

La concepción del conocimiento en dos pensadoras feministas: Ivone Gebara y Luce Irigaray

Ricardo M. García*



137-149

Resumen

Este trabajo expone y compara sintéticamente las propuestas epistemológicas de las pensadoras feministas Ivone Gebara y Luce Irigaray, quienes afirman que durante gran parte de la historia de Occidente las mujeres han estado sometidas al patriarcado. Este dominio sobre las mujeres también se ejerce en el plano del saber, pues los varones establecieron como canónica una epistemología tanto científica como religiosa dualista, basada en axiomas inteligibles y abstractos, que gozaba de valor indiscutible y universal. Para superar esa condición, las dos filósofas sostienen que el conoci-

Abstract

This paper exposes and synthetically compares the epistemological proposals of feminist thinkers Ivone Gebara and Luce Irigaray, who claim that for most of Western history, women have been subjected to patriarchy. This dominance over women is also exercised at the level of knowledge, since men have established as canonical a dualistic, scientific and religious epistemology, based on intelligible and abstract axioms, which enjoyed indisputable and universal value. To overcome this condition, the two philosophers maintain that knowledge must start from corporeality, from sensitivity, until it

* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Correo electrónico: rgarcia@criba.edu.ar.

miento debe partir de la corporalidad, de la sensibilidad, hasta llegar al lenguaje y al pensamiento, de modo no temporal ni sucesivo. Esta actitud favorece la implementación de la “diferencia sexual o de género” para afirmar la identidad de las mujeres. Desde el lugar de esta identidad recuperada, plantean que es posible una alianza más adecuada con la naturaleza y con el cosmos todo, incluyendo a los varones. Esto último supone no ocultar las diferencias, sino más bien mantenerlas para así alcanzar una relación equilibrada y renovada.

Palabras clave

Gebara
Irigaray
epistemología

reaches language and thought, in a non-temporal or successive way. This attitude favors the implementation of “sexual or gender difference” to secure women’s identity. From the place of this recovered identity, they propose that a more adequate alliance with nature and with the cosmos is possible, including males. The latter means not hiding differences, but rather maintaining them in order to achieve a balanced and renewed relationship.

Keywords

Gebara
Irigaray
epistemology

Fecha de recepción

8 de octubre de 2021

Aceptado para su publicación

13 de septiembre de 2022

Introducción

Este trabajo¹ expone y compara sintéticamente las propuestas epistemológicas² de las pensadoras feministas Ivone Gebara y Luce Irigaray. No aborda las diferentes corrientes que se incluyen en el espacio de los feminismos³, pues es un tema muy complejo que ha sido expuesto por especialistas de relevancia y no es el objetivo de este aporte, que es más acotado. Ambas filósofas sostienen básicamente que durante la historia occidental las mujeres han estado sometidas al patriarcado. Este dominio sobre las mujeres también se practica en el plano del saber, dado que los varones establecieron como canónica una epistemología tanto científica como religiosa dualista, basada en arquetipos inteligibles y abstractos, que tenían un valor indiscutible y universal. Para superar esa condición, las dos filósofas afirman que el conocimiento debe tener como punto de partida la corporalidad, la sensibilidad, hasta llegar al lenguaje y al pensamiento. Esta actitud favorece la implementación de la “diferencia sexual o de género” para afirmar la identidad de las mujeres. Desde el lugar de esta identidad recuperada, plantean que es posible una alianza más adecuada con la naturaleza y con el cosmos todo, incluyendo a los varones. Esto último supone no ocultar las diferencias, sino más bien mantenerlas para así alcanzar una relación equilibrada y renovada. Aclaramos que la “identidad de la mujer” no significa para estas filósofas algo ya establecido y fijo, sino que es más una tarea orientada a superar el concepto de la mujer según la tradición.

Las posturas de estas dos filósofas, entre muchos otros pensadores, contribuyen a la superación de las visiones metafísicas esencialistas que han colaborado notablemente a la consolidación y justificación del sistema patriarcal, ya que critican sus fundamentos, básicamente el dualismo cosmológico y antropológico. Este dualismo implica una excesiva valoración del espíritu y lo inteligible y el desprecio de la materia y la corporalidad, atribuyendo los valores superiores a los varones y los inferiores a las mujeres. En este trabajo se desarrolla, en primer lugar, la propuesta de Ivone Gebara; luego, la de Luce Irigaray; seguidamente, una breve comparación entre ambas; y, por último, la conclusión.

Ciertamente es posible desarrollar más el tema planteado, sobre todo entrando en discusión con otros autores y autoras feministas, pero no es el objetivo de este

¹ Un esbozo de este artículo fue presentado en las *IX Jornadas de Investigación en Humanidades*, celebradas entre el 5 y el 7 de diciembre de 2022 en el Departamento de Humanidades de la UNS.

² Uso estas categorías clásicas de la tradición filosófica de modo laxo, con un sentido semejante a gnoseología, teoría del conocimiento y aun sabiduría. Esta última acepción me parece más adecuada para estas propuestas.

³ Para la problemática de los feminismos, sugiero, entre la amplia bibliografía, Radford Ruether (2007: 77 y siguientes; y 553 y siguientes); Femenías (2019).

aporte que, como dijimos, es más acotado y modesto. Esa discusión sería muy extensa y supera el objetivo de este trabajo.

Ivone Gebara⁴

La concepción del conocimiento⁵ que propone Ivone Gebara parte de la experiencia sensible y el pensamiento propios en vez de aceptar pasivamente lo enseñado o impuesto por una cultura tutelada por la autoridad patriarcal, ya sea científica o religiosa. Gebara afirma que la epistemología propia de la tradición filosófica occidental ha sido formulada por varones que plasmaron una perspectiva jerárquica del conocimiento que, a su vez, refleja la jerarquización de la sociedad: en la cima se ubica la ciencia masculina⁶ y luego, más abajo, el resto, que corresponde a las mujeres, los pobres, los “nadies” (Gebara, 2000: 35). También observa que este pensamiento considerado como “metafísico” ha creado mundos abstractos y éticas elevadas, pero ha olvidado y despreciado la materia y la corporalidad de los seres humanos, especialmente de las mujeres (Gebara, 2014).

La filósofa señala que en la tradición teológica occidental ha pasado lo mismo, pues expone una visión esencialista de la realidad humana que presenta un referente trascendente e inaccesible a la experiencia humana: Dios, entendido como quien ha creado la esencia de lo humano y del universo según su voluntad, de modo que el ser y el obrar humanos dependen de algo anterior y exterior al mundo. Esta visión exige, por parte de los creyentes, la aceptación de las verdades o dogmas establecidos por las iglesias de acuerdo a los relatos presentes en la Biblia que plantean el recorrido de la humanidad desde el “paraíso terrenal” hasta la llegada del “juicio final”. De ese modo, se forja un modelo de lo divino monoteísta y centralizador que concibe a Dios a imagen y semejanza de la humanidad, especialmente del varón.

Este discurso teológico es presentado como oficial, único y obligatorio para los creyentes, a la vez que se omiten (o condenan) otros discursos, como el de las

⁴ Nacida en 1944 en Brasil, es una de las más importantes referentes del ecofeminismo y de “los feminismos” de Iberoamérica. Se define como teóloga y filósofa, no en sentido metafísico que busca revelaciones divinas trascendentales, sino en un sentido laico: “dentro de los límites terrenales y me siento invitada a pensar la vida reinterpretando la tradición ética bíblica, particularmente los Evangelios” (Católicas por el derecho a decidir, 2011: 168 y siguientes).

⁵ Llama a su propuesta “epistemología ecofeminista” y agrega que “puede parecer extraño (...) y hasta pretencioso” (Gebara, 2000: 69).

⁶ Para una caracterización de la ciencia occidental como patriarcal y ecocida, cfr. Shiva (1988: 14 y siguientes) y Merchant (1989: 290 y siguientes).

mujeres y los pobres, entre otros. De esta manera, queda establecida la unidad entre los relatos monoteísta y androcéntrico, de forma tal que ambos se retroalimentan mutuamente.

Esta visión ha justificado en la historia occidental, especialmente desde el comienzo de la época moderna, una práctica colonialista global⁷ por parte de las potencias europeas que se ha impuesto a los pueblos colonizados, cuyas creencias fueron (y aún siguen siendo) despreciadas y anatematizadas. Conviene remarcar que la autora establece un claro paralelismo entre la ciencia moderna y la teología, ya que pertenecen a la misma tradición metafísica.

Como superación de esta epistemología, Gebara propone una perspectiva ecofeminista⁸ mediada por el género y la ecología, que permita decir algo del “misterio que somos y en el cual somos” (Gebara, 2000: 70). Para esto, señala dos pasos: el primero implica experimentar desde la propia corporalidad⁹ el mundo que rodea a las mujeres y a los varones, aunque no se pueda poner en palabras aún, dado que el discurso es posterior a la experiencia; el segundo consiste en articular un lenguaje que exprese lo experimentado en las diversas formas posibles, como el discurso racional, el cotidiano, la poesía, las diferentes formas artísticas, etc. También aclara que entre ambos pasos no media necesariamente una distancia temporal.

Gebara entiende que el conocimiento es más un proceso que toma desvíos y que va por caminos sinuosos que un progreso lineal que viaja por sendas ya conocidas y establecidas. Sostiene una visión unitaria de lo existente que sustituya el dualismo tradicional de origen griego que concibe el mundo verdadero como trascendente y, a su vez, como origen de los arquetipos (ontológicos y éticos) de la realidad mundana. Por su parte, la tradición teológica también incorporó en sus verdades y dogmas este dualismo. Al respecto, la autora agrega que estos enfoques alejan de lo concreto, de las experiencias y vivencias cotidianas, alienando a la humanidad en la búsqueda de un sentido superior o eminente que resulta

⁷ Por ejemplo, Tamez analiza la justificación bíblico-religiosa del colonialismo español (1997: 5 y siguientes).

⁸ En consonancia con Gebara, Ress afirma: “La intuición fundamental del ecofeminismo es la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal de —“poder sobre”— que niega la unión primordial de todo el cosmos (...). En síntesis, el ecofeminismo propone una nueva perspectiva para percibir la realidad” (2010: 112).

⁹ Sobre la complejidad del lenguaje sobre la corporalidad, dice Gebara que su “ambigüedad y complejidad tiene que ver con el hecho que las palabras están ligadas a la materialidad de nuestro cuerpo, nuestra historia, nuestros valores, emociones y sentimientos” (2016: 62).

inalcanzable. La aceptación acrítica y pasiva de estos valores superiores que son establecidos por una autoridad científica o religiosa implica la renuncia al pensamiento propio, pues inhibe la experiencia personal y comunitaria como forma básica de la aprehensión de la realidad. Gebara postula este pensamiento propio que, como lo consignamos, consiste en formarnos un conjunto de conocimientos que no provengan de afuera como lo dado de una vez para siempre, sino que partan de nuestra experiencia autónoma.

En cambio, la propuesta de Gebara afirma el valor de lo accesible a los sentidos y al pensamiento, que es la vida, la tierra y sus elementos, por un lado, y la relación comunitaria o interpersonal, por el otro. Plantea un biocentrismo que integre a las personas al “Cuerpo Sagrado de la Tierra y del cosmos” (Gebara, 2000: 75-76)¹⁰ del que son “conciencia”. Ejemplifica con la experiencia de la respiración, que nos hace percibir la importancia del aire y “su presencia atravesando todos los seres vivos” (Gebara, 2000: 73). Enfatiza también la interdependencia de todos los seres que afectan al mundo de los humanos como punto central de la epistemología ecofeminista.

La autora caracteriza su aporte como “epistemología contextual” y “holística” en interconexión y relación (Gebara, 2000: 83 y siguientes)¹¹ con todos los aspectos de la vida humana y no humana. Por un lado, lo contextual significa ubicarse en el momento histórico actual en relación con otros entornos o tramas¹² particulares, sin perder la perspectiva ecuménica. Esto implica “no absolutizar” la forma propia del conocimiento, sino más bien afirmar su “provisoriedad histórica” juntamente con una apertura a nuevas perspectivas que se vayan presentando (Gebara, 2000: 83-84). Por otro lado, la visión holística considera que los humanos están incluidos en un todo que, a su vez, está presente en toda/os y cada una/o, como síntesis del cosmos entero. A su propuesta epistemológica le incorpora la afectividad, las emociones, la seducción y el erotismo, que son modos de acercamiento a la realidad, especialmente la interpersonal, tan válidos como el conocimiento racional y no simplemente “el lado oscuro de nuestra razón” (Gebara, 2000: 86), según la caracterización del pensamiento metafísico. Remarco los conceptos de contextualidad y provisoriedad histórica que Gebara atribuye a su proyecto que escapa a una posible acusación de esencialismo atribuido al pensamiento tradicional. Esta

¹⁰ En un contexto teológico afirma que los humanos integramos junto con el cosmos “el cuerpo de Dios” (Gebara, 2002a: 161); propone “tomar el cuerpo como punto de partida de la teología” en “una antropología unitaria” que supere los dualismos y asuma “las ambigüedades (...) de la existencia humana” (Gebara, 2002b: 67).

¹¹ “La relacionalidad como condición para la vida” y “Género y epistemología” (2002a: 171 y siguientes; 99 y siguientes, respectivamente).

¹² La metáfora de la trama o del tejido (con-texto) es usada como símbolo de la cultura de las mujeres. Cfr. Hernández (2018).

superación de una concepción esencialista se da básicamente en cuanto contribuye a deconstruir la visión dualista de esencias inmutables y sus consecuencias prácticas, según la descripción realizada más arriba.

Luce Irigaray¹³

El método filosófico de Luce Irigaray consiste en la “inversión”¹⁴ de la tradición filosófica occidental para analizar la condición de la mujer como sujeto, pero no en contraposición al varón. Sostiene que ella se “invirtió a sí misma” partiendo de la femineidad que le fue impuesta por la cultura androcéntrica, para definir una que corresponda a su género: “‘el en-si-para sí’ de mi naturaleza femenina” (Irigaray, 1992b: 108). Afirma que, en esta tradición, “Dios sería el origen del hombre y éste de la mujer”, de modo que esta resulta ser criatura de los hombres (1992b: 110). Por su parte, los varones rechazan en nombre de su cultura el nuevo paradigma de identidad femenina que implica nuevas relaciones entre los géneros por temor a perder el monopolio del modelo de género humano. Irigaray agrega que este modelo, sin embargo, también es sostenido por mujeres. La actitud masculina predominante ha sido y es la del dominador de la naturaleza incluyendo a las mujeres para utilizarlas a su servicio. La autora afirma que el varón se cree señor de lo que domina y se ha alienado de su ser. Se piensa creador del lenguaje, de la razón, pero de hecho solo ha imitado el poder del universo y no es otra cosa que un producto de la violencia de su conquista. En cambio, no ha descubierto la contemplación de la naturaleza, los otros, sino dominando y capturando. A esto correspondería el “en si-mismo” del hombre occidental: el resultado de un dominio violento del cosmos natural y no de respeto y contemplación, de alabanza y alianza. Para desarrollar estas ideas, en varias obras Irigaray analiza la “historia trágica” de *Antígona* (según Sófocles) como emblema y arquetipo del sometimiento de las mujeres al patriarcado en la cultura occidental¹⁵.

En esta cultura le corresponden al varón los impulsos que desarrollan la historia. Irigaray pone como ejemplo a Kant (Irigaray, 1997: 128), quien encuentra el modelo de “lo sublime” en la tempestad y no en cambio en un apacible amanecer. Agrega que es muy significativo para comprender nuestra racionalidad que Kant

¹³ Nacida en Bélgica en 1930, es psicoanalista, lingüista y poeta, y se define a sí misma como filósofa ante todo. Es considerada una de las pensadoras más notables de la filosofía de la diferencia sexual o de género francés y mundial. Es muy citada en obras de diversas disciplinas, sobre todo por parte de integrantes del campo de los feminismos.

¹⁴ Afirma que en *Speculum* (1974) usa el método de la inversión (*renversement*) ya practicado por Marx con Hegel, por Nietzsche con el platonismo y por Heidegger, quien hace algo parecido con la problemática del Retorno.

¹⁵ Irigaray (1989: 81 y siguientes; 1984: 113 y siguientes; 2012: 113 y siguientes).

se “despierte” con la tempestad y no con una “cultura de la percepción”, en contraposición, por ejemplo, a la figura de Buda¹⁶, para quien el despertar se realiza desde la contemplación simple de una flor. Esto se logra gracias al cultivo de los sentidos y del deseo¹⁷. Tal contemplación une el en-sí (la objetividad) y el para-sí (la subjetividad) en una relación única que no requiere de una nueva construcción.

También Irigaray señala que, en nuestra cultura, el pasaje a lo universal representa una pérdida de “comprensión” de lo sensible y de la verdad, a causa de su generalización (Irigaray, 1997: 129). Por su parte, propone que las mujeres se conviertan en custodias de la singularidad, de la captación sensible opuesta a la extensión abstracta. Sostiene que todavía hoy estas cualidades se consideran ligadas a la naturaleza y a la materia, lo que equivaldría a una caída del intelecto en la sensibilidad inmediata y en una carencia de pensamiento. Irigaray propone pensar las propiedades de la identidad femenina no a partir de la violencia masculina, sino a través de una cultura del ser de la mujer, que será capaz quizás de reconducir al varón a su ser propio. La mujer no está para reproducir el mundo violento del varón, sino para convertirse en un mundo, para cultivarse a sí misma. En contraposición a Kant, la autora sostiene que la “tempestad” como fenómeno natural pertenece a un conjunto constituido por la armonía, no por la violencia. Sin embargo, el hombre occidental prefiere elegir su medida en lo “terrible” más que en lo agradable y apacible (*paisible*); por eso trata de dominar la naturaleza considerándola como una adversidad contra la que hay que pelear. En esta actitud toda la realidad ha perdido la relación sensible con el hombre y el camino de un intercambio por la palabra. Irigaray se pregunta si el principio del misterio del mundo no derivará de la voluntad del varón de guardar en sí mismo el centro de todo al no querer reconocer que el universo se mueve a partir de su propio centro independientemente de él; de este modo, no busca su origen en la armonía del mundo y no aprecia el misterio del otro, sino que concibe un Dios hecho a su imagen para encerrar sin poder dominarlo el horizonte de todo misterio. En cambio, el varón representaría un centro si respetase el centro del otro/a, que es el centro universal natural, de los vivientes y de los humanos en particular.

¹⁶ Irigaray señala que Buda enseña que “cada hombre busque despertar su propia piel, renunciando a la posesión, al tener (...). Buda respira y aún ríe por toda su piel” (1997: 107). Vincula el aire a su práctica personal del Yoga como parte de una cultura de la respiración. Cfr. su estudio sobre Heidegger y el aire (Irigaray, 1983).

