

PENSAR LO FEMENINO

PENSAMIENTO CRÍTICO / PENSAMIENTO UTÓPICO

173

Rossana Cassigoli
(Coord.)

PENSAR LO FEMENINO

Un itinerario filosófico hacia la alteridad

Maya Aguiluz
Jessica Bekerman
Elsa Cross
Márgara Millán
Hortensia Moreno
Mauricio Pilatowsky
Blanca Solares



Pensar lo femenino : Un itinerario filosófico hacia la alteridad/ Rossana Cassigoli, coordinadora. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; México : Universidad Nacional Autónoma, 2008
000 p. ; 20 cm. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 173)

Bibliografía p. 000-000
ISBN 978-84-7658-

1. I. Cassigoli, Rossana, coord. II. Universidad Nacional Autónoma (México) III. Colección

Primera edición: 2008

© Rossana Cassigoli *et alii*, 2008

© Anthropos Editorial, 2008

Edita: Anthropos Editorial, Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

ISBN: 978-84-7658-

Depósito legal: B. -2008

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

PRESENTACIÓN

«LA INTERPRETACIÓN ES TRABAJO DEL ESPÍRITU»

Este libro reúne ocho capítulos fruto del seminario de investigación titulado *Femenino-masculino: fundamentos filosóficos y hermenéuticos*.¹ No obstante su disparidad literal, más que por la unidad, apuestan por una comunidad temática. La comunidad de los que interrogan y aventuran un pensamiento que se pregunta por el sentido y rehúsa su totalidad única. La sociedad de pensamiento que increpa el régimen de verdad de los saberes.² Aquella de los temas recurrentes, alegóricