ha acarreado. De igual manera que Bécquer en su famosa Rima XI no desea a las mujeres reales, sino a la que él crea en su imaginación, los seres humanos en la modernidad han preferido por encima del mundo real uno que no existe, fantasmagórico, pero que se ha creído mejor por el simple hecho de haber sido creado por el hombre.

⁴⁵ Vattimo, G. y Rovatti, P. (eds.), *El Pensamiento débil*, traducción de L. de Santiago, Madrid, Cátedra, 1988.

⁴⁶ Zambrano, M., *De la Aurora*, *op. cit.*, pág. 99.

Zambrano nos recuerda en sus obras que no se puede ser amo de la naturaleza, de los otros, ni siquiera del propio ser. Ser humano conlleva humildad, piedad, darse cuenta de que formamos parte de algo más grande que nosotros mismos. Los seres modernos, sin embargo, hemos caído en la *hybris*, como los héroes griegos. Nos hemos querido dueños de todo y lo único que hemos conseguido, en cambio, ha sido convertirnos en esclavos. La técnica con la que pretendíamos dominar nos ha dominado y, peor aún, no hemos sido conscientes de ellos. Irigaray apoya las sospechas de Zambrano: la técnica es la nueva metafísica, encubierta, ya que nos creemos seres libres, postmetafísicos, posthumanistas, postestructuralistas, dueños de nosotros y de todo, pero, como dice Irigaray en *To be born*: «Gathering together of the self and that of the world are today subjected to a technical-scientific control which seems to be the opposite of metaphysics but which, in fact, amounts to its logical accomplishment»⁴⁷. Cuando pensábamos haber superado por fin la metafísica, esta simplemente se había camuflado.

Como ya advertía Mary B. Shelley, el afán inconmensurable de conocimiento y poder nos ha llevado a crear un monstruo. No es el problema la técnica, lo mismo que no era el problema en sí la criatura de *Frankenstein*, sino el que fuese abandonada y maltratada. En el caso de la técnica, el problema es el mal uso que puede hacerse de ella y el resultado que esto puede conllevar para la especie humana. Parece claro que la tecnología ha cambiado en parte lo que consideramos ser humano. «Nous sommes devenus des humains «fabriqués»»⁴⁸, afirma Irigaray. La línea entre lo humano y lo no humano cada día se borra más, tema inquietante que ha sido tratado por numerosos intelectuales del s. XX. Jean-Luc Nancy, por ejemplo, plantea en *El intruso* (2000)⁴⁹ el caso de un hombre al que le practican un trasplante de corazón. ¿Sigue este hombre siendo “él”, aunque el corazón gracias al que vive no sea el suyo? ¿No es el suyo? ¿Están viviendo dos personas en un mismo cuerpo? ¿Se puede considerar esto una reencarnación? La tecnología, sin duda, nos obliga a repensar conceptos como ser humano, cuerpo, alma, vida.

Cuando nos realizamos un implante de pechos, una rinoplastia, ¿hasta qué punto somos nosotros quienes tomamos esa decisión y hasta qué punto es la nueva sociedad metafísica en la que vivimos? Hay personas que afirman no poder salir de casa sin su

⁴⁷ Irigaray, L., *To be born*, op. cit., pág. 93.

⁴⁸ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág. 148.

⁴⁹ Nancy, J. L., *El intruso*, traducción de M. Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

teléfono móvil porque se sentirían “perdidos”. No se refieren a no poder usar Google Maps, sino a una desorientación onto-teológica. La tecnología se ha convertido en el nuevo Dios, el nuevo punto de referencia, el fundamento del que el ser humano parece no poder o querer escapar. Nos las hemos ingeniado para encontrar un nuevo amo y nuestra sociedad cada vez se asemeja más a la descrita por E. M. Forster en su relato distópico *La Máquina se para* (1928), una sociedad donde los hombres adoran la Máquina que han creado.

La máquina, la técnica, los números, los datos son los que dominan el mundo actual. Nos medimos nosotros mismos en cifras, porcentajes y probabilidades, no en cualidades humanas. Cada vez nos asemejamos más a los androides que creamos y operamos más como ellos, cada vez menos seres vivos, más muertos y más esclavos cuanto más amos nos creemos. Sin embargo, hay autores que se han acercado a esta situación actual desde una postura positiva, por ejemplo Donna Haraway, quien en su famoso «Manifiesto Cyborg»⁵⁰ propone el *cyborg*, representación de la tecnología moderna, como modelo a seguir por su carácter híbrido y realiza una crítica del feminismo tradicional, al considerar que este crea unas fronteras identitarias muy rígidas a través de conceptos como el de género o sexo.

Haraway ve la tecnología como una posibilidad de romper con la lógica binaria del logocentrismo y de pasar a una sociedad posthumanista con menos barreras, más heterogénea. Zambrano e Irigaray, por su parte, remarcan la parte negativa que la tecnificación de la modernidad ha traído consigo. «L’homme est devenu étranger à son être et se pense de façon impropre. Il est considère le maître de ce qui le domine»⁵¹, afirma Irigaray, quien plantea un ejemplo de esta pérdida de nuestro ser en *To be born* cuando expone cómo son criados hoy en día los niños de las grandes ciudades. Muchos de ellos no han visto gallinas y vacas, por poner un ejemplo, más que en imágenes. Se desarrollan rodeados solamente de objetos (tecnológicos) y, en consecuencia, al no interactuar con otros seres vivos, no aprenden a cultivar la energía propia de lo vivo, necesaria para vivir, que queda en su interior latente, sin poder desarrollarse. El problema, por tanto, es que nuestra ontología ya no es siquiera la del *cyborg*, mitad humano mitad robot, como afirma

⁵⁰ Haraway, D., *Simians, Cyborgs and Women: the reinvention of nature*, Nueva York, Routledge, 1991, págs. 149-182.

⁵¹ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág. 127.

Haraway; se está volviendo la del robot. La parte humana se pierde, nos convertimos poco a poco en un mero dispositivo electrónico más.

Zambrano pone el ejemplo de que hoy en día se tomaría por loco a alguien que quisiese escuchar florecer una flor, oír crecer la hierba, alguien que simplemente se sentase a observar la naturaleza⁵², como el Buda con la flor, ejemplo que Irigaray también muestra como tarea imposible en nosotros los occidentales⁵³. Las características más humanas son hoy despreciadas, consideradas algo propio de un loco o un idiota. Las características apreciadas son las de la tecnología: eficacia, utilidad, proactividad. ¿De qué sirve observar la naturaleza, si no conlleva ningún beneficio económico? «A cela — escribe Irigaray — correspondrait le «soi-même» de l’homme occidental: l’effet d’une maîtrise, d’une domination violente sur l’univers naturel et non d’un respect, d’une contemplation, d’une louange ou d’une alliance avec lui»⁵⁴. No solo no lo contemplamos extasiados, sino que sometemos y destruimos aquello que nos da la vida en aras de más dinero, más poder y control, más tecnología. Poco a poco vamos destruyendo la naturaleza, a la vez que destruimos la parte más humana de nosotros mismos.

Zambrano e Irigaray son conscientes de esto, por ello realizan una deconstrucción de nuestra historia para intentar entender qué ha sido lo que nos ha llevado a la situación actual y encontrar una solución. Sus obras son un grito de alarma a la humanidad ante la constatación de que es necesario un cambio, el nacimiento de un nuevo ser humano, como indica el subtítulo de *To be born: genesis of a new human being*. No podemos seguir en el falogocentrismo y la metafísica que han dominado nuestra tradición, ni podemos pensar que la modernidad y la postmetafísica son la solución definitiva a todos nuestros problemas. Parece que, desde el surgimiento del platonismo hasta la actualidad, el ser humano occidental solo ha tenido un objetivo: avanzar, subir, encontrar una vía para poder tocar el cielo, para convertirse en dios. «Mais, dans l’ouverture d’un chemin — advierte Irigaray —, l’homme s’enlise; il s’égare entre le réel et ce qu’il a fabriqué, et à la fin il perd le chemin de son être»⁵⁵. Es el camino que tanto se busca lo que al final nos pierde. Frente a esto Zambrano propone los claros del bosque. No se trata de construir un camino, sino de dejar aparecer una apertura.

⁵² Zambrano, M., *De la Aurora*, op. cit., pág. 107.

⁵³ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág. 46.

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 127.

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 133.

Antes de construir hay que quitar las raíces que podrán luego destruir nuestros cimientos. Es esta una metáfora que podría asociarse con la deconstrucción, pero que, en realidad, no es muy apropiada para describir el movimiento que Zambrano e Irigaray realizan, ya que ambas autoras, como hemos visto, son reacias a los conceptos de construcción y de arquitectura, relacionados con el logocentrismo, frente al cual ellas plantean un pensamiento rizomático: no un edificio que suba y suba en línea recta intentando alcanzar el cielo, sino un pensamiento fluido, que se balancee como las olas del mar y se entrecruce libremente como las raíces de los árboles. Hay que alejarse del falogocentrismo y de la metafísica (también la de la técnica) para conseguir esta fluidez. No hace falta crear nada, hacer nada, simplemente dejarse ser, libre de toda construcción, y dejar ser a lo demás.

Zambrano e Irigaray no plantean una filosofía del martillo con el simple objetivo de derruir todo, de arrancar hasta las raíces, sino del cincel. Es necesario cincelar para retirar lo inútil y quedarse con la forma que se estaba buscando, a la manera del artista, o de un arqueólogo, que no cava sin más, sino en busca de los restos enterrados. Ambas autoras realizan una genealogía de la tradición filosófica de occidente para destapar qué ha sido lo que ha dado lugar a la situación actual del ser y a su nihilismo y, tras exponer y analizar dicha tradición, consideran que puede existir una solución posible: un cambio de mentalidad que nos permita movernos desde la filosofía como preparación para la muerte hacia una filosofía como preparación para el nacimiento.

2.2. Deferencia a la diferencia

Como hemos visto en el apartado anterior, según estas autoras, el primer paso que se requiere para poder devenir, para poder llevar a cabo esos sucesivos nacimientos necesarios para que nuestro ser surja en toda su potencialidad, consiste en realizar un proceso de deconstrucción que nos permita vislumbrar qué es aquello que nos retiene, que nos mantiene como seres a medio nacer, y poder vaciarnos de ello. El segundo paso podríamos argumentar que consiste en abrazar la diferencia. Tanto el sistema metafísico como el tecnológico que hoy lo ha sustituido han dejado de lado la otredad, centrándose en la idea del Uno. Zambrano e Irigaray, en cambio, abogan por abrir un espacio en el que esta otredad, muy importante en ambas, tenga cabida.

Centrémonos primero en la visión de Irigaray. Ella opina que la unión de dos seres de sexo contrario, es precisa para poder renacer. Es la diferencia sexual, según ella, lo que nos permite renacer y alcanzar nuestro completo potencial como seres humanos. El otro, por tanto, es esencial en su pensamiento, ya que uno no puede alcanzar este renacer por sí mismo. Frente a toda la filosofía anterior basada en el Uno, ella propone una filosofía basada en dos seres. Esta propuesta de una filosofía dual la desarrolla sobre todo en *Ser dos*, donde escribe lo siguiente: «Revenir à moi, descendre dans mon coeur, comment cela peut-il advenir sans toi? Est-il possible d'y arriver seule?»⁵⁶ La respuesta que ella da es negativa.

Irigaray considera esta filosofía basada en dos que ella plantea como un movimiento revolucionario contra la filosofía del Uno, del sujeto único y mismo. Refundar la filosofía sobre la existencia de dos sujetos, afirma, «implique une sorte de révolution de la pensée en direction d'un anticapitalisme de la spiritualité par l'acceptation que la conscience, la vérité l'idéalité, son deux»⁵⁷. Una filosofía dual conlleva renunciar a la unidad, al absolutismo, al narcisismo del Yo para dejar paso a otros pronombres. Irigaray, por tanto, aboga por un concepto de otredad muy distinto al de la tradición logocentrista. No se trata aquí de una otredad como la de Sartre o Hegel, en la cual siempre terminamos retornando al Yo, sino una otredad entendida como misterio nunca del todo comprensible, en la línea de otros pensadores como Levinas o Derrida. La idea de que el otro es un misterio se repite numerosas veces en la obra de Irigaray. En *Ser dos* escribe:

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 33.

⁵⁷ *Ibidem*, pág. 68.

«L'autre est un *mystère*»⁵⁸ y un poco más adelante desarrolla esta idea de la siguiente manera:

L'autre, dont le mystère ne sera jamais un secret partagé, l'autre qui restera toujours pour moi un mystère, c'est l'autre de la différence sexuelle. Seulement en considérant ce mystère comme irréductible, nous pouvons aborder l'élaboration d'une intersubjectivité: physique, sensible, pensante, avec l'autre en tant qu'autre. Une telle élaboration, en particulier philosophique, se fondera sur la reconnaissance d'un mystère qui ne sera jamais dévoilé, réalité restée jusqu'à présent étrangère à la pensée occidentale⁵⁹.

Nuestra tradición no ha sabido comprender el otro como misterio indescifrable, como algo radicalmente distinto a nosotros. Mediante la lógica dialéctica, el otro es asimilado y reducido al Yo, lo cual, en parte, elimina a la otredad. La única manera de que esta viva es dejándola ser, en lugar de intentar capturarla, dejándole su espacio, dentro del cual yo no tengo cabida y, por tanto, aceptando que nunca puedo llegar a comprenderla del todo —¿cómo podría ser posible, cuando ni siquiera a nosotros mismos nos entendemos completamente?— De acuerdo a Irigaray, debemos (re)aprender a tratar con la otredad. El otro en occidente no es observado, es apropiado; nos acercamos a él desde una lógica de amo-esclavo, de sujeto-objeto, no en una relación entre dos sujetos distintos, pero iguales en derechos. En palabras de la propia Irigaray:

Nos sens spirituels ne sont pas encore éduqués à aimer. Nous ne savons pas encore regarder ou écouter un autre en tant que sujet. Nous ignorons encore la possibilité de renoncer à centrer le regard, à fixer la vue, pour laisser de l'espace et de l'aire autour de lui,⁶⁰

Debemos aprender a amar al otro en su alteridad. Comprender que no es un mero espejo en el que reflejarnos y entenderlo como una diferencia irreductible con la cual debemos relacionarnos sin asimilarla al yo, sin lanzarse sobre ella como si fuese un nuevo objeto o territorio a conquistar.

Hasta ahora era el otro el que salía transformado del proceso dialéctico, igualado a nosotros en su comprensión, reducido a una nueva identidad. Irigaray propone, al contrario, abrirnos al otro, dejar que sea este el que nos cambie no para reducirnos, sino para ayudarnos a renacer. Es precisamente entender al otro como alteridad ininteligible, algo que no soy yo ni tiene nada que ver conmigo, lo que me aporta medida y me impone límites que me permiten tratar de entender qué y quién soy yo. Reconocer al otro me

⁵⁸ *Ibidem*, pág. 195. Podemos ver aquí el influjo de Lacan.

⁵⁹ *Ibidem*, pág. 197.

⁶⁰ *Ibidem*, pág. 79.

proporciona «la possibilité d'être en moi»⁶¹, siempre cuando entendamos que el otro no puede ser poseído, asimilado, ni completamente comprendido. Como afirma Irigaray: «Il s'agit pour moi de m'arrêter devant l'insaisissable, de laisser être la transcendance entre nous. «Toi qui n'es ni ne seras jamais moi ni mien», tu es et tu restes un *tu* parce que je ne puis te saisir, te comprendre, te posséder»⁶². Ella insiste mucho en el tema de la posesión. A lo largo de *Ser dos* se repite numerosas veces la afirmación de que yo no seré jamás tú, ni tuya, ni tú serás jamás yo, ni mía o mío. Una distancia, una diferencia, resta entre nosotros.

No se trata de poseer al otro, sino de darse cuenta de la imposibilidad de poseerlo, de atraparlo con representaciones y conceptos. Si intentamos eliminar esa diferencia que lo separa de nosotros, devenimos el otro, o hacemos que él devenga nuestro y dejamos de ser dos sujetos para reducirnos a uno. Volvemos de esta manera a la lógica del logocentrismo. La unión con el otro de la que habla Irigaray, al contrario, es siempre parcial. La otredad es inasible, inasequible, indescifrable, y en la unión con esta nos mantenemos siendo dos, lo cual implica renunciar a la unidad narcisista del *logos*, a la asimilación, a la posesión, a la sumisión, y construir una nueva historia desde la no completitud, desde la ausencia de dominación y desde el cara a cara con el igual.

La otredad es como una criatura salvaje, hay que saber escucharla, observarla, pero no querer atraparla, porque entonces huye. Hay que dejarle espacio para que no se asuste. En nuestra tradición, sin embargo, hemos intentado eliminar ese espacio, estar encima del otro, dentro del otro, rodearlo por todas partes. «Nous n'avons pas élaboré un entre-nous»⁶³, escribe Irigaray en consonancia con Hannah Arendt, quien también habla del espacio «in-between» en *La condición humana*⁶⁴. Arendt explica en qué consiste este espacio mediante la metáfora de una mesa alrededor de la cual se sienta la gente. Esta mesa los separa, está entre medio de ellos, pero al mismo tiempo los relaciona, los pone cara a cara; sin esa mesa no podrían hablar, estarían demasiado pegados los unos contra los otros. Para que haya comunicación con el otro es necesario que exista una distancia mediadora.

⁶¹ *Ibidem*, pág. 69.

⁶² *Ibidem*, pág. 39.

⁶³ *Ibidem*, pág. 179.

⁶⁴ Arendt, H., *The human condition*, introducción de M. Canovan, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Por otro lado, en *Ética de la diferencia sexual*, donde Irigaray recoge una serie de conferencias impartidas en la universidad de Erasmus de Rotterdam, podemos encontrar una conferencia titulada «L'admiration (Lecture de Descartes. *Les passions de l'âme*, art. 53)» en la cual Irigaray expone la manera en que se debería, según ella, interactuar con la otredad: no mediante la apropiación, sino mediante la admiración, pasión sobre la cual escribe lo siguiente:

C'est la passion de la première rencontre. Et de la renaissance perpétuelle? Passion inaugurale de l'amour, de l'art. Et de la pensée. Lieu de seconde naissance de l'homme? Et de la femme? Naissance à une transcendance, celle de l'autre, encore sensible, encore physique et charnelle, et déjà spirituelle. [...] L'admiration serait la passion de la rencontre entre le plus matériel et le plus métaphysique»⁶⁵.

En este nuevo tipo de encuentro entre el yo y la otredad, uno que implica percepción y admiración, pero no posesión, se crea algo nuevo. A través de esta unión con el sexo opuesto nace algo nuevo. Irigaray no hace referencia (solo) a los hijos, ese algo que surge va más allá del nacimiento de un descendiente. En palabras de Irigaray:

La différence sexuelle constituerait l'horizon de mondes d'une fécondité encore inadvenue. Du moins en Occident, et en ne réduisant pas la fécondité à la reproduction des corps, et de la chair. Fécondité de naissance et régénérescence pour les partenaires amoureux, mais encore production d'une nouvelle époque de pensée, d'art, de poésie, de langage... Création d'une nouvelle *poïétique*⁶⁶.

El amor es fecundo antes de toda procreación. Irigaray va más allá de la transcendencia entendida como fecundidad sexual conseguida a través de la unión física del cuerpo de los amantes, como propone Levinas. Según ella, los amantes se confieren, antes de la procreación, la vida. No se trata de dar nacimiento a un nuevo ser externo a los amantes sino de un (re)nacimiento en el interior de ambos, una regeneración de su propio ser. Lo que aquí está en juego, por tanto, es una fecundidad energética y estética del acto sexual ausente en occidente y que solo es tenida en cuenta, de acuerdo con esta autora, en ciertas tradiciones orientales. El acto sexual pasa de ser un acto físico a ser un acto también espiritual según esta visión, un encuentro entre lo más material y lo más metafísico, un instante de eternidad, como reflejan las palabras de Irigaray cuando afirma que, a través del acto sexual, «les deux sexes se donnant l'un à l'autre la semence de vie et d'éternité»⁶⁷,

⁶⁵ Irigaray, L., *Éthique de la différence sexuelle*, op. cit., pág. 83.

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 13.

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 21.

y que «l'amour les féconderait l'un l'autre, dans la genèse de leur immortalité»⁶⁸. Como vemos, aunque Irigaray es una autora postmetafísica, muy materialista y con influencia de autores como Foucault o Derrida, esta parte de su teoría es bastante metafísica, lo cual la aproxima (una vez más) a Zambrano, también cercana a la metafísica y la mística en algunos momentos.

Por otro lado, también en *Ética de la diferencia sexual* Irigaray recoge otra conferencia titulada «Fécondité de la caresse (Lecture de Lévinas. *Totalité et infini*, Section IV, B, «Phénoménologie de l'éros»)» donde presenta una defensa de la caricia. Irigaray aboga por una caricia que va más allá del gesto físico: «Geste plus pudique que la caresse. La caresse antérieure à toute caresse, ouvrant à l'autre l'espace possible de sa respiration, de sa conception»⁶⁹. El contacto con la carne del otro posibilita que se produzca en ambos seres el recuerdo de algo que todavía no ha tenido lugar en el que mostrarse, del ser que yace latente en lo más profundo de nuestro ser.

Zambrano, al igual que Irigaray, cree en la existencia de ese ser “entrañado”, enredado en las entrañas, que no puede expresarse mediante el lenguaje, al menos no mediante el lenguaje del *logos*. Según Irigaray, este ser puede alcanzarse a través del acto sexual entre mujer y hombre. Como explica en el siguiente fragmento, mediante la caricia de la carne del otro surge ese “algo” que no había podido ser expresado todavía de ninguna otra manera:

Mémoire de la chair où s'inscrit, se dépose, ce qui n'est pas encore écrit? Ce qui n'a pas de discours pour se recueillir? Ce qui n'est pas encore né dans la langue ? Ce qui a lieu, a eu lieu, mais n'a pas de langage. Le senti qui se dit la première fois. Qui se prononce à l'autre en silence⁷⁰.

Resuena en este fragmento Zambrano. Tanto aquí como en la obra de la filósofa española está en juego algo más allá de la palabra, del concepto y de la representación, un decir que se escucha en el silencio, en el silencio de la caricia, en este caso. De acuerdo a Irigaray, la unión con el otro de la diferencia sexual constituye un espacio privilegiado para escuchar lo que no se puede oír, tomando un poco el lugar que Zambrano otorga a la poesía: «privilegiado lugar de la poesía en que llega a decir lo que no se puede decir»⁷¹. Mientras que Zambrano propone la «razón poética» como nueva vía de conocimiento

⁶⁸ *Ibidem*, pág. 176.

⁶⁹ *Ibidem*, pág. 190.

⁷⁰ *Ibidem*, págs. 197-198.

⁷¹ Zambrano, M., *De la Aurora*, *op. cit.*, pág. 76.

diferente al *logos* donde pueda completarse el nacimiento del ser a medio hacer que somos, Irigaray propone la diferencia sexual, horizonte fecundo para la creación de una nueva *poiesis*.

Esta idea se repite en *To be born*, obra en la cual vuelve a aparecer la idea de que es necesario el deseo por el otro para poder nacer por completo. En palabras de Irigaray: «The other is the one who compels us to become what or who we are not yet. Desire is the premonition of a possible ‘not yet’ of our being»⁷². Frente a la tradición filosófica occidental que sitúa ese “no todavía” tras la muerte, Irigaray lo sitúa en la vida. Además, de nuevo, como ya vimos en el apartado anterior con el caso de la inexistencia del género femenino dentro del falocentrismo, Irigaray no cae en una visión negativa, sino que apuesta por una lectura positiva. Esa no completitud, esa parte de no-ser o de ser desconocido que existe dentro de nosotros podría verse como algo negativo. Irigaray, sin embargo, lo ve como apertura a un nuevo mundo de posibilidades y potencias.

El deseo es así, en cierta manera, entendido en Irigaray como un proceso de deconstrucción de la persona. Somos un pequeño ser, el que nos han dicho que podemos conformar, pero, mediante el deseo, se nos desvela algo mucho más grande que yacía durmiente en nuestro pecho, encubierto por las capas y caretas impuestas. El deseo constituye un proceso de autoconocimiento del yo a través del del tú y viceversa. Devenir, trascender, se hacen posibles gracias a la unión con el otro. La otredad nos permite salir de nosotros, poder por fin observarnos desde fuera, desde algo diferente a nosotros y, de esta manera:

[...] we can reveal ourselves, the one to the other, and provide one another with a place in which we can come into presence in the gathering together of our being, so that we let it be perceived and thought, not only by ourselves but also by the other, towards a telling that is still unheard: that which says to us who we are⁷³.

En cuanto a Zambrano, ella coincide con Irigaray, como ya hemos dicho, en afirmar la existencia de ese decir, esa palabra, que todavía no han sido escuchados, porque el *logos* no alcanza a expresarlos, pero no cree, como esta, que la vía para alcanzar ese elemento latente sea necesariamente la unión con la otredad, la unión sexual entre mujer y hombre. Además, mientras que Irigaray se centra especialmente en la otredad entendida como lo femenino frente a lo masculino, Zambrano entiende este concepto de una manera

⁷² Irigaray, L., *To be born*, op. cit., pág. 70.

⁷³ *Ibidem*, pág. 95.

más amplia. Como explica Virginia Trueba, el otro tiene dos dimensiones principales en la obra de la filósofa española:

Otro tiene, en primer término, una dimensión política y social, *otro* es el vencido por la historia, el ignorado por las categorías de la cultura, el desheredado de la tierra, el exiliado: el loco, el niño, la mujer, el iletrado, el idiota [...]. *Otro*, no obstante, tiene también en Zambrano una dimensión metafísica, e incluso teologal. *Saber tratar con lo otro* significa saber comunicarse con esas entrañas donde se cobija para Zambrano lo importante, es decir, la parte divina del hombre que, entiende Zambrano, la modernidad ha eclipsado.⁷⁴

Ambas dimensiones pueden asociarse con el devenir. En el caso de la primera dimensión, porque los marginados por la sociedad, según Zambrano, son aquellos seres a quienes les resulta menos costoso renacer, alcanzar la palabra perdida de la aurora. Al encontrarse ya en los márgenes del sistema, es más fácil para ellos salir de él, realizar un proceso de deconstrucción que elimine las máscaras y les muestre el rostro del ser que yace debajo, en las entrañas, ajeno a toda construcción sistemática. En el caso de la dimensión metafísica, porque esta hace referencia precisamente a ese ser que habita en lo más interno dentro de nosotros, pero que no conocemos y, por tanto, pese a ser lo más intrínseco a nuestro ser, nos resulta también una otredad. Renacer en Zambrano implica entrar en contacto con este ser entrañado y extrañado.

Ambas dimensiones de la otredad, como vemos, están muy relacionadas a su vez, en el sentido de que son los marginados, el *otro* en su primera dimensión, quienes tienen más posibilidades de conectar con esa otredad interior, el *otro* en su segunda acepción. Renacer, de esta manera, es más probable para el que ha sido dejado de lado por el sistema y para todo aquel que se encuentre en una situación extrema de crisis. Como explica Zambrano en su famoso texto «Amo mi exilio»⁷⁵, el exilio, aunque es un contexto obviamente desfavorable, también es el espacio que le permite descubrir algo que no se puede tocar estando en la centralidad de la polis. Si la vida impone el exilio, habitar en los márgenes, esto conlleva también, a pesar de todos sus factores negativos, una apertura a un nuevo conocimiento⁷⁶.

⁷⁴ Trueba, V., «Figuras femeninas de la “razón poética” (el pensamiento de María Zambrano desde una perspectiva de género)», en *Sociocriticism*, vol. 28, nº. 1-2, 2013, págs. 30-31.

⁷⁵ Zambrano, M., *Las palabras del regreso*, edición e introducción de M. Gómez Blesa, Madrid, Cátedra, 2009, págs. 65-67.

⁷⁶ Incluso ante una tesitura tan nefasta como es el exilio, Zambrano consigue extraer una lectura positiva, característica que, como ya hemos visto, comparte Irigaray.

El exilio es la situación en la que el ser humano ha sido desposeído de todo. Le han quitado su casa, su tierra, sus raíces. Se ha quedado desnudo, despojado; no le queda ya prácticamente nada, solo lo más inherente a su ser, eso que habita en lo más profundo de su pecho y que se había mantenido hasta entonces oculto, porque no tenía espacio en el que mostrarse y que entonces, por fin, cuando solo queda le queda la piel y el hombre siente que ha perdido hasta parte de su carne y de su sangre en el esfuerzo por mantenerse vivo en medio de la nada, solo entonces consigue ese algo oculto un lugar en el que revelarse. Aun así, Zambrano deja claro que no desea el exilio a nadie, porque lo que ella querría es «que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio»⁷⁷. Zambrano no fundamenta el exilio, ni el margen. No cree que sea algo que haya que buscar, pero, sí se presenta, ella aboga por no resignarse a un nihilismo pasivo, sino aceptarlo y amarlo dentro de lo posible, buscando la manera de convertirlo en un «exilio logrado».

Zambrano muestra otro ejemplo de situación límite que da lugar a ese segundo nacimiento del ser humano en *Delirio y destino*, como ya vimos en el apartado anterior, cuando describe una grave enfermedad que tuvo durante su adolescencia. A raíz de ese estado de aislamiento y soledad, alejada de la sociedad y de su funcionamiento normal, casi rozando el delirio por la fiebre, Zambrano experimenta una apertura en su persona, un vaciamiento que rompe con la sobrecarga de actividad, información y significados que conforma el día a día y que le permite entrar en contacto con el ser larvario que habita dentro de ella y normalmente es eclipsado. El acallamiento del exceso de voces le permite escuchar a su ser. Este tipo de circunstancias, el exilio, la enfermedad, constituyen para Zambrano el momento en el que «[...] el acallamiento de todos los decires permite sentir su palpitar. El inextinguible palpitar de lo vivo de verdad»⁷⁸. Es al experimentar ese momento cercano a la muerte durante la enfermedad cuando Zambrano consigue experimentar también la vida, dejar de ser un personaje para convertirse un poco más en su persona.

Algo similar le ocurre a Antígona en la reescritura que Zambrano realiza de la historia de este personaje, donde la propia Antígona se refiere a su tumba como cuna y nido. Ser enterrada viva no resulta en su muerte, sino en su (re)nacimiento. Como explica Zambrano en el prólogo de la obra, Antígona experimenta «un segundo nacimiento que

⁷⁷ *Ibidem*, pág. 66.

⁷⁸ Zambrano, M., *De la Aurora*, *op. cit.*, pág. 92.

le ofrece, como a todos los que a esto sucede, la revelación de su ser en todas sus dimensiones; segundo nacimiento que es vida y visión en el *speculum justitiae*»⁷⁹. Zambrano nos retrasmite a lo largo de la obra el delirio que Antígona sufre en la tumba, donde se le aparecen diferentes personajes, entre ellos su padre, quien le dice lo siguiente: «Estás en el lugar donde se nace del todo»⁸⁰. Es la tumba el lugar que le permite nacer y vivir del todo. Hasta entonces solo ha vivido dentro del drama familiar, la hija de Edipo, la hermana de Edipo, acompañando a este en su exilio, enterrando el cuerpo del otro hermano. Surge la pregunta de si el entierro de Antígona comienza con su entrada en la tumba física o si esa tumba existía ya de antes. «O acaso, ¿no nací dentro de ella -se pregunta Antígona-, y todo me ha sucedido dentro de la tumba que me tenía prisionera? Dentro siempre de la familia: padre, madre, hermana, hermano y hermano, siempre, siempre así»⁸¹. Prisionera ya de nacimiento, en la tumba es libre por primera vez. En esta tumba física está por primera vez sola consigo misma, con el silencio, y puede por fin escuchar y sentir la vida, paradójicamente.

La tumba de Antígona representa una metáfora de la situación a la que se enfrentan todos aquellos que se ven obligados a sufrir el exilio u otras circunstancias similares, situaciones extremas y dolorosas, pero que a la vez nos ayudan a nacer del todo. La Antígona de Zambrano no muere como la de Sófocles, sigue viva al final de la obra, cuando la vemos yéndose de la tumba siguiendo a los dos Desconocidos que se le aparecen en la última escena; yéndose no por la puerta por la que Creón ya le había ofrecido salir para subir a gobernar junto a él, sino de otra manera, por otro lado, para dirigirse hacia un lugar otro, distinto de la Tebas de Creón. «¿Dónde? ¿Adónde?»⁸² les pregunta Antígona, ante lo cual no encontramos respuesta de los Desconocidos, sino de la propia Antígona, cuyas últimas palabras en la obra, siguiendo las dos preguntas anteriores son: «Sí, Amor. Amor, tierra prometida»⁸³. Antígona parece así dirigirse hacia la tierra de la fraternidad con la que ella y su hermano Polinices sueñan, sobre la que luego volveremos.

⁷⁹ Zambrano, M., *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, edición e introducción de V. Trueba, Madrid, Cátedra, 2012, pág. 163.

⁸⁰ *Ibidem*, pág. 190.

⁸¹ *Ibidem*, pág. 180. Irigaray plantea una visión de la familia muy similar en *To be born*, donde argumenta que no se puede devenir uno mismo completamente dentro del núcleo familiar, idea sobre la que volveremos más adelante.

⁸² *Ibidem*, pág. 236.

⁸³ *Ibidem*, pág. 236.

Volviendo al tema de la otredad en Zambrano, es importante señalar que, aunque Zambrano no se centra tanto en la mujer como Irigaray, también es un tema sobre el que se preocupa. Zambrano incluye a la mujer dentro del *otro* en su dimensión política y social, dentro de ese grupo de marginados por el logocentrismo al que la mujer ha quedado relegada junto al loco y al idiota entre otros. Hay dos mujeres sobre las que tanto Zambrano como Irigaray escriben: Antígona y Diotima. Zambrano no solo habla de ellas, sino que deja que Antígona y Diotima hablen a través de ella, retransmite su “delirio”, yendo de esta manera un paso más allá que Irigaray, quien afirma lo siguiente: «Je reviens donc au personnage d’Antigone, non pour m’y identifier. L’Antigone, l’anti-femme, est encore une production de la culture écrite par les seuls hommes»⁸⁴. Mientras que Irigaray considera que no puede identificarse con Antígona por ser un personaje escrito por un hombre dentro de la cultura del falogocentrismo, Zambrano decide volver sobre este personaje y reescribir su historia desde una perspectiva diferente. Si la historia original de Sócrates no da lugar a que Zambrano se pueda identificar, ella la cambia, reescribe un final distinto para la protagonista y una relación distinta entre Antígona e Ismene en la que ella y su hermana Araceli puedan verse reflejadas.

Zambrano interpreta a Antígona como ejemplo de ruptura con el sistema de poder vigente y, al reescribir su historia de esta manera, ella realiza el mismo movimiento de ruptura con el sistema del *logos*. Zambrano efectúa un proceso similar en el caso de la figura de Diotima. Como explica Laurenzi:

Al igual que en los textos sobre Antígona, María Zambrano rescata una figura femenina de los propósitos del autor-hombre, que anula la diversidad para convertirla en espejo de sí mismo. La irreducible deferencia de la visión femenina emerge gracias a la mediación de una mujer que ofrece su capacidad para escribir la voz silenciada de otra mujer⁸⁵.

Zambrano les facilita un espacio en el que poder hablar. Ella quiere recuperar la historia verdadera, que ha quedado enterrada bajo la historia apócrifa, la dominante, la única que nos han contado, y poder así crear a partir de ahora una historia desde más perspectivas, desde la diferencia, incluyendo a todos, no solo al Uno, dando cabida a los habitantes del margen, al *otro*. Zambrano proporciona a Antígona tiempo y espacio propios para que pueda nacer como persona y a Diotima una voz separada de la de Platón y la de Sócrates con la que poder hablar en nombre de una filosofía más carnal sin que el idealismo

⁸⁴ Irigaray, L., *Éthique de la différence sexuelle*, op. cit., pág. 115.

⁸⁵ Laurenzi, E., *María Zambrano: nacer por sí misma*, op. cit., pág. 120.

platónico la silencie. Irigaray, por su parte, aunque no crea posible identificarse con ellas al verlas como personajes nacidos de la cultura patriarcal, aunque no intente reescribir sus historias, como hace Zambrano, sí que las interpreta de la misma manera que ella: como rupturas con el sistema, como alternativas a este.

Detengámonos un poco en la figura de Antígona, ya que es el personaje femenino al que más páginas dedican ambas autoras. Sobre todo en el caso de Zambrano, Antígona es interpretada como una especie de superhombre, o de intrahombre, mejor dicho, una mujer que lleva a cabo una transvaloración de los valores existentes al enfrentarse con el hombre de poder mediante una serie de actos físicos y lingüísticos. Tanto Zambrano como Irigaray señalan la importancia del lenguaje de Antígona. En palabras de la filósofa belga:

Le langage d'Antigone est simple, il a toujours un contenu et son style est poétique. Antigone ne s'exprime jamais de manière seulement abstraite, elle ne discute ni ne débat jamais avec des arguments étrangers à un message actuel. Son raisonnement ne se déroule pas au niveau du pur entendement⁸⁶.

El lenguaje de Antígona es completamente distinto al de las figuras de poder, tanto en la obra original como en la reescritura de Zambrano. Antígona representa la «razón poética» frente a la razón razonante, absolutista, abstracta y conceptual, personificada en Creón sobre todo. Varios personajes de *La tumba de Antígona* hacen referencia al lenguaje especial de la protagonista a lo largo de la obra. La Harpía le recrimina tener su propio lenguaje y su hermano Eteocles se queja de sus discursos, pero sin duda el mayor choque lingüístico tiene lugar cuando Creón baja a la tumba para demandarle que suba junto a él. Antígona le pide que retransmita un mensaje de su parte a su hermana, ante lo cual Creón contesta: «¿Y cómo yo voy a poder decirle todo eso? Eso son cosas tuyas»⁸⁷. Un poco más adelante, de manera más clara aún, Creón le dice: «No te puedo entender»⁸⁸. Creón y Antígona no pueden entenderse, no pueden dialogar, porque sus lenguajes, sus maneras de hablar y de actuar, no tienen nada que ver. Es difícil que Creón llegue a comprender la voluntad de Antígona de oír «la voz de la piedra»⁸⁹ que las voces humanas no le dejan escuchar, o a qué se refiere esta cuando afirma que «el sol no deja ver»⁹⁰. Creón tachará a Antígona de loca, sin pararse a considerar que a lo mejor solo piensa de otra manera. Por eso finalmente es inevitable que cada uno parta por un camino diferente, Creón hacia

⁸⁶ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág. 139.

⁸⁷ Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, op. cit., pág. 222.

⁸⁸ *Ibidem*, pág. 223.

⁸⁹ *Ibidem*, pág. 179

⁹⁰ *Ibidem*, pág. 185.

“arriba” y Antígona hacia “abajo”. «Ese Sol ya no es el mío. Síguelo tú»⁹¹, es lo último que le dice Antígona al soberano. Ella ha conocido otro sol y decide seguir esta nueva vía descubierta. Creón, en cambio, no puede conocer nada nuevo, se encuentra cegado por el único sol que conoce. No quiere ver, no quiere escuchar. Ante una diferencia radical como la que supone Antígona decide cerrarse en lugar de abrirse, convencido de que cuando abandona la tumba se dirige hacia la única luz y verdad que existe, la suya.

Irigaray coincide con Zambrano en interpretar a Antígona como una diferencia que irrumpe en el sistema trastocando la lógica con la que este funciona, aunque no todos los teóricos lo consideran así. Por ejemplo, Judith Butler en *El grito de Antígona* considera que no existe oposición entre las figuras de Creón y de Antígona y que oponerlas es caer en una postura estructuralista. Ella realiza una lectura *queer* de la obra clásica, en la cual considera que se lleva a cabo una ruptura del concepto de género, ya que Antígona toma las características del género masculino a través de sus acciones. «The insistence on public grieving —argumenta— is what moves her away from feminine gender into hubris, into that distinctively manly excess that makes the guards, the chorus, and Creon wonder: Who is the man here?»⁹² Butler cree que Antígona cae en la *hybris* masculina en su insistencia por el duelo público del cadáver de su hermano y que mediante sus actos y también mediante sus palabras se sitúa al mismo nivel que Creón, la figura de poder, ya que «she absorbs the very language of the state against which she rebels»⁹³ y «her language, paradoxically, most closely approximates Creon’s, the language of sovereign authority and action»⁹⁴. Según ella, por tanto, parece que solo se puede desafiar a la autoridad convirtiéndose a la vez en autoridad, convirtiéndose en el sistema con el que se quiere romper, y Antígona, al decir no a la ley de Creón, está haciendo suyo el mismo lenguaje autoritario que caracteriza al poder. No opina lo mismo Zambrano, como deja claro en su reescritura al hacer que Creón baje a la tumba para pedir a Antígona que suba a gobernar junto a él, a lo que esta se niega. Antígona se mantiene al margen del poder de manera voluntaria incluso cuando se lo ofrecen. No puede escuchar la llamada del poder, porque es un lenguaje que no comparte.

⁹¹ *Ibidem*, pág. 223.

⁹² Butler, J., *Antigone’s claim: kinship between life and death*, Nueva York, Columbia University Press, 2000, pág. 80.

⁹³ *Ibidem*, pág. 5.

⁹⁴ *Ibidem*, pág. 6.

Tampoco la interpretación que Irigaray realiza del drama clásico conviene con la hipótesis de Butler. Ella, como ya hemos dicho, al igual que Zambrano, entiende a Antígona como un personaje que se rebela ante el poder, que simplemente no encaja en ese poder y no se somete al molde que le imponen, por lo cual es relegada a una posición marginal. En *Ética de la diferencia sexual* escribe: «Antigone est interdite dans ses actes. Enfermée —paralysée à la périphérie de la cité. Parce qu'elle n'est ni maître ni esclave; ce qui déconcerte l'ordre de la dialectique»⁹⁵. Antígona no quiere que la gobiernen, pero tampoco quiere gobernar. Quiere irse a otro lugar, a otro sistema en el que no tenga que existir necesariamente una dialéctica de amo y esclavo. No necesita, como Creón, echar a los demás a lo más bajo para poder estar arriba. Ella ha subido ya, aunque se encuentre tan abajo, le dice a Creón. Es al bajar cuando asciende, ya que, como escribe Zambrano en el prólogo de la obra: «Parece que la condición sea ésta de haber de descender a los abismos para ascender»⁹⁶.

Antígona rompe con las dualidades amo/esclavo, arriba/abajo, vida/muerte y demás dicotomías con las que el lenguaje del falogocentrismo trabaja, ante lo cual el hombre de poder, en este caso Creón, no tiene más remedio que encerrarla, si no quiere ver todo su sistema derruido por las palabras de una muchacha. En palabras de Irigaray:

Comment elle [Antígona] rend manifeste, en s'affrontant au discours qui fait loi, cet étayage souterrain qu'elle garde, cette autre «face» du discours qui fait crise quand elle apparaît au grand jour. D'où son renvoi dans la mort, son «enterrement» dans l'oubli, le refoulement -la censure?- des valeurs qu'elle représente pour la Cité: rapport au «divin», à l'inconscient, au sang rouge (qui doit nourrir la re-semblance, mais sans y faire tache)⁹⁷.

Antígona es un enlace entre la ciudad y lo «divino», lo que Zambrano denomina lo «sagrado». Ella quiere enterrar a su hermano porque cree en unas leyes divinas por encima de las humanas, pero el hombre al mando, al que no le interesa que haya más que una ley, decide enterrarla viva para que muera y así no pueda disturbar su poder. Sin embargo, al ser enterrada viva, Antígona no solo no muere, sino que entra aún más en contacto con eso que hay en ella de sagrado, de inconsciente, de sangre y de entrañas, ese ser en lo más interno de nosotros que el logocentrismo, al querernos superfluos, ha eclipsado. Antígona lo descubre en su tumba, que se convierte así en cuna de su segundo nacimiento,

⁹⁵ Irigaray, L., *Éthique de la différence sexuelle*, op. cit., pág. 115.

⁹⁶ Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, op. cit., pag. 150.

⁹⁷ Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit., pág. 162.

desde donde parte, un poco menos a medio hacer que antes, hacia un lugar libre de logocentrismo en el que poder seguir naciendo.

Ese lugar hacia el que Antígona parece dirigirse al final de la obra conforma un nuevo elemento más que Zambrano añade en su reescritura de la tragedia clásica y que enlaza con ese renacimiento sobre el que este trabajo versa. Se trata de «la ciudad de los hermanos», la cual Polinices define de la siguiente manera:

Y ahora, sí, en una tierra nunca vista por nadie, fundaremos *la ciudad de los hermanos*, la ciudad nueva, donde no habrá ni hijos ni padres. Y los hermanos vendrán a reunirse con nosotros. Nos olvidaremos allí de esta tierra donde siempre hay alguien que manda desde antes, sin saber. *Allí acabaremos de nacer, nos dejarán nacer del todo*⁹⁸.

Mientras que Butler y muchos otros teóricos remarcan el posible carácter incestuoso de la relación entre Antígona y Polinices, Zambrano no la interpreta de esta manera. Ya en el prólogo de *La tumba de Antígona* hace hincapié en que, según ella, uno de los aspectos claves de la tragedia griega es la fraternidad que florece entre Antígona y Polinices, la cual consigue deshacer el nudo de las entrañas familiares que tantas desgracias ha traído a la estirpe de Edipo. Además, Zambrano añade a la fraternidad la sororidad. Al contrario que Sófocles, quien opone a las dos hermanas, Zambrano las hace una. «Ella siempre está conmigo, irá conmigo donde yo vaya»⁹⁹, afirma Antígona haciendo referencia a Ismene y a la vez la propia Zambrano haciendo referencia a su hermana Araceli, a la que a veces identifica con Antígona, mientras que en otras ocasiones parece ser ella misma la que se equipara a la figura trágica.

Antígona y Polinices sueñan con una ciudad en la que no habrá ni hijos ni padres, solo hermanos y hermanas. «Allí el amor no hay que hacerlo —afirma Polinices—, porque se vive en él. No hay más que amor»¹⁰⁰. Lo que aquí entra en juego, por tanto, es un amor más allá del amor romántico, más grande, más abarcador. Zambrano no ve necesaria, como sí ocurre en el caso de Irigaray, la unión sexual entre mujer y hombre para poder renacer, sino la sororidad y la fraternidad. El amor es la solución, pero un amor no centrado en la relación sexual binaria, sino un amor cósmico, que es lo que parece defender la filósofa española. La tierra de los hermanos, es, según la define Antígona:

⁹⁸ Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, op. cit. pág. 215. La cursiva es mía.

⁹⁹ *Ibidem*, pág. 216.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pág. 215.

[...] la tierra prometida, la que se extiende más allá de lo que alumbra el Sol. La Tierra del Astro único que se nos aparece solo una vez. Y allí todo será como un solo pensamiento. Uno solo. En esta tierra que está bajo el Sol no es posible. Porque todo lo que desciende del Sol es doble: luz y sombra; día y noche; sueño y vigilia; hermanos que viven uno de la muerte del otro. Hermano y esposo que no pueden juntarse y ser uno solo. Amor dividido¹⁰¹.

Zambrano es contraria a cualquier tipo de dualidad, incluida la que deriva de entender el amor como resultado solo posible de la unión sexual entre hombre y mujer. Idealmente para ella solo existiría un tipo de amor: el amor total, un amor en el que se vive y cuyos habitantes son «seres cósmicos» conectados por este amor. En *Delirio y destino* se pregunta: «Pero llegar a no ser “uno mismo” y no “el otro”, ¿cómo podrá lograrse?»¹⁰² Zambrano parece entender aquí por “el otro” los diferentes personajes que creemos ser, que el *logos* nos ha hecho creer que somos, que conforman el *que* pero no el *quien*, nuestro verdadero ser. A esta pregunta, la respuesta que ella da es la siguiente: «[...] sólo si fuésemos “unidos”, aun siendo tantos»¹⁰³. De nuevo, llegar a ser uno mismo requiere al otro, unirse al otro, amarlo, al igual que en Irigaray. Devenir requiere según Zambrano esa intersubjetividad de la que Irigaray habla, pero no solo entre dos seres, sino entre todos.

Para que esto sea posible es necesario que se produzca una apertura en el sistema actual que dé cabida a todas las voces que han sido acalladas. La diferencia y la otredad necesitan un espacio en el que poder florecer, ya que hasta ahora han sido sepultadas antes de llegar a nacer, como le ocurre a Antígona. Ella ha sido exiliada, incluso enterrada viva, pero, sin embargo, sus últimas palabras en la obra, haciendo referencia a ese lugar al que se dirige siguiendo a los Desconocidos, como ya vimos, son las siguientes: «Sí, Amor. Amor, tierra prometida»¹⁰⁴. Lo que ella busca no es una tierra física específica, no le importa dónde esté situada la ciudad de los hermanos, sino que esté definida por el amor, la característica más propia del hombre a la que debemos volver si no queremos perder completamente nuestra condición humana.

¹⁰¹ *Ibidem*, pág. 231.

¹⁰² Zambrano, M., *Delirio y destino*, *op. cit.*, pág. 69.

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 69.

¹⁰⁴ Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, *op. cit.*, pág. 236.

2.3. Cuerpos que importan

Hemos analizado hasta ahora dos movimientos que tanto Zambrano como Irigaray consideran necesarios para poder completar ese renacimiento que ellas defienden: la deconstrucción del falogocentrismo y la apertura a la otredad. Esta transformación en el nuevo ser humano que ambas autoras buscan precisa igualmente de un tercer aspecto: repensar el cuerpo, alejarse de la manera en la que nuestra tradición lo ha entendido y aprender a relacionarnos con él desde una lógica diferente. El cuerpo es un aspecto esencial en el pensamiento de Zambrano e Irigaray, mientras que este ha sido despreciado a lo largo de toda la tradición filosófica occidental.

En Irigaray, devenir requiere la unión con el otro de la diferencia sexual, una unión que es también espiritual, pero que no deja de lado lo material del cuerpo. En la autora belga la carne, los cuerpos, la caricia, el deseo, son elementos centrales. Zambrano, por su parte, no está todavía en la postmetafísica como Irigaray, pero es la suya una metafísica mática. Existe en las dos autoras una transcendencia, pero es la transcendencia de la immanencia, de los cuerpos individuales, no de las ideas abstractas inmateriales. Ambas son contrarias, por tanto, a la tradición falogocentrista, donde el cuerpo ha sido entendido como la parte negativa de la dualidad mente/cuerpo. Como afirma Irigaray:

La question de la différence sexuelle, question à penser notamment après et avec la «mort de Dieu» et l'époque de la différence ontico-ontologique, demande de revoir la schize entre corps et pensé. Toute l'analyse historique ou historique de la philosophie montre comment l'être ne s'est pas encore dit du corps ni de la chair [...] ¹⁰⁵.

Es necesario revisar esta ruptura entre cuerpo y pensamiento. El cuerpo no ha sido pensado por el logocentrismo, se ha apartado como algo impuro, inferior, completamente diferente de la mente, esa parte inmaterial del ser poseedora de todas las cualidades positivas que el cuerpo ensucia. Zambrano e Irigaray piensan que un cambio, tomar en consideración la mitad del ser que hasta ahora ha quedado silenciada, es preciso si queremos que el ser humano pueda renacer.

Ambas son conscientes de que este menosprecio del cuerpo surge solo a partir de la metafísica, a raíz del platonismo, que entiende el cuerpo como unas cadenas de las que el alma debe desprenderse. No siempre había sido así. «L'affirmation du corps —escribe Irigaray—, et l'amour du corps, qui se disent encore dans l'épopée homérique, au début

¹⁰⁵ Irigaray, L., *Éthique de la différence sexuelle*, op. cit., pág. 88.

de la philosophie, vont finalement s'oublier dans l'édifice métaphysique»¹⁰⁶. Es a partir del idealismo platónico cuando el cuerpo ya no se afirma ni se ama, sino que pasa a ser algo negativo que debe despreciarse. Zambrano opina lo mismo y critica esta manera de operar a través de la cual la filosofía occidental ha querido crear una barrera infranqueable entre la verdad y la vida, el pensamiento y el cuerpo. Ella es contraria a ese sistema binario, porque piensa que en la vida no existen fronteras tan claras e infranqueables como esas con las que el logocentrismo funciona, distorsionando la realidad.

Zambrano se propone recuperar dentro de estas dicotomías excluyentes la parte negativa del abismo al que ha sido relegada. Ella defiende la poesía, a la cual relaciona con la vida y el cuerpo, frente a la filosofía, asociada a la “verdad”¹⁰⁷ y al pensamiento, sobre todo en *Filosofía y poesía*, donde realiza una crítica de Platón y su idea de la filosofía como preparación para la muerte desarrollada en el *Fedón*. Zambrano critica al filósofo griego el haber iniciado un ascetismo que luego se extiende a lo largo de toda nuestra tradición de la mano del cristianismo y cuyo objetivo principal es eliminar el cuerpo para poder vivir solo en las ideas, lo no vivo, paradójicamente, sobre lo cual Zambrano escribe lo siguiente:

Las consecuencias habían de ser incontables, no solamente para la poesía, sino para la vida entera. La poesía no era ya cuestión, sino en cuanto que ella sigue siendo el vivir según la carne de la manera más peligrosa para el ascetismo filosófico; vivir según la carne, no por virtud de ese primer movimiento espontáneo de todo ser viviente al apegarse a su propia carne. No, poesía es vivir en la carne, adentrándose en ella, sabiendo de su angustia y de su muerte¹⁰⁸.

Platón quiere exiliar de la polis la poesía, el lenguaje que se hace cargo de la carne, para quedarse solo con la filosofía, lo cual conlleva una transformación de la vida o, mejor dicho, un olvido de la vida y todo lo que la conforma y caracteriza para centrarse en la tarea única de prepararse para la muerte. Zambrano, en cambio, apuesta por la *razón vital* de su maestro Ortega, que ella transforma en su «razón poética», una filosofía que aúne razón y poesía, en lugar de escindirlas.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pág. 99.

¹⁰⁷ Zambrano dice lo siguiente sobre la verdad del poeta y del filósofo: «[...] el poeta no cree en la verdad, en esa verdad que presupone que hay cosas que son y cosas que no son y en la correspondencia verdad y engaño. Para el poeta no hay engaño, si no es el único de excluir por mentirosas ciertas palabras. De ahí que frente a un hombre de pensamiento el poeta produzca la impresión primera de ser un escéptico. Mas, no es así: ningún poeta puede ser escéptico, ama la verdad, mas no la verdad excluyente, no la verdad imperativa, electora, seleccionadora de aquello que va a erigirse en dueño de todo lo demás». Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, op. cit, pág. 24.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pág. 57.

En este mismo orden de cosas, en un famoso fragmento de *Claros del bosque* Zambrano afirma lo siguiente: «Hay que dormirse arriba en la luz. Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio»¹⁰⁹. El platonismo ha transmitido la idea del mundo terrenal como una cueva dentro de la cual estamos dormidos y de un despertar que tiene lugar cuando se asciende hacia el Sol. Zambrano, al contrario, plantea la necesidad de estar despierto en la cueva, entre las sombras, entre los cuerpos, donde verdaderamente tiene lugar la vida. Mientras que el filósofo es capaz de sacrificar hasta la vida en su afán por conseguir una unidad total que, en la realidad, heterogénea y fragmentaria, no existe y que solo consigue en la forma de un ideal imaginario, Zambrano, en cambio, sacrifica todo a favor de la vida.

Irigaray, por otro lado, critica cómo en la filosofía occidental la mujer ha encarnado la alteridad en relación con el hombre, la parte negativa dentro de la dicotomía hombre/mujer, y, por tanto, ha sido asociada con el cuerpo y de más mitades negativas de los binomios del *logos*, mientras que el pensamiento quedaba así reducido a ser un atributo meramente masculino, la mitad positiva que le pertenecía por naturaleza. Como explica Irigaray:

Pensée et corps sont demeurés séparés. Ce qui entraîne, au niveau social et culturel, des effets empiriques et transcendants importants: le *discours* et la *pensée* comme étant les privilèges d'un producteur *masculin*. [...] Les tâches du corps demeurant, jusqu'à présent, l'obligation ou le devoir d'un sujet féminin. [...] L'empirique et le transcendantal se trouvent scindés (comme les tâches de la femme et de l'homme?) et le corps tombe d'un côté, le langage de l'autre¹¹⁰.

Los binomios del *logos* se caracterizan por ser excluyentes, o bien perteneces a una de sus partes o a la otra, cruzar la línea que separa las mitades no está permitido. El pensamiento, el lenguaje y el discurso quedan de un lado, el perteneciente al hombre — ¿aquel que tiene el discurso y decide que esto sea así?—, en el otro lado queda el cuerpo, perteneciente a la mujer. El hombre se encarga de la producción intelectual, la mujer de la reproducción sexual. El objetivo de la mujer, en consecuencia, se limita a tener hijos y cuidarlos, lo cual no es de extrañar, ya que resulta conveniente para quien ha creado el discurso ser el único que tiene acceso a él. Irigaray realiza una crítica de este discurso falocentrista que considera la anatomía como destino, como dice Freud, y asocia la

¹⁰⁹ Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1986, pág. 39.

¹¹⁰ Irigaray, L., *Éthique de la différence sexuelle*, op. cit., pág. 88.

feminidad con la maternidad. Dentro del sistema del *logos* solo es una “buena mujer” aquella que es madre, por lo cual es lícito menospreciar a la mujer que prefiere sobreponer la producción intelectual a la reproducción sexual o aunar ambas en lugar de dedicarse en cuerpo y alma a su deber con sus hijos. Frente a esta concepción de la feminidad, Irigaray propone una nueva manera de entender lo femenino que asigne «un valeur a être femmes et non seulement mères»¹¹¹. La feminidad no puede quedar reducida a la maternidad, ya que hay mujeres que no son madres, ni la maternidad puede quedar reducida al acto físico de dar a luz a un niño. «La maternité —escribe Irigaray— doit également se penser dans sa dimension spirituelle et non seulement matérielle»¹¹². La práctica del *affidamento*, por ejemplo, defendida por las feministas italianas de la diferencia y a la cual Irigaray hace referencia, podría ser entendida como algo maternal, si entendemos la maternidad más allá de su dimensión material.

Irigaray también critica que el cuerpo haya sido ligado a otra parte negativa más de una dicotomía, esa de lo concreto frente a lo abstracto. El pensamiento es abstracto, el cuerpo es concreto y, por tanto, inferior. Los cuerpos son distintos, únicos; las ideas que Platón defiende son universales. «Le devenir de notre culture —escribe Irigaray— s’est déroulé en allant de la singularité concrète vers l’universalité abstraite»¹¹³. A partir de Platón, a través de toda la tradición metafísica del logocentrismo lo ideal ha sido “elevarse” desde la singularidad hacia lo universal, quizá porque lo uniforme es más fácil de dominar que lo heterogéneo, porque el poder puede ejercer mejor su labor cuando existe una sola regla válida para todo el mundo.

En nuestra sociedad, declara Irigaray: «La vie et la singularité sont effacées dans un universel abstrait, dans une communauté, familiale ou civile, dans laquelle se perd la singularité»¹¹⁴. Ella, sin embargo, apuesta por una cultura ligada a la particularidad de cada uno. Querer quitar esta diversidad es querer quitar la vida a favor de un ideal que no existe, que no es natural sino naturalizado. Aunque parte de su obra propone una filosofía dual contra los filósofos del Uno, sobre todo en *To be born*, con claro influjo de Nietzsche, Irigaray realiza una apología de la individualidad y afirma que en la comunidad familiar o civil no se puede llegar a ser uno mismo, ya que el individuo es ahí incitado a buscar

¹¹¹ Irigaray, L., *Je, tu, nous, op. cit.*, pág. 12.

¹¹² *Ibidem*, pág. 142.

¹¹³ Irigaray, L. *Être deux, op. cit.*, pág. 139.

¹¹⁴ *Ibidem*, pág. 116.

un sentimiento de pertenencia, de igualdad, que elimina las características propias. Poder alcanzar toda nuestra potencialidad interior, pues, implicaría alejarse del núcleo familiar o social para que pueda de esta manera darse «[...] l'occasion d'être un sujet concret, corporel, sexué, et non un sujet abstrait, neutre, fabriqué, factice»¹¹⁵.

Tanto Zambrano como Irigaray, por tanto, son conscientes de que es preciso acabar con esta rotura total entre cuerpo y pensamiento que coloca al cuerpo en una postura inferior, como algo negativo asociado con lo femenino y lo singular de lo que hay que deshacerse. Ellas buscan el renacimiento de un nuevo tipo de ser humano, lo cual implica un nuevo tipo de cuerpo o, mejor dicho, una nueva forma de entender el cuerpo. La materialidad es necesaria en ellas para que se produzca este renacimiento, es necesario bajarse de las ideas supraterráneas, bajar a la tierra, al cuerpo, entrar en el cuerpo, no dejarlo de lado. Aceptar las entrañas, la mucosa, la carne, la sangre que nos conforman, en lugar de verlas como algo de lo que avergonzarse.

«Our body must become a bridge, in us and between us, ensuring the passage from a past humanity to a new humanity»¹¹⁶, escribe Irigaray, pero ¿en qué consiste esta nueva manera de relacionarse con el cuerpo que lo convertirá en guía hacia ese ser humano diferente que ellas defienden? En primer lugar, ambas autoras apuestan por la idea de vaciamiento. Para poder crear algo nuevo es necesario vaciarse antes del exceso actual, vaciarse de significados, conceptos, representaciones y dejar la materia en sí, el cuerpo libre, con un espacio vacío en el que poder mostrarse y comunicarse consigo mismo y con los demás cuerpos. Expresado en palabras de Irigaray: «Pour établir ou entretenir des relations avec soi-même et avec l'autre, il est indispensable de disposer d'espace»¹¹⁷.

Zambrano piensa lo mismo al respecto. En *Delirio y destino* escribe lo siguiente sobre su enfermedad siendo adolescente: «Se había vaciado de sí misma y ya no se dolía; había perdido su imagen y esto era un gran descanso»¹¹⁸. Durante la enfermedad se vacía de los personajes que la conformaban y se queda a solas con su cuerpo, liberada de las máscaras que le ocultaban su verdadero rostro. Este vaciarse de sí mismo no es visto como algo negativo, sino como algo positivo, el acto que posibilita que pueda percibirse lo que hasta ahora había quedado cubierto. «Esa era su única tarea ahora —continúa

¹¹⁵ *Ibidem*, pág. 52.

¹¹⁶ Irigaray, L., *To be born*, op. cit., pág. 85.

¹¹⁷ Irigaray, L., *Je, tu, nous*, op. cit., pág. 59.

¹¹⁸ Zambrano, M., *Delirio y destino*, op. cit., pág. 36.

Zambrano—; reducirse, vaciarse de todo; llevar su vida a su fundamento; su fundamento se llama a la evidencia, ponerse su vida a sí misma en evidencia, evidenciarse»¹¹⁹. Vaciarse de todo, dejar al cuerpo al descubierto, consiste en un acto de humildad y de valentía. Resulta más cómodo —o tal vez no haya otro modo de ser cuerpo, o de ser sin más— cobijarse bajo los ropajes y las caretas con los que intentamos disfrazarnos. Hay que ser humilde y valiente para el cara a cara con uno mismo y con lo demás, para dejarse ver, ponerse en el punto de mira completamente desnudo, evidenciarse. «Sin desnudez no hay renacer posible; sin despojarse o ser despojado de toda vestidura, sin quedarse sin dosel, y aun sin techo, sin sentir la vida toda como no pudo ser sentida en el primer nacimiento; sin cobijo, sin apoyo, sin punto de referencia»¹²⁰, escribe Zambrano en *Claros del bosque*. Vaciarse para ella significa llevar la vida a su fundamento, quedarse sin puntos de referencia, despojarse de todo lo accesorio, lo superfluo, hasta quedarse prácticamente sin nada. Lo que queda en esa nada, en medio del vacío, si queda algo, tiene que ser lo más propiamente nuestro.

Irigaray también utiliza la imagen de la desnudez. Es necesario descubrir la piel para que esta pueda respirar, como explica en el siguiente fragmento: «Comme l’a enseigné le Bouddha, il serait préférable que tout homme cherche à éveiller sa propre peau. Renonçant à la possession, à l’avoir, qui fragmente le devenir en rapports avec l’objet, Bouddha respire, et même rire, par toute sa peau»¹²¹. Frente a la posesión, el afán por tener objetos y seres, Irigaray aboga por la renuncia a esta posesión, por percibirlos a través de nuestro cuerpo, nuestra piel, gracias a la distancia que los separa de nosotros, un espacio vacío que nos permite respirar y vivir en armonía con nosotros y con lo que nos rodea.

Muy relacionado con el vaciamiento, hay otro concepto que Zambrano e Irigaray consideran necesario para que esta nueva forma de relacionarse con el cuerpo pueda llevarse a cabo: el silencio. Al igual que con la idea de vaciamiento, nuevamente coincide mucho la manera en la que ambas autoras entienden este concepto. Defienden un silencio “sonoro”, un silencio que habla, ya que, según ellas, como explica Zambrano: «la mirada o el silencio pueden ser más elocuentes que la misma palabra que dice»¹²². Para poder

¹¹⁹ *Ibidem*, pág. 68.

¹²⁰ Zambrano, M., *Claros del bosque*, *op. cit.*, pág. 44.

¹²¹ Irigaray, L., *Être deux*, *op. cit.*, pág. 107.

¹²² Zambrano, M., *De la Aurora*, *op. cit.*, pág. 75.

escuchar los cuerpos es necesario que exista silencio. Dentro de *Être deux* Irigaray dedica el capítulo titulado «Concevoir le silence» a repensar ese silencio. Ella aboga por «une culture du silence en rapport avec la nature, le corps, l'autre parfois [...]»¹²³ que nuestra tradición, según ella, ha abandonado, pero que puede recuperarse. Zambrano comparte esta crítica a nuestra tradición occidental: «Y al menos entre nosotros —escribe—, los occidentales, tan reacios al silencio, las percepciones se convierten en seguida en juicio dentro de una actitud imperativa»¹²⁴. En Occidente hemos perdido ese silencio vital. No sabemos estar percibiendo en silencio, necesitamos hablar, inquirir, juzgar. En nuestra sociedad la contemplación o la pasividad son consideradas muchas veces como algo negativo, una pérdida de tiempo, mientras que declararse en una entrevista de trabajo, por ejemplo, amante de la multitarea o de la proactividad será siempre un factor muy positivo. A los occidentales nos encantan los verbos *hacer* y *tener*, hacemos de todo y tenemos de todo, pero no sabemos simplemente *estar*, menos aún estar en silencio. Para poder comunicarse con uno mismo y con los demás es preciso recuperar ese silencio perdido, aprender a apreciar el silencio para poder entender, comprender que la clave para ser capaz de escuchar una respuesta no está en precipitarse a preguntar, sino en saber callarse.

Por otro lado, ambas creen necesario para que esta manera diferente de concebir el cuerpo pueda tener lugar pasar de la lógica del *logos*, fundamentada en una unidad inamovible, a la lógica de los flujos, lo que Irigaray denomina una «economía de los flujos». En Zambrano esta fluidez toma forma en la imagen del agua, que recorre toda su obra y asocia con la piedad y los seres bienaventurados que personifican la «razón poética». Tanto Antígona como Diotima son asociadas con el agua. En *La tumba de Antígona*, Ana, la nodriza de Antígona, dice que esta ha sido siempre como el agua: «siempre a vueltas con el agua como si fueras del agua y no de la tierra; del agua, del aire»¹²⁵. El logocentrismo y sus seguidores, por ejemplo Creón, son como la roca, con una forma predeterminada, inmóviles en sus convicciones, sólidos y compactos, reacios a cualquier tipo de penetración por parte de aquello que habita fuera de ellos. Los seres de la «razón poética», en cambio, fluyen, fluctúan, y, por consiguiente, son poseedores de las características del agua: «de su plegarse sin romperse, de su inasibilidad»¹²⁶.

¹²³ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág. 116.

¹²⁴ Zambrano, M., *Claros del bosque*, op. cit., pág. 67.

¹²⁵ Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, op. cit., pág. 193.

¹²⁶ Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1973, pág. 322.

Irigaray presenta la fluidez en la no-forma de la mucosa, que también es inasible, se escapa a todo intento de apropiación, conceptualización o representación, porque excede el discurso del logocentrismo. Lo fluido, en su discurrir, puede escapar a los rígidos límites del *logos*, como explica Irigaray en el siguiente fragmento: «Ainsi le fluide est-il toujours en excès, ou en défaut, par rapport à l'unité. Il se soustrait au «Tu es cela». Soit à toute identification arrêtée»¹²⁷. Lo fluido se resiste a las etiquetas identitarias del *logos*, no se puede definir totalmente, de manera definitiva, por eso ellas lo defienden para esta nueva humanidad y esta nueva manera de pensar el cuerpo por las que ellas abogan. Dentro de la economía de los flujos no existe el cuerpo ideal, no hay unos cuerpos que importan y otros que no, que no son aceptados, que se decide que no formen parte del canon, para poder así crear un canon. La economía de los flujos permite una apertura, una salida de la lógica jerarquizadora de dominio del *logos* y la posibilidad de que los cuerpos no sean entendidos a través de un único modelo a seguir, sino a través de muchos que fluyen y cambian.

Por último, existe un elemento más por el que ambas autoras abogan: lo que podríamos llamar, tomando las palabras de Zambrano, «pasividad activa»¹²⁸, o «passivité éveillée»¹²⁹, pasividad despierta, como la denomina Irigaray, una nueva forma de relacionarnos con lo que nos rodea que consistiría no en lanzarse corriendo a hacer, preguntar, construir, significar, penetrar, sino, en lugar de este exceso de actividad, en ser capaz de permanecer pasivo, de abrirse y dejar que lo otro nos penetre, para así poder escuchar y entender. Se trata, por tanto, de una pasividad que conlleva actividad; percepción y comprensión de lo otro y de uno mismo a través de lo otro. Como argumenta Irigaray: «Demeurer dans la perception signifie rester dans l'ouvert, toujours à l'écoute du dehors, du monde. Sens toujours en éveil»¹³⁰.

Una vez que se ha creado un espacio vacío, en silencio y se ha abandonado toda forma solidificada a favor de la fluidez, se está listo para despertar a este percibir que en cambio en el logocentrismo no es posible. En nuestra sociedad, según Irigaray, hemos perdido la capacidad de percibir. «Peu à peu —escribe en *Ser dos*— nous avons perdu l'habitude de nous regarder, de nous écouter, de nous toucher, de nous percevoir. Nous

¹²⁷ Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit., pág. 115.

¹²⁸ Zambrano, M. *Claros del bosque*, op. cit., pág. 76.

¹²⁹ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., 164.

¹³⁰ Irigaray, L., *Éthique de la différence sexuelle*, op. cit., pág. 134.

regardions ailleurs, ou nous restions dans la nuit, tout en distance: je t'aime»¹³¹. Ya no existe casi contacto con el otro. Existe un contacto continuo, pero virtual, a través de la tecnología. Hoy en día gran parte de las relaciones con los otros no tienen lugar cara a cara, sino cara a pantalla. No nos vemos, ni siquiera nos escuchamos ya, aunque sea por teléfono. El otro queda reducido a palabras en un móvil. Irigaray critica esta virtualidad de las relaciones actuales, no solo amorosas, sino de todo tipo. La situación presente ha mostrado que el sistema está preparado para que la vida pueda continuar adelante en un estado de casi completo no trato con los otros. El teletrabajo y el comercio electrónico, que ya estaban en alza antes, seguramente crecerán ahora de manera desmesurada como prevención ante futuras pandemias, hasta que alcancemos una situación en nada diferente a las distopías que hemos leído y visto en el cine. Pero el problema de esta desconexión entre los seres humanos no es causa del Covid-19, viene de largo, como nota Irigaray. En la modernidad apenas hay ya materialidad. Los cuerpos se olvidan. Ya no nos relacionamos en el espacio, sino en el ciberespacio, el cual nos permite mantener muchas relaciones, pero sin llegar a verse, escucharse, tocarse. «A notre époque de libération sexuelle —escribe Irigaray—, nous perdons le sens du toucher»¹³².

Frente a esto, ella propone tomar el ejemplo de las filosofías orientales, por las que afirma en *Être deux* interesarse, en especial del budismo, ya que cree que a partir de las enseñanzas de estas filosofías podemos reeducarnos en la percepción de lo otro y de nosotros mismos. «La contemplation de la fleur par le Bouddha —afirma— suggère que nous avons à éduquer la perception du monde que nous entoure, que nous pouvons apprendre à nous percevoir l'un l'autre: comme vie, comme liberté, comme différence»¹³³. Zambrano piensa una vez más como Irigaray, ella también considera ciertos elementos de estas filosofías orientales más propensos a posibilitar el renacimiento del ser humano, por ejemplo la importancia que muchas de estas tradiciones otorgan a la contemplación y a la meditación frente a la sobreactividad que caracteriza a la nuestra.

Irigaray hace referencia en varias ocasiones a la imagen del Buda contemplando una flor, acto que, en occidente, según ella, nos cuenta mucho entender. Como escribe en *Ser dos*: «Nous sommes loin d'une figure tel le Bouddha pour qui l'éveil advient à partir de la contemplation du plus simple, du plus quotidien, du moins extraordinaire et violent:

¹³¹ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág. 178.

¹³² *Ibidem*, pág. 179.

¹³³ *Ibidem*, pág. 46.

la contemplation d'une fleur»¹³⁴. Los occidentales debemos aprender a contemplar lo más “simple” y saber apreciarlo, darnos cuenta de su grandeza; entender que cotidiano no equivale a insignificante o aburrido, ser capaces, como el niño —dice Irigaray que «[...] la maturité équivaut à une renaissance de l'enfance»¹³⁵—, de asombrarnos por todo, lo cual requiere desaprender parte de lo que nos ha enseñado el logocentrismo para poder volver a descubrir el mundo, ahora desde una nueva perspectiva, una nueva percepción que implica descender del olimpo en el que el ser humano se ha colocado, bajar a la tierra y sentirse igual a la flor, parte del mismo todo.

Irigaray opina que, en la tradición del *logos*, conocer implica siempre ejercer una violencia, una anulación o reducción que haga el objeto de conocimiento (nuestro cuerpo, nuestro ser, los otros, la naturaleza) conceptualizable, representable, mientras que esto no ocurre así en la tradición oriental, como afirma en el siguiente fragmento:

Se maîtriser sans sacrifice, amputation, annulation de soi ouvre l'horizon d'une nouvelle culture pour laquelle l'Extreme-Orient nous a laissé des éléments à ne pas oublier, à méditer. Le devenir humain s'y accomplit de manière diverse du devenir de l'homme occidental, qui «sort avec violence de la demeure et qui défriche, capture, dompte»¹³⁶.

Ella es contraria a esta violencia inherente al logocentrismo, cuyo objetivo es domar, capturar, arar con el «arado patriarcal»¹³⁷ del que habla Zambrano, establecer una línea recta sobre la tierra, dominarla, subyugarla a los designios del hombre. Los hombres de esta tradición hemos olvidado que la tierra es nuestra primera casa. Si existiese una casa del ser, esa sería la tierra. Al sacrificarla, amputarla y anularla, realizamos esto sobre nosotros mismos. Irigaray, en cambio, propone acercarse a la naturaleza al igual que al otro ser humano: sin querer apropiárnosla ni poseerla, sino contemplándola y amándola y, a través de esta percepción, aprendiendo también a percibirnos a nosotros de una manera diferente, siendo capaces nuevamente de percibir nuestra subjetividad y nuestra energía interna. «Moi —escribe Irigaray—, femme, je préfère contempler la nature, l'autre, en tant qu'ils sont contemplables et, à travers la contemplation, cultiver ma subjectivité, mon énergie, grâce à la perception elle-même»¹³⁸.

¹³⁴ *Ibidem*, pág. 128.

¹³⁵ *Ibidem*, pág. 100.

¹³⁶ *Ibidem*, pág. 130.

¹³⁷ Zambrano, M., *De la Aurora*, op. cit., pág. 82.

¹³⁸ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág. 93.

Irigaray hace hincapié a lo largo de toda su obra en esta energía interna que todos poseemos pero que el logocentrismo no cultiva, sino más bien destruye. Las filosofías orientales, al contrario, dan gran importancia a este poder interior que no se puede enseñar de manera teórica, sino de manera práctica, mostrando cómo desarrollarlo, como afirma Irigaray en este fragmento: «Les textes correspondant à de telles traditions nous disent que le maître enseigne à son disciple à cultiver son énergie. Encore aujourd'hui, dans l'enseignement du yoga par exemple, il s'agit d'une culture de l'énergie plus que de la transmission d'un savoir théorique»¹³⁹. Irigaray aboga por una enseñanza que no se base en el *qué*, sino en el *cómo*, que no muestre al discípulo qué es, sino cómo puede llegar a ser; una enseñanza en la que el aprendiz no sea un autómatas, repitiendo al igual que un loro, como dice Irigaray en *To be born*, sino en la que el aprendiz sea también en parte su propio maestro; una enseñanza que nos guíe, pero no sea un guion ya escrito del que no se puede salir, que nos muestre esa potencia que yace en nuestro interior, pero nos deje la libertad de utilizarla y actuar de manera personal de acuerdo a nuestra singularidad.

Esta energía interna de la que Irigaray habla está muy ligada con la respiración, sobre la importancia de la cual también incide en su obra. La respiración, al igual que la flor, al ser algo cotidiano, no la percibimos, no la observamos, nos hemos olvidado de ella y de su poder, esa energía que nos sorprende a los occidentales cuando realizamos una clase de yoga o de meditación y somos animados por el profesor a concentrarnos en la manera en la que el aire recorre nuestro ser cada vez que inhalamos y exhalamos. El olvido de la respiración, según Irigaray, es uno de los elementos más ligados a esa imposibilidad de alcanzar el ser, de (re)nacer, que caracteriza a los occidentales. «Dans l'oubli de l'être aurait lieu l'oubli de l'air», afirma en *Ser dos*, obra en cuyo prólogo y epílogo realiza sendas odas al aire en la cuales mezcla filosofía y poesía a la manera de la «razón poética» zambraniana. Frente al olvido del aire de la tradición del *logos*, Irigaray dice abogar por «une culture de la respiration, de souffle»¹⁴⁰, tema al cual dedica en especial la obra *L'Oubli de l'air*¹⁴¹, donde también contrapone las tradiciones orientales a las occidentales y crítica a la metafísica y a la modernidad occidental su negligencia con este elemento tan necesario para la vida.

¹³⁹ *Ibidem*, pág. 99.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pág. 82.

¹⁴¹ Irigaray, L., *L'Oubli de l'air*, Paris, Minuit, 1983.