¹⁷ Irigaray propone cultivar el deseo que promueve la energía a fin de lograr una comunión con las/os otras/os y con el mundo en su conjunto; lo llama “sabía y sol internos” (2019: 1 y siguientes). Este cultivo llevaría a una “encarnada trascendencia” entre los humanos y el mundo. Esta “encarnada trascendencia” permite un anclaje diferente al aportado por los “ideales suprasensitivos” (2019: 20).

Así pues, Irigaray afirma que en este camino el varón se engaña retornando al interior de su propio círculo de dominación, y de ese modo olvida el camino de su propia identidad. Agrega que la muerte es la única realidad que se impone sobre la violencia masculina (Irigaray, 1997: 133 y siguientes) y se pregunta si no será quizás porque es la violencia absoluta que no es posible domarla ni descifrarla. La muerte no es un acontecimiento entre otros: el hombre se define en relación con ella.

Para Irigaray, el hombre occidental despliega la cultura como una voluntad que intenta, por un lado, quitar el misterio del ser que le resulta extraño y, por el otro, medirse con el secreto hasta que se revele. Sostiene que las ciencias como la sociología, la psicología o la etnología intentan descubrir el misterio del ser humano, pero lo dividen en distintos saberes, transformándolo en diversos tipos de seres aparentes; todo lo que clasifican sobre el varón y la mujer no manifiesta gran cosa de lo que es cada uno.

La filósofa afirma que el ser más bien está constituido a partir de un núcleo de interioridad que integra en diversos niveles de profundidad las múltiples dimensiones de su existencia: corporal, psíquica, genealógica, sociológica. Si se las ve desde el exterior se reducen a nada; solo tienen sentido en tanto componen un todo, una unidad, una identidad hecha de subjetividad y objetividad.

Irigaray propone reafirmar “la diferencia sexual” entre mujeres y varones que establece la diversidad entre los géneros para que cada uno recupere su identidad propia y, a partir de allí, intentar una nueva vinculación entre ambos. Esta propuesta es central en su pensamiento y se convierte en su principio hermenéutico clave para pensar la cultura occidental. En un plano práctico formula iniciativas concretas que consisten en implementar para las mujeres nuevos derechos que se establecerán en leyes inscriptas en el “código civil”, tales como: la inviolabilidad física y moral, que las proteja de la violencia masculina, como la violación, el incesto, la prostitución, la pornografía, “el derecho a la virginidad” (1989: 86 y siguientes)¹⁸, etc.; el derecho a una maternidad libre y no obligatoria, ya sea impuesta por la cultura o por instancias institucionales, como el Estado o las Iglesias, que incluya la protección de la madre y del hijo de todo maltrato masculino; el derecho a la cultura, como aprendizaje de idiomas, ciencias, religión, artes, etc. Propone privilegiar pedagógicamente la relación matrilineal entre mujeres: abuela-madre-hija.

¹⁸ Para la enumeración de derechos, cfr. Irigaray (1992a: 84 y siguientes).

En cuanto al lenguaje¹⁹ de la tradición patriarcal, la autora opina que se ejerce desde el padre-logos que pretende producir y monopolizar los vínculos con la madre-naturaleza. De este modo, el varón niega que ha sido engendrado por una mujer, anulando la diferencia de los sexos que se traduce en la afirmación de un “código monosexual de un Dios-padre-que hace-la-ley” (1992b: 114-115). Si él y *ella* no designan la objetividad de dos sujetos distintos, equivale a no darles una posición igualmente valiosa para los dos.

Comparación entre ambas pensadoras

Formulamos a continuación una breve comparación tentativa de las coincidencias y divergencias que tienen entre sí ambas filósofas estudiadas:

1. Concuerdan en privilegiar la experiencia sensible, la afectividad, el erotismo, el deseo, en síntesis, la corporalidad como base del conocimiento (en filosofía y en teología), sin negar el pensamiento especulativo que es visto como producto de aquella experiencia. Esta posición implica una actitud autónoma de toda autoidad externa.
2. Rechazan las verdades externas a la experiencia impuestas por la autoridad masculina patriarcal, ya sea que provengan de la ciencia o de la religión, puesto que se originan en la misma tradición metafísica, que subordina a las mujeres, como vimos. Pienso que esta posición configura una superación del esencialismo propio de la tradición cuestionada, ya que ambas pensadoras aseveran que nada de la condición femenina está determinado por una “naturaleza” o “esencia” trascendente que fija una especie de destino determinado como tarea a cumplir.
3. Proponen una alianza amorosa, afectuosa con la naturaleza como fuente última de vida y de sentido; un ejemplo es la valoración del aire²⁰ y, por supuesto, de los demás elementos naturales (sol, luz, tierra, fuego).
4. Postulan, cada una a su manera, la “diferencia sexual” como afirmación de la identidad propia de la mujer. Para Irigaray, este tema es central en su pensamiento, ya que funciona como clave interpretativa de la cultura, y lo fundamenta en un

¹⁹ Afirma que no se han modificado en la tradición de Occidente ni el concepto de verdad ni la lógica, agregando que “nuestro lenguaje y nuestro logos han sido cada vez más un camino para dominar a través de sus reglas lexicales y sintácticas” (Irigaray y Marder, 2015: 286-287).

²⁰ Cfr. Irigaray (1983), además de muchas referencias en varios de sus textos. Gebara, por su parte, propone una visión biocéntrica y vincula a las personas al “Cuerpo Sagrado de la Tierra y del cosmos” (Gebara, 2000: 75-76).

largo recorrido que va desde los mitos y filósofos griegos, pasando por filósofos relevantes de la historia de la filosofía hasta el psicoanálisis, sobre todo de Freud y de Lacan. Gebara también afirma la identidad de la mujer, pero en estrecha vinculación con la problemática de la ecología en el marco de un desarrollo filosófico y teológico y no a partir de la “diferencia sexual”. Es conveniente aclarar que cuando hablamos de “identidad de la mujer” no significa para estas filósofas algo ya dado y establecido, sino que podría decirse que es una tarea, una nueva construcción o deconstrucción superadora de la idea de la mujer según la tradición.

5. La divergencia principal entre ambas pensadoras estaría en que Irigaray privilegia el concepto de “diferencia sexual” y lo considera el principio hermenéutico de Occidente, mientras que Gebara, sin negarlo, destaca la relación de la condición de la mujer con la problemática de la ecología. El planteo de Irigaray está fuertemente influido por su formación de psicoanalista, que la conduce a profundizar una visión antropológica marcada. Gebara, en su condición de teóloga, desarrolla la relación de las mujeres, sobre todo, y también de los varones, con lo sagrado, entendido de modo holístico (el cosmos), además de una notoria preocupación por las desigualdades sociales y la pobreza.

6. Ambas pensadoras señalan la violenta dominación masculina de la naturaleza, de las mujeres y de los pueblos sometidos por los diversos colonialismos a lo largo de la historia, considerándola como una característica central de la tradición occidental. Esta dominación falocéntrica ha sido ejercida y justificada por la filosofía metafísica y por las religiones monoteístas, que negaron u ocultaron la identidad femenina y la de los pueblos sometidos. Gebara es quien más ha acentuado el aspecto del colonialismo, pues quizás como latinoamericana es más sensible a este tema. Por su parte, Irigaray también cuestiona claramente, desde su perspectiva europea, la desigualdad económica y social²¹.