Debemos reaprender a cultivar la respiración para poder volver a nosotros mismos, para poder renacer. «Je retourne en moi. Je ferme les lèvres, recueillie. Je cultive la respiration comme une prière»¹⁴², escribe Irigaray. En lugar de perder el aliento con palabras que no dicen nada, debemos educarnos en cerrar los labios y abrir el resto de nuestro cuerpo para que el aire pueda entrar en nosotros y permitírnos así reconectar con nuestro ser y con los otros. Ese aire que llena nuestro cuerpo ha formado antes parte del árbol, del animal, de los otros seres humanos, que también forman parte de nosotros, por tanto, cada vez que inhalamos, como dice Irigaray en el siguiente fragmento: «Je hume la nature, je m'imprègne d'elle. Je deviens elle, je deviens moi, plus forte, plus fidèle, capable de demeurer, de garder. De croître?»¹⁴³ Respirar supone entrar en contacto con la otredad, una de las formas de acercarse al devenir del ser según estas autoras, y también supone un vaciamiento. Al inhalar nos dejamos penetrar por lo otro, dejamos que el aire entre y ventile las entrañas, barriendo todo lo malo, que abandona nuestro cuerpo al exhalar. Llevado al extremo, se puede entender cada respiración como un ciclo, un cambio, una transformación, un renacimiento.

Otro ejemplo de la gran diferencia que existe entre la manera de percibir el mundo de la filosofía oriental y occidental lo plantea Irigaray a través de la figura del practicante de yoga. Según Irigaray, este entiende la vida de manera muy distinta a nosotros: no cree que quien ha sufrido sea necesariamente sabio y buen maestro, ni que la sabiduría haya de estar ligada a una acumulación de conocimientos. Lo importante para él no es solamente saber, sino también sentir. Como explica Irigaray: «Il [el yogui] devrait plutôt apprendre à cultiver son énergie jusqu'à l'éveil et devenir toujours plus vivant, plus jeune, demeurant innocent et vierge en esprit»¹⁴⁴. En la práctica del yoga la vida no es concebida como un camino hacia la muerte, sino como una vuelta constante a la cuna, a la virginidad inicial, al vacío en el que puede continuar naciendo algo nuevo.

Zambrano e Irigaray son más favorables a este modo de vivir que al propuesto por el logocentrismo, porque creen que la vida no puede quedar reducida a la pura razón. Igual de importante o más que poseer conocimientos es ser capaces de sentir esa energía propia y cultivarla, una acción pasiva que puede tener lugar quietos, sentados, como el buda que observa la flor o como el yogui que “simplemente” respira. Nosotros no

¹⁴² Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág. 204.

¹⁴³ *Ibidem*, pág. 201.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pág. 100.

respiramos. Nuestros pulmones funcionan para mantenernos con vida, pero nada tiene esto que ver con la respiración que define Irigaray. En consecuencia, perdemos una de las maneras principales de entrar en contacto con lo otro, con el exterior, con la naturaleza, una de las maneras principales a su vez de renacer.

La naturaleza es central en ambas autoras, sobre todo en Irigaray, quien, como ya hemos visto, apuesta por una reconexión con el mundo natural. En el siguiente fragmento, en el cual se dirige en segunda persona a un receptor al que designa «Seigneur» y parece ser dios, Irigaray habla de la necesidad de venerar la tierra, venerarla a base de vivirla y amarla:

Permetts-moi de te vénérer, de la vénérer, en contemplant les fleurs, en écoutant les oiseaux, en goûtant les fruits de la terre. Toutes tes grâces sont bienvenues si elles s'ajoutent à ce innocent *bonheur de vivre*. Et si elles nous aident à être de nouveau deux, à deux¹⁴⁵.

Frente al nihilismo que ha sobrevolado toda nuestra tradición, Irigaray busca la manera de poder experimentar esta felicidad de vivir sobre la que ella escribe y que muchas veces se encuentra en los gestos más sencillos e inocentes: amando la naturaleza, siendo de nuevo dos, en lugar de uno, como dice Irigaray, o, mejor aún, siendo múltiples, entendiendo que no somos el centro del universo, sino una pequeña parte de una gran heterogeneidad.

Zambrano coincide con Irigaray en incidir sobre la importancia de que el Yo deje de querer imponerse sobre el resto de la realidad y entienda que la realidad nos atraviesa y no al revés. En *Claros del bosque* escribe lo siguiente respecto a ese ser humano endiosado:

Acomete el vértigo a ese "Yo" especie de entidad que ha logrado hoy enseñorearse, a través de la conciencia, de toda la condición humana cuando se alza de todo abismo en el que haya caído." [...]Se ha desencarnado. Su carne ya no lo acompaña. Un muro infranqueable le separará de todo comercio verdadero con la vida, con los seres vivientes, con todo lo inmediato. La inmediatez de los sentidos y de la sensibilidad toda, está como enterrada, o anda lejos, como si no fuera suya. Una sensibilidad sin dueño.¹⁴⁶

Tanto Zambrano como Irigaray son contrarias a ese Yo que se enseñorea por encima de su propio cuerpo, de sus sentidos, de su percepción, hasta volverse pura conciencia inmaterial, puro pensamiento. ¿Es esto ser humano? No según estas autoras. Los hombres

¹⁴⁵ *Ibidem*, pág. 182. La cursiva es mía.

¹⁴⁶ Zambrano, M., *Claros del bosque*, *op. cit.*, pág. 153.

que se comportan de esta manera son más bien seres muertos, no vivos. Se desencarnan y se deshumanizan en su intento de ser más humanos. Meten en una cueva la vida y todo lo que tiene que ver con ella —la carne, los sentidos, la otredad— por su adoración a unas ideas a las que solo pueden insuflarles aliento a través de la violencia y el dominio que ejercen sobre todo aquello que han soterrado en la caverna.

Irigaray dedica el capítulo de *Ser dos* titulado «Transcendants l'un à l'autre» a criticar esta tradición que se ha basado en el menosprecio de la naturaleza objetiva a favor de un mundo construido y que, de acuerdo a Irigaray, comienza con el platonismo y continúa a lo largo de toda nuestra historia de la mano de los filósofos masculinos del logocentrismo, los «filósofos del sujeto único», como ella les denomina, los filósofos del Uno, del Yo.

A estos pensadores, dice Irigaray, les surge la pregunta de cómo ser libres y concluyen que lo que nos aleja de la libertad añorada son nuestras inclinaciones naturales, nuestras pasiones, nuestra sensibilidad, y que Dios es necesario para dominar esta naturaleza perjudicial. Por tanto, de acuerdo a estos filósofos, progresar, devenir, consiste en alejarnos de nosotros mismos, de nuestra naturaleza propia y de lo natural en general. La libertad consiste en elevarse por encima de la naturaleza hacia el absoluto de la cultura, una nueva ley creada por ellos a partir de la suposición de que todos los seres humanos estamos sujetos a las mismas reglas y, en consecuencia, puede haber un universal válido para todo el mundo.

Irigaray, en cambio, advierte de que no solo la naturaleza puede hacer obstáculo a nuestra libertad, también la cultura. La cultura nos aliena de nuestro devenir, de nuestro potencial como seres humanos. Para superar esta alienación, Irigaray considera preciso repensar nuestra relación con la naturaleza. Los filósofos del falogocentrismo consideran la objetividad como realidad construida y menosprecian todo lo que viene ya dado. Frente a esta manera de entender la vida, Irigaray remarca cómo nuestros cuerpos, la naturaleza y el universo se rigen por leyes anteriores e independientes a la intervención del hombre o a la creación de dios y se pregunta el porqué de ese afán por buscar la objetividad fuera de nosotros cuando ya existe en nuestro interior. ¿Por qué no escuchar, respetar y cultivar nuestra identidad natural en lugar de verla como la parte bruta del ser que debemos acallar y dominar? ¿Por qué imponer como objetividad un producto de su autorreflexión, un dios transcendental construido por ellos, en lugar de respetar la realidad de lo que ya existe?

Alcanzar el Ser del *logos* consiste en alienarse de sí mismo. Los filósofos de la tradición del *logos* han creado un Ser contrario a las características que nos definen, en vez de buscarlo en nuestra condición de seres vivos. Además, han naturalizado esta construcción y desnaturalizado lo natural, como critica Irigaray: «le fabriqué ou le construit est considéré comme la réalité et la réalité elle-même se confond avec un rêve»¹⁴⁷. Su objetividad no es más que un producto de su imaginación, pero quieren convertirla en la única real y válida. Irigaray deconstruye esa edificación que se quiere natural, muestra el andamiaje que la ha elevado e intenta derribarla a base de preguntas certeras, a la manera de Sócrates. Irigaray se dirige a estos filósofos del sujeto único y les pregunta lo siguiente:

Je demanderai donc à ces philosophes: pourquoi épanouir leur nature ne fait-il pas partie de leur liberté? Pourquoi leur manque-t-il une culture de la spiritualité du corps, alors qu'elle existe dans d'autres cultures? D'où vient qu'ils représentent avant tout pour eux-mêmes une aliénation? Et pourquoi être libre exigerait-il de s'éloigner de soi? Pourquoi ne pas élaborer une culture de la sensibilité, pourquoi ne pas privilégier un «éveil» des sens, des perceptions, comme cela existe dans les traditions de l'Extrême Orient? Pourquoi la liberté devrait-elle nous contraindre à nous abstraire de ce que nous sommes, de ce que nous sommes déjà avant de l'inventer, d'en inventer le nom?¹⁴⁸

La solución para escapar a esta manera de entender la vida, a esta pesadilla en que se ha convertido el logocentrismo, consiste, según Irigaray, en dejar de pensar en ese sujeto solitario en el que se basa nuestra cultura y tomar en consideración la intersubjetividad, comprender que todos los seres importan, no solo el mío, o el que yo me invento, y que es necesario repensar los cuerpos, la materia, la naturaleza y nuestra manera de relacionarnos con ellos. La realidad no puede consistir en un hombre que va por el mundo inventando el nombre de las cosas. Debemos entender que los demás seres y objetos no necesitan ser bautizados, que es preciso callar y dejar que sean ellos los que nos transmitan cómo se llaman y quiénes son.

¹⁴⁷ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág 163.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pág. 164.

2.4. Algo oculto, no nuevo

Para que el ser humano pueda renacer, según Zambrano e Irigaray, por tanto, como hemos ido viendo, debemos primero revisar nuestra cultura y volver a nuestra naturaleza, algo que ya existe dentro de nosotros, pero ha sido rechazado a favor de una objetividad que hemos inventado y después naturalizado hasta llegar al punto en el que se olvida qué es lo natural y qué lo artificial. Hemos olvidado nuestro ser, por ello ambas autoras asocian este renacer con la idea de despertar. El *logos* ha actuado a la manera de un fármaco, una droga que nos ha mantenido adormilados, con los sentidos abotargados. El *logos* se ha convertido en aquello de lo que inicialmente quería liberarnos. Zambrano e Irigaray consideran que es momento de abandonar este estado de ensoñación y hacer frente a la realidad. Su renacer es despertar, alcanzar la mayoría de edad, pero no a la manera de Kant, sino al revés, comprendiendo que la razón no puede ser el fundamento último de la existencia, para así conseguir salir de ese sueño que se convirtió en pesadilla.

Como ya vimos en el apartado dedicado a la deconstrucción, este renacer no implica borrar todo lo anterior con el fin de crear algo completamente nuevo, sino ir cada vez más hacia dentro, desenterrar eso que yace oculto dentro de nosotros, que ya existe, pero debemos aprender a volver a percibir. Esta manera de entender el concepto de renacimiento recorre toda la filosofía de Irigaray, pero es sobre todo importante en *To be born*, cuyo eje central es esta idea de que nacer del todo consiste en descubrir nuestro verdadero ser, que está ahí desde el principio, pero que la sociedad logocentrista no ha ayudado a que florezca. Zambrano opina lo mismo, lo que ella busca en su filosofía no es algo que debe nacer, sino que debe renacer, despertar, algo que hemos olvidado y perdido, pero que se mantiene en nuestro interior más recóndito, aletargado entre las entrañas.

Esta filosofía del renacimiento que Zambrano e Irigaray defienden, por consiguiente, no se basa tanto en el concepto de nacimiento, como por ejemplo la filosofía de la natalidad de Arendt, pensamiento con el que comparten puntos en común, pero también diferencias, sino en el concepto de cambio. A Zambrano e Irigaray no les interesa solo la llegada de algo nuevo al mundo que supone un nacimiento, sino también la regeneración y transformación de lo ya existente que supone un renacimiento.

Zambrano habla en su obra de la «palabra perdida». Lo que le importa no es construir, es encontrar, percibir. Ella cree en la existencia de la palabra de la aurora, que define como «una palabra increada, por el humano hacer, perteneciente no a las

«pragmata» sino a las «onta», no a las cosas del hacer sino a las del ser»¹⁴⁹. Con el surgimiento del logocentrismo, esta palabra se pierde y es sustituida por la palabra inventada por el ser humano para poder categorizar y dominar lo que le rodea. Pero la palabra arbitraria del *logos* no puede expresar el ser de aquello que designa, porque no pertenece a este ser, sino que es una red que se le ha lanzado para capturarlo. Es una palabra objeto, no una palabra viva como la que defiende Zambrano. Irigaray piensa lo mismo al respecto, el discurso del logocentrismo no puede expresar la vida:

Because word has already lost its bond with the flesh from which it takes its origin and that it is supposed to safeguard and cultivate. If it does not spring from this source, word becomes more or less arbitrary coded sign which provokes our being torn between a more physical sound and a more mental meaning, something that, perhaps, makes our speech an appropriate tool for a metaphysical discourse but not a suitable word for saying, and saying to one another, our global being¹⁵⁰.

Frente a esta palabra que es mera herramienta, ellas abogan por una palabra anterior al lenguaje del *logos*. Una palabra viva que pertenezca al ser u objeto que designa, no solo al hombre que los nombra. «Such a word corresponds to a work—a *poiesis*—»¹⁵¹, dice Irigaray. Se trata de una palabra que no repite, sino que crea, una palabra poética en el sentido etimológico de la palabra.

Irigaray critica esta incapacidad para producir algo nuevo de la palabra del *logos* a través del ejemplo de un cerezo. Según ella, no produce en nosotros el mismo estado el encontrarnos ante un cerezo que el encontrarnos —oír, decir, leer, escribir— ante la palabra ‘cerezo’ o ‘árbol’. El cerezo crea en nosotros una sensación única, diferente a la experimentada anteriormente frente a otros cerezos, mientras que las palabras que lo designan traen a nuestra mente un prototipo, pero no son capaces de expresar en todas sus dimensiones *ese* determinado cerezo que se haya ante nosotros. Para ser capaces de captar cada cerezo tal cual es, Irigaray propone lo siguiente:

Instead of designating and apprehending them through a name, we must make room around them to give them a place for their own word. Even outside any articulate language, a tree tells itself and talks to us, and we have to pay attention to this before we intend to speak in its place and by means of knowledge founded above all on vision. In reality, life as such is not seen and the tree as living appears to us only indirectly. Reducing it to an object of our knowledge and our sight amounts to removing it from what it really is¹⁵².

¹⁴⁹ Zambrano, M., *De la Aurora*, op. cit., pág. 73.

¹⁵⁰ Irigaray, L., *To be born*, op. cit., pág. 54.

¹⁵¹ *Ibidem*, pág. 65.

¹⁵² *Ibidem*, pág. 67.

Con nuestro ser ocurre lo mismo que con el cerezo. Querer reducir al ser humano a un objeto de nuestro conocimiento conlleva que este deje de ser un ser humano como tal. El logocentrismo nos reduce a algo que pueda ser entendido por su discurso, que se pueda representar, definir a partir de unos conceptos predeterminados; pero lo que el ser es en realidad se pierde en este proceso de etiquetado. Volver a encontrar este ser es posible, si somos capaces de recuperar esa palabra de la que ambas autoras hablan, esa manera de expresarse no para dominar lo que nos rodea, sino para conectar con ello.

En su búsqueda de esta nueva humanidad capaz de reunirse con su ser, por consiguiente, Zambrano e Irigaray realizan la tarea del arqueólogo, como ya dijimos. Para ellas, como explica Irigaray: «Passer à une autre époque de l'Histoire ne signifie pas aujourd'hui, et de nouveau, détruire le tout, y compris la réalité d'une différence qui existe, qui existe déjà mais interpréter ce qui est erroné dans notre tradition»¹⁵³. Antes de poder renacer es necesario deconstruir el logocentrismo, analizar qué ha sido lo que ha fallado en nuestra tradición y nos ha llevado a perdernos y realizar una transvaloración de los valores que resulten perjudiciales para el desarrollo del ser.

Existe en ambas autoras, como podemos ver, cierta influencia de la filosofía de Nietzsche. Al igual que este, ellas abogan por una renovación, pero no de todos los valores, como defiende él, sino solo de aquellos que han imposibilitado el devenir del ser. Hay otros elementos del pensamiento del alemán que Zambrano e Irigaray también comparten, por ejemplo la metáfora de las tres metamorfosis del espíritu que Nietzsche presenta en *Así habló Zaratustra*, según la cual el hombre debe pasar por tres etapas: camello, león y finalmente niño, para poder transformarse en el superhombre. Nuestras autoras coinciden en asemejar este nuevo ser que ellas buscan con el niño. Zambrano incluye al niño entre los seres bienaventurados representantes de la «razón poética» e Irigaray incide en la importancia de volver al estado de niñez. Crecer, devenir, consiste en volver a nuestra niñez pasada. Como explica Irigaray:

In reality, in order to grow the child would need a perpetual return to itself, but the way it is educated does not contribute to this. It would need to go back constantly to the source of its natural energy and to learn how to cultivate this as the mover of its becoming¹⁵⁴.

Madurar no significa alejarnos de nuestro estado inicial, entenderlo como algo negativo y aprender algo completamente apartado de esta naturaleza primera, como pretende el

¹⁵³ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág 118.

¹⁵⁴ Irigaray, L. *To be born*, op. cit., pág. 17.

logocentrismo, sino volver a ese estado, esa energía virgen propia a partir de la cual es posible desarrollar el ser, lo cual no es posible a través de unas normas externas que nada tienen que ver con nosotros. El logocentrismo parece querer educarnos en cómo ser el león, que se cree dueño y conecedor de todo. El niño, en cambio, juega, experimenta, duda, descubre. El león avanza siempre hacia delante, pero, para Zambrano e Irigaray, al contrario, lo importante es saber volver, como el practicante de yoga del que hablábamos, hacia el niño que una vez fuimos.

Por otro lado, hay ideas del pensamiento del filósofo alemán que ellas no comparten. Zambrano critica en *El hombre y lo divino* el concepto del superhombre nietzscheano, al cual considera «el último delirio nacido de las entrañas del rey-mendigo»¹⁵⁵. De acuerdo con Zambrano, el superhombre no se hunde suficientemente en lo sagrado, sino que se queda en lo divino, es decir, constituye un intento más del hombre de proclamarse él mismo dios. Ni Zambrano ni Irigaray buscan esto, sino todo lo contrario. La manera de recuperar el ser no es elevarse, sino volver a poner los pies en la tierra. Mientras que el superhombre puede ser interpretado como un intento del hombre de creerse soberano, superior, como apunta Zambrano, ellas abogan por un cambio que se lleve a cabo desde la piedad y desde la sororidad y fraternidad, en el caso de Zambrano; desde la sensualidad del deseo, en el caso de Irigaray; desde el amor al otro, en cualquiera de los dos casos.

Además, el superhombre de Nietzsche se lanza hacia el exterior a conquistar aquello que desea, sin embargo el ser que Zambrano e Irigaray defienden es más bien una especie de intrahombre, un ser que se busca —además de a través del amor hacia el otro— en el interior de uno mismo —otra otredad, como ya vimos, el extraño más cercano— y que no implica romper con todo lo anterior para crear una realidad por completo nueva, sino buscar el cambio dentro de lo que ya existe.

Frente a la voluntad de poder nietzscheana, podríamos denominar a lo que Zambrano e Irigaray proponen *voluntad de devenir*. Incluso el acto físico de nuestra llegada al mundo, que parece en principio un acto ajeno a nuestra voluntad, Irigaray lo atribuye a una voluntad de ser. «Whatever the unknown factors of our conception, we have wanted to be»¹⁵⁶, comienza afirmando en *To be born*. Todo lo que realizamos tras

¹⁵⁵ Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, op. cit., págs. 172-173.

¹⁵⁶ Irigaray, L. *To be born*, op. cit., pág. 1.

este nacimiento, según Irigaray, lo hacemos siguiendo esa voluntad de devenir, de «ir hacia el ser»¹⁵⁷, en palabras de Zambrano. Este devenir supone abandonar el espíritu del camello y pasar a entender el ser como acción, no como repetición. Devenir conlleva que el ser sea capaz de crear sus propios valores cuando esto sea necesario, en lugar de guiarse siempre por un ideal.

Irigaray critica que, dentro de la tradición del *logos*, «au niveau de la culture, nous serions éduqués (consciemment ou non) par l'apprentissage à la répétition, l'adaptation aux schémas d'une société, l'éducation à faire comme, à être comme, sans découvertes ni innovations décisives»¹⁵⁸. El surgimiento de una novedad en el mundo que constituye el nacimiento se intenta borrar por medio de una cultura de la repetición, algo que reprobaban ambas autoras, proclives a la singularidad, a la particularidad de cada uno. El logocentrismo es contrario al cambio, ya que se rige por unas reglas que considera inamovibles y que deben de ser memorizadas y reproducidas sin variación alguna. Pero el cambio es necesario para poder trascender. Devenir, por tanto, resulta difícil dentro del sistema del *logos*.

Veamos un fragmento de *Persona y democracia* que, en mi opinión, resume muy bien la manera en que tanto Zambrano como Irigaray entienden el devenir: «Y de todas las condenaciones y errores del pasado sólo da remedio el porvenir, si se hace que ese porvenir sea de verdad porvenir. Algo un tanto inédito, mas necesario; algo nuevo, mas que se desprende de todo lo sabido»¹⁵⁹. La manera de actuar que ellas defienden no consiste en dejar de lado u olvidar todo lo anterior, sino en reconectar con una energía — ser entrañado, o como le queramos llamar— que ya poseemos, pero no nos han enseñado a cultivar, sino que, al contrario, nos han hecho olvidar para seguir una sola manera de ser, una sola energía, una sola regla: la de la sociedad.

Dentro del logocentrismo aprender consiste en adquirir un conocimiento del mundo construido por nuestros antecesores y en ser capaces de reproducir este conocimiento a través de un discurso que siga la misma lógica. Zambrano e Irigaray, en cambio, abogan por un saber a la manera de la «razón poética», que ilumine algo nuevo, y sus propias obras son ejemplo de este tipo de conocimiento diferente del que nos ha transmitido la tradición del *logos*. Ninguna de las dos se considera filósofa, ya que son conscientes de

¹⁵⁷ Zambrano, M. *Delirio y destino*, op. cit., pág. 69.

¹⁵⁸ Irigaray, L., *Je, tu, nous*, op. cit., pág. 45.

¹⁵⁹ Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 2004, pág. 22.

que sus escritos se alejan de la filosofía del logocentrismo tanto en su contenido como en su estilo, donde lo filosófico y lo poético se mezcla en muchos momentos. Al mismo tiempo, también entienden que este conocimiento que ellas buscan no es algo totalmente nuevo que surja de manera instantánea de la nada, sino que, como dice Zambrano, se desprende de todo lo sabido. La «razón poética», por ejemplo, no nace de cero, nace de juntar filosofía y poesía, pero es original. Zambrano es capaz de combinar lo que ya existe para iluminar una novedad. En eso consiste la nueva manera de pensar que ellas defienden. No son partidarias de dejar todo lo anterior de lado, pero tampoco de caer en el eterno retorno de lo mismo una y otra vez.

Zambrano es contraria al concepto del eterno retorno nietzscheano, al cual define como «la infinitud prisionera de la repetición»¹⁶⁰. Frente a esta repetición sin cambio ella propone la figura de la aurora. La aurora es repetición, pero a la vez nueva cada día, única. A lo largo de su obra Zambrano presenta otros procesos cíclicos, por ejemplo en la figura de Perséfone y el mito de la primavera. Cada año no vuelven a nacer las mismas flores, sino otras distintas. Además, no siempre puede haber flores. Para que exista la primavera también son necesarias el resto de estaciones. No se puede dar todo de golpe: todas las plantas siempre en flor, el ser humano poseedor desde el principio de todo el conocimiento, de todo el ser, como quiere el logocentrismo. Es necesario un nacimiento y un proceso de evolución posterior. El capullo requiere tiempo para florecer y la larva para transformarse en mariposa. Lo mismo le ocurre al ser humano. La vida para Zambrano consiste «en ese tener que reiterarse para ser»¹⁶¹, en un ensayo, un conato, un intento de alcanzar ese ser que tanto ansiamos y que siempre parece escaparse¹⁶². El ser no se presenta en toda su potencialidad desde el primer momento del nacimiento, por eso es necesario ir deviniendo, ir renaciendo, ir poco a poco entendiendo quiénes somos.

No es fácil conectar con el ser, pero se puede conseguir. El problema es que nuestra tradición no nos enseña cómo hacerlo, afirma Irigaray. Como ya vimos al final del apartado anterior, ella considera que la cultura del logocentrismo nos aliena de nuestro ser, ya que es una cultura basada en el rechazo de lo natural a favor de la construcción humana. Mientras que nuestra tradición filosófica ha entendido nuestra naturaleza como

¹⁶⁰ Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, op. cit. pág. 172.

¹⁶¹ Zambrano, M., *De la Aurora*, op. cit. pág. 109.

¹⁶² «Vivir es un trabajo que parece en ocasiones imposible de cumplir», escribe en *Delirio y destino*. Zambrano, M. *Delirio y destino*, op. cit., pág. 35.

unas cadenas que nos alejan de la libertad, ella plantea que la cultura también nos encarcela y nos aleja de nuestro devenir como seres humanos. Primero, porque no nacemos en medio de la nada, sino en medio de un contexto que nos precede, pero del cual pasamos a formar parte y, por tanto, puede resultar difícil distinguir entre lo que pertenece a nuestra naturaleza y lo que pertenece a una cultura anterior a nosotros. La cultura no es algo inherente a nosotros desde el nacimiento, sino algo que se nos inculca, por ello puede constituir «une possible détermination aliénante de notre devenir»¹⁶³, si ciertos elementos de esa cultura en la que nacemos no encajan con nuestra manera de ser. Segundo, y más importante, la cultura transmitida dentro del logocentrismo nos aleja de nuestro devenir ya que deja de lado, de manera premeditada, lo más constitutivo de la vida. Se trata de una enseñanza que, según Irigaray, no solo no cultiva, sino que va en detrimento de esa voluntad de vivir que nos caracteriza, como explica en el siguiente fragmento:

Such a will to live at first acts naturally, independently of the intervention of our consciousness. Unfortunately our education does not teach us how to cultivate it at a conscious level. Rather we are taught to repress it under the pretext of adapting ourselves to norms which are supposedly necessary for a common existence, but which do not care a lot about our development as living beings. Instead of recognizing that life itself involves transcendence, and of teaching children to transcend themselves, thanks to a cultivation and a sharing of life, teachers more often than not require of them to forget life, to leave life at home—at best the child as a whole to express their vital energy in the playground—and to confine life as such at the level of needs. Amongst these are then relegated not only the need for taking shelter, for resting, for eating, but also a large part of our sensible or sensitive existence, of our sensory perceptions, of our sexuate belonging and of the preservation and cultivation of our breath¹⁶⁴.

La educación del logocentrismo no tiene en cuenta al niño en todas sus dimensiones. El cuerpo, los sentidos, los sentimientos, las emociones no se enseñan en las escuelas ni muchas veces en ningún otro lugar. El niño no aprende sobre inteligencia emocional, por poner un ejemplo, solo le enseñan conocimientos racionales, ¿quizá porque estos son iguales para todo el mundo y, por tanto, una manera de que todo el mundo aprenda la mismo, sepa lo mismo, sea igual?

Nuestra cultura nos incita a ser como los otros, hacer lo que hagan ellos, pensar lo que hagan ellos, en lugar de afirmar nuestra singularidad. Frente a esta automaticidad, lo que Irigaray defiende es «ne pas s'en tenir à la description, la reproduction, la répétition

¹⁶³ Irigaray, L., *Être deux*, op. cit., pág. 162.

¹⁶⁴ Irigaray, L., *To be born*, op. cit. pág. 2.

de ce qui existe, mais savoir inventer ou imaginer ce qui n'a pas encore eu lieu»¹⁶⁵. No se puede devenir simplemente repitiendo lo que otros han hecho y dicho. De esta manera como mucho podremos llegar a ser ellos, pero no nosotros mismos, no nosotros en todo nuestro potencial, al menos.

Irigaray afirma que «l'âge adulte consiste à devenir cause de soi et pour soi, à se donner une origine propre»¹⁶⁶. Es necesario darse un ser propio. Para ello, la educación que el niño recibe debe de ser también *poietica*, orientada a la creación, no a la repetición; que se aleje un poco de la razón y cree un espacio en el que la energía interior del individuo pueda desarrollarse. Una educación que no se centre en el Ser, sino en el ser de cada uno; que enseñe a crearse a sí mismo, a pasar del *que* al *quien*, como dice Arendt; que entienda el alumnado como un conjunto de pequeñas individualidades, no como una masa uniforme.

Convertirse en adulto según la manera en que Irigaray entiende este proceso — devenir causa de sí y por sí, crearse a sí mismo— no es posible dentro del logocentrismo, basado en una cultura que considera la naturaleza, incluida nuestra naturaleza propia, como algo nocivo de lo que hay que apartarse y favorece en cambio unas ideas abstractas y universales. El problema es que, tras su nacimiento, el niño, debido a su inmadurez física, necesita la cultura para poder sobrevivir, necesita un entorno familiar que medie entre él y el mundo. No puede rebelarse contra la cultura predominante, ya que esto podría conllevar su muerte, y debe acatar las costumbres culturales y morales del contexto en el que nace. El niño, por tanto, dice Irigaray, se ve obligado a sufrir una dependencia no solo a nivel físico, sino también a un nivel más trascendental, ya que debe acercarse a lo real a través de un filtro social, de la precomprensión de aquellos que lo rodean, en lugar de a través de su propia energía sensorial directamente.

Devenir conlleva volver a nosotros, recuperar nuestro ser, nuestra energía interior. La inmadurez física del niño tras su primer nacimiento no posibilita esto, por eso es necesario un nuevo nacimiento, ya de mayores, cuando sí es posible. La cultura del logocentrismo no nos ha dejado nacer del todo, por eso es necesario renacer. Devenir consiste en continuar naciendo cada día y, mediante este proceso, ganar de nuevo una

¹⁶⁵ Irigaray, L., *Je, tu, nous, op. cit.*, pág. 60.

¹⁶⁶ Irigaray, L., *Être deux, op. cit.*, pág. 103.

existencia propia que no sea por completo dependiente de las enseñanzas de una cultura externa a nosotros. Como explica Irigaray en el siguiente fragmento:

Becoming oneself requires as much heroism as being born, and also needs resorting to our breath in order to emerge from the family and sociocultural background which, too often, substitute themselves for the maternal placenta in which we started living. It is a matter of winning an existence of our own again¹⁶⁷.

Para poder devenir nosotros mismos debemos retornar a nuestra energía, a nuestra respiración, abandonar la segunda placenta que nos han impuesto aquellos que supuestamente conocen la verdad y el mundo y pueden guiarnos en él, pero que en realidad nos exilian de nuestro propio ser.

No es esta una tarea fácil, ya que tanto la metafísica del *logos* como la metafísica de la tecnología que domina la modernidad actual intentan que no alcancemos esa mayoría de edad metafórica, porque resulta más fácil para poder controlarnos que no pensemos por nosotros mismos, que ni siquiera sintamos por nosotros mismos, sino que pensemos y sintamos lo que nos han enseñado que está bien pensar y sentir. El sistema metafísico ejerce su dominio de esta manera, queriendo que la dependencia inicial del niño, obligatoria por su inmadurez física, se prolongue en el tiempo y que el ser humano no alcance su total potencial, para así dominarlo mejor, como apunta Irigaray en este fragmento dirigido a criticar la modernidad tecnológica:

If the potential, especially the transcendental potential, of the child has been subjected to the universe of needs because of its initial immaturity, ours is now destroyed by a culture which transforms us into people cared for by technical power and technologies, by a world that we little by little have created but which henceforth dominates us. [...] As did the adults and the milieu of our infancy and childhood, the world that we have built deprives us of our real potential. They both take our breath and our wings away, and so prevent us from accomplishing our humanity. We must discover how it is possible for us to found another world¹⁶⁸.