Conclusión a modo de síntesis

He expuesto las ideas de las pensadoras Ivone Gebara y Luce Irigaray sobre la epistemología que expresan desde la perspectiva de las mujeres, que, según ambas, durante gran parte de la historia de Occidente han estado y continúan sometidas al patriarcado. Este dominio que también se ejerce en el plano del saber ha establecido como arquetípica una epistemología tanto científica como religiosa dualista que se basa en axiomas inteligibles y abstractos de vigencia universal. Para superar esa condición, sostienen que el conocimiento debe partir de la corporalidad, de la sensibilidad, hasta llegar al lenguaje y al pensamiento. Desde el lugar de la identidad femenina, ambas filósofas plantean que es posible lograr establecer

²¹ Cfr., entre muchas referencias, Irigaray (1992a: 19, 30, 78).

una alianza y una comunión más adecuada con la naturaleza y con el cosmos todo, incluyendo a los varones. Esto último supone no ocultar las diferencias, sino más bien mantenerlas para así llegar a una relación equilibrada y renovada. Esta identidad femenina es más una tarea a construir que una esencia suprasensible a descubrir y a aceptar.

Bibliografía

Fuentes

Gebara, Ivone (2000), *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta.

----- (2002a), *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Madrid, Trotta.

----- (2002b), *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*, Montevideo, Doble clic.

----- (2014), *Filosofía feminista*, Montevideo, Doble clic.

----- (2016), "Spirituality and resistance. A Latin American perspective", en Vélez Caro, Olga Consuelo (coord.), *Feminist Theology reaching new borders. Búsquedas de la teología feminista*, *Voices*, vol. 39, nº 2, pp. 61-74, [disponible en <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2016-2.pdf>].

Irigaray, Luce (1974), *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit.

----- (1983), *L'oublié de l'air chez Martin Heidegger*, París, Minuit.

----- (1984), *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit.

----- (1989), *Le temps de la différence. Pour une révolution pacifique*, París, Librairie Générale Française.

----- (1992a), *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra.

----- (1992b), *J'aime à toi, Esquisse d'une félicité dans l'histoire*, París, Grasset.

----- (1997), *Être deux*, París, Grasset.

----- (2012), *In the beginning she was*, Londres-Nueva Delhi-Nueva York-Sidney, Bloomsbury.

----- (2019), *Sharing the fire. Outline of a dialectics of sensitivity*, Cham, Palgrave-Macmillan.

Irigaray, Luce y Marder, Michael (2015) (eds.), *Building a new world. Luce Irigaray: Teaching II*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

Bibliografía referida

Católicas por el derecho a decidir (2011), *Tejiendo sentidos. Feminismos y búsquedas teológicas*, Montevideo, Doble clic.

Femenías, María Luisa (2019), *Itinerarios de teoría feminista y de género. Algunas cuestiones histórico-conceptuales*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Hernández, Graciela (2018), *Hebras feministas en la historia y la memoria de los pueblos originarios pampeano-patagónicos*, Buenos Aires, Biblos.

Merchant, Carolyn (1989), *The death of nature. Women, ecology, and the scientific revolution*, San Francisco, Harper & Row.

Radford Ruether, Rosemary (2007), "Ecofeminist philosophy, theology and ethics: A comparative view", en Kearns, Laurel y Keller, Catherine (eds.), *Ecospirit. Religion, Philosophy and the Earth*, Nueva York, Fordham University Press, pp. 77-94.

Ress, Mary Judith (2010), "La espiritualidad ecofeminista en América Latina", *Investigaciones Feministas*, vol. I, pp. 111-124.

Shiva, Vandana (1988), "Science, Nature and Gender", en *Staying alive: Women, ecology and survival in India*, Nueva Delhi, Kali for Women, pp. 14-36.

Shiva, Vandana y Mies, María (2014), *Ecofeminismo. Teoría*, Barcelona, Icaria editorial, S.A.

Tamez, Elsa (1997), "Quetzalcoatl Challenges the Christian Bible", *Journal of Hispanic/Latino Theology*, vol. 4, n° 4, pp. 5-20, [disponible en <https://repository.usfca.edu/jhlt/vol4/iss4/2/>].