La solución para encontrar ese mundo más adecuado para la cultivación de la vida, continúa diciendo Irigaray, no consiste en destruir el mundo construido en una época pasada de la historia, sino en volver al origen de nuestra identidad natural, en abrir un espacio en el que pueda expresarse esa parte de nuestro ser que no ha sido tenida en consideración dentro del logocentrismo y que es vital para conservar nuestra humanidad.

¹⁶⁷ Irigaray, L. *To be born*, op. cit., pág. 42.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pág. 94.

Zambrano, por su parte, aunque no escribe sobre ello de manera tan explícita como Irigaray, también parece compartir esta idea de que cultura puede resultar un elemento alienador de nuestro ser. Según ella, devenir es más fácil en las situaciones de crisis en las cuales la sociedad es relegada a un segundo plano y el individuo se encuentra solo consigo mismo, desconectado del contexto y la cultura que lo rodean. El exilio, situación paradigmática de alejamiento con respecto a la sociedad, es interpretado por Zambrano como una circunstancia traumática, por supuesto, pero también como un momento de apertura a un nuevo conocimiento, a un nuevo modo de entender la vida que permite al exiliado un renacimiento que resulta más difícil de darse en el ciudadano que vive apaciblemente dentro de la sociedad.

Es quizá en *La tumba de Antígona* donde Zambrano más claramente muestra que despertar, renacer, es en cierta medida una experiencia solitaria que requiere por parte del individuo abandonar el espacio familiar y acercarse a la vida de manera individual. El drama de Antígona no es tanto ser enterrada viva, sino que ya había estado muerta toda su vida. Ella renace al entrar en la tumba, alejada por primera vez del nudo familiar en el que se había visto enredada y a raíz del cual siempre había sido considerada solo desde la relación con sus familiares: “hermana de”, “hija de”, pero nunca Antígona a secas. En la tumba, a solas consigo mismo y su delirio, Zambrano le da tiempo para estar con su ser y así consigue devenir.

Zambrano, por tanto, parece coincidir con Irigaray en entender que dentro del círculo familiar y social el ser no puede florecer en su totalidad¹⁶⁹. En lugar de ayudar al niño a percibir sus límites, la educación que recibe le impone unos límites externos sin siquiera explicarle por qué. Lo que se le pide al niño es que imite lo que ya existe, en lugar de trascender, de ir hacia lo que está todavía por llegar; que se adapte al mundo, en lugar de permitirle que lo transforme conforme a su potencial. El individuo no puede renacer dentro de nuestra cultura, ya que «the manner of continuously transcending itself as a living being is not part of the education that it receives»¹⁷⁰. Nuestra educación se ha centrado en unos conocimientos teóricos inmutables y ha querido dejar de lado todo aquello que implica cambio y transformación, aquello que es precisamente lo más constitutivo de nuestro ser, según estas autoras. El momento en el que Platón afirma que

¹⁶⁹ Sin embargo, no existe otro sitio en el que poder vivir.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pág. 58.

existen unas ideas supraterrrenales inmutables y eternas que hemos olvidado es el momento en el que se inicia el verdadero olvido de nuestro ser.

Nuestra tradición no ha cultivado la vida, la transcendencia inherente a la realidad, y, en consecuencia, la vida en sí se encuentra en la actualidad en peligro. «Hence the necessity —escribe Irigaray— of attending to the preservation, not so much of a being— or Being—beyond living, but of what permits life itself to exist»¹⁷¹. Nos hemos centrado tanto en intentar perdurar tras la muerte que nos hemos olvidado de conservar la vida. La tarea de nuestra generación, por tanto, según Irigaray, consiste en cuidar la vida para evitar que esta desaparezca del todo.

¿Cómo es posible llevar a cabo esta tarea? Cultivando nuestra respiración y nuestro deseo. Aprendiendo a percibir el mundo nuevamente, en lugar de centrarnos solo en adquirir conocimientos teóricos sobre este por medio de un lenguaje con el que poder nombrarlo y representarlo. Amando al otro, como propone Antígona, mediante la sororidad y la fraternidad y respetando la irreductible diferencia entre los seres humanos. Confiando en el cuerpo, porque nuestro cuerpo recuerda, pero no las Ideas, como argumenta Platón, sino el estar en contacto con los demás cuerpos y compartir con ellos un amor fundador de vida. Como explica Irigaray:

Our body remembers, and above all what of the other touched it. It is on such a memory that we can found the world again by discovering a way of thinking and saying such a constellation of our 'to be', a 'to be' then brought back to life, its development and its sharing.¹⁷²

La solución, por tanto, no está en crear algo nuevo, sino en deconstruir lo que ya existe, evolucionar a base de volver a un estado anterior que era mejor, porque era capaz de cultivar la vida, y permitir así que renazca aquello que actualmente está muriendo.

Para superar el nihilismo actual que ha puesto en peligro la vida, Zambrano e Irigaray plantean la necesidad de practicar una ontología negativa, un proceso de deconstrucción que abra un espacio vacío de cultura y cualquier otra construcción humana en el que los individuos puedan volver a expresarse y relacionarse de acuerdo a su singularidad, no de acuerdo a unas reglas universales que les han inculcado, y, de esta manera, puedan ser nuevamente fecundos, capaces de crear vida por el simple hecho de

¹⁷¹ *Ibidem*, pág. 89.

¹⁷² *Ibidem*, pág. 92.

relacionarse humanamente con el resto de seres y consigo mismos. Cito a continuación lo que Irigaray escribe al respecto, ya que no soy capaz de parafrasearlo tan bien como ella lo escribe:

Perhaps what could help the latter [el ser humano] to recover a more adequate perception is practicing a sort of *negative ontology* in meeting every being, especially every living being. Then the matter is no longer one of learning how to integrate each being into an already existing totality, but of lingering on it, wondering about it and *deconstructing* what it represents for ourselves until we return to its living singularity, the one which exists before any human making and which develops with forms of its own. From then on, the possibility of a coexistence between different living beings in which each must incarnate an existence faithful to its own to-be, with respect for all living beings and their mutual fecundity, substitutes for learning how to occupy a place in a hierarchy of beings established according to a human conception and plan¹⁷³.

Ser fieles a nuestro propio ser al tiempo que respetamos al resto de seres y objetos que nos rodean, eso se lo que implica, en resumen, esta manera diferente de entender la vida que ellas plantean como solución al nihilismo en el que ha desembocado la tradición del *logos*. Renacer para Zambrano e Irigaray consiste en realidad en algo muy sencillo, en «jouer à être et devenir simplement vivants, de corps et d'âme»¹⁷⁴.

¹⁷³ *Ibidem*, pág. 62. La cursive es mía.

¹⁷⁴ Irigaray, L., *Être deux*, *op. cit.*, pág. 208.

4. Conclusiones

Tras el análisis realizado, espero haber dejado constancia de que, en efecto, a pesar de la distancia que existe entre las vidas y escrituras de estas dos autoras, el concepto de renacer que ambas defienden es muy parecido. Renacer es en las dos sinónimo de devenir. Según ellas, la vida es tránsito, continuo movimiento y cambio. «Conocerse es trascenderse. Fluir en el interior del ser»¹⁷⁵, escribe Zambrano. El ser que defienden no es el ser estático del logocentrismo, sino un ser cambiante, ya que, como explica Irigaray en este fragmento:

We can remain living only at the price of a continuous becoming, which means relinquishing what is already flowered, which falls into appearance as soon as it has appeared. Faithfulness to itself of a human being cannot content itself with one presence, one reproduction or representation. Life cannot settle in one form only, it ceaselessly grows in different forms on pain of being already, at least in part, death¹⁷⁶.

El ser es entendido no como un estado, sino como un proceso, lo cual queda mejor reflejado en el término inglés *human being* que en el español *ser humano*. El gerundio es la forma verbal que más fielmente capta ese continuo estar siendo y estar trascendiendo en que consiste la vida.

Por otro lado, es necesario destacar que, como se ha podido ir viendo a través del análisis llevado a cabo, aunque hemos definido de estas autoras como críticas con la tradición metafísica, el esencialismo se cuela en su discurso, aunque sea de manera implícita. Ambas abogan por un retorno a nuestra naturaleza propia, a nuestro estado inicial. Zambrano habla de la palabra perdida y del ser entrañado que debemos recuperar e Irigaray critica a los filósofos del *logos* por su construccionismo y propone una naturalización de la vida que es también muy metafísica. Este esencialismo podría ser criticado desde nuestra actualidad (supuestamente) postmetafísica, pero debemos de ser capaces de interpretar y entender a estas autoras en su contexto histórico, extraer de sus textos aquello que sigue interpelándonos hoy en día y reconocer la importancia y valentía del cambio que plantean.

Me parece importante reconocer la valentía que Zambrano e Irigaray muestran al escribir un pensamiento como el suyo, un pensamiento que busca romper con todo el

¹⁷⁵ Zambrano, M., *De la Aurora*, op. cit., pág. 25.

¹⁷⁶ Irigaray, L., *To be born*, op. cit., pág. 41.

sistema anterior haciendo uso para ello no de la violencia que caracteriza al logocentrismo, sino del amor, del diálogo y la conexión con el otro. El amor es necesario para poder renacer ya que, como explica Zambrano: «es elemento, por así decir, de la trascendencia humana; primeramente fecundo, seguidamente, si persiste, creador»¹⁷⁷. Zambrano denomina en ocasiones a su «razón poética» razón mediadora o razón piadosa, al ser uno de los objetivos principales de esta razón el enseñarnos a tratar con lo diferente, con lo radicalmente otro. A partir del amor por la otredad es posible abrir un horizonte más allá de nuestra concepción tradicional del ser, idea que comparte Irigaray, quien quiere crear una filosofía dual distinta del pensamiento del sujeto único del logocentrismo basada en el amor por el otro de la diferencia sexual.

Zambrano e Irigaray no se limitan a dar cuenta del nihilismo en el que se encuentra sumida nuestra tradición, sino que intentan hacer algo para superarlo. Su pensamiento es *poietico*. Intentan crear soluciones, aportar algo positivo al mundo, mostrar nuevas maneras de acercarse a la realidad. Sus palabras, sus obras, son actos performativos. Frente a la palabra lógica, abstracta y conceptual de la cultura occidental, una palabra artificiosa, ellas abogan por la palabra poética que sea capaz de expresar al ser humano en todas sus dimensiones. Explicado en palabras de Irigaray:

Now it is a matter of endeavouring to say ourselves. This necessitates a different language which does not divide intellect from sensitiveness but seeks for the origin of the word in the depths of the intimacy of the flesh, in us and between us. Then the word does not arise from itself, as we cannot become without it: it sources from our desire for uniting with one another and grants us rebirth from it¹⁷⁸.

Ambas autoras buscan esa palabra carnal, perteneciente a las entrañas, capaz de unir los cuerpos y permitir que renazcamos a través de esta unión cósmica¹⁷⁹.

Frente al nihilismo que conlleva la filosofía orientada a la muerte de nuestra tradición, Zambrano e Irigaray buscan un pensamiento centrado en la vida, orientado a renacer. Antes de aprender a morir es necesario aprender a vivir, opinan ellas, para lo cual

¹⁷⁷ Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, *op. cit.*, pág. 150.

¹⁷⁸ Irigaray, L., *To be born*, *op. cit.*, págs. 53-54.

¹⁷⁹ El tema del lenguaje es de suma importancia en el pensamiento de estas autoras, como se ha podido vislumbrar a lo largo del trabajo, y merecería un estudio aparte. El lenguaje, la palabra, sobrevuela toda la obra de Zambrano, en la cual resuena Heidegger y su casa del ser. Irigaray, por su parte, es lingüista además de psicoanalista y filósofa y varias de sus obras están dedicadas al poder del lenguaje. Ambas son conscientes de que somos *parlêtres*, como decía Lacan, cuerpos parlantes, y de que no hay ser (ni no-ser) sin lenguaje.

es preciso resignificar el habitar del ser humano en la tierra. Un cambio epistemológico que acabe con la centralidad del hombre y de cabida a la otredad es necesario para que la vida en su plenitud pueda ser cultivada. Lo que Zambrano e Irigaray plantean es la importancia de que abramos los ojos, la mente y el corazón, que nos percatemos del nihilismo en el que hemos vivido, la violencia y desigualdad que ha caracterizado a nuestra tradición del sujeto único. ¿Se puede llamar humanismo a un pensamiento centrado en un ser masculino, blanco y heteronormativo que deja en segundo lugar al resto de la humanidad? No. El concepto de ser humano nunca ha incluido a todos, por eso es necesario un posthumanismo, no para intentar acabar con el ser humano, sino para intentar que este pueda por fin nacer en su totalidad. Son necesarias más personas como María Zambrano y Luce Irigaray, que a través de su pensamiento abran un espacio para aquellos que han sido marginados por la sociedad, que nos muestren que es posible rebelarse ante el nihilismo y la injusticia de nuestra tradición, que creen una tradición distinta en la que cada vez quepa una mayor parte de la humanidad y aquellos que habían sufrido un exilio ontológico puedan (re)nacer como seres humanos.

5. Bibliografía

- Arendt, H., *The human condition*, introducción de M. Canovan, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Bárceñas, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006.
- Barthes, R., *Lo neutro*, traducción de P. Wilson, México, Siglo XXI, 2004.
- Butler, J., *Antigone's claim: kinship between life and death*, Nueva York, Columbia University Press, 2000.
- Butler, J., *Giving an account of oneself*, Nueva York, Fordham University Press, 2005.
- Buttarelli, A., «Poesía madre della filosofía. Per una filosofia della passività efficace», en *María Zambrano, in fedeltà alla parola vivente*, C. Zamboni (ed.), introducción de C. Zamboni, Florencia, Alinea.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mil mesetas*, traducción de J. Pérez Vázquez y U. Larraceta, Pretextos, 1998.
- Irigaray, L., *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974.
- *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977.
- *L'Oubli de l'air*, París, Minuit, 1983.
- *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984.
- *Je, tu, nous*, París, Grasset, 1990.
- *Être deux*, París, Grasset, 1997.
- *To be born: genesis of a new human being*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.
- Lacan, J., *Le séminaire, Livre XX: Encore*, París, Le Seuil, 1975.
- Laurenzi, E., *María Zambrano: nacer por sí misma*, Madrid, horas y HORAS, 1995.
- Llebadot, L., «La apertura interior (Claros). El desplazamiento de la metafísica en María Zambrano», en *María Zambrano en los claros del Jura*, M. Carrillo y A. Deny (eds.), Binges. Orbis Tertius, 2014, págs. 115-138.

- Nancy, J. L., *El intruso*, traducción de M. Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Haraway, D., *Simians, Cyborgs and Women: the reinvention of nature*, Nueva York, Routledge, 1991.
- Tommasi, W., *Filósofos y mujeres: La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*, traducción de C. Ballester, Madrid, Narcea Ediciones, 2002.
- Trueba, V., «Figuras femeninas de la “razón poética” (el pensamiento de María Zambrano desde una perspectiva de género)», en *Sociocriticism*, vol. 28, nº. 1-2, 2013.
- Vattimo, G. y Rovatti, P. (eds.), *El Pensamiento débil*, traducción de L. de Santiago, Madrid, Cátedra, 1988.
- Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1939.
- *El hombre y lo divino*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1973.
- *De la Aurora*, Madrid, Turner, 1986.
- *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1986.
- *Unamuno*, edición e introducción de M. Gómez Blesa, Barcelona, De Bolsillo, 2004.
- *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 2004.
- *Las palabras del regreso*, edición e introducción de M. Gómez Blesa, Madrid, Cátedra, 2009.
- *Delirio y destino: los veinte años de una española*, Madrid, horas y HORAS, 2011.
- *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, edición e introducción de V. Trueba, Madrid, Cátedra, 2012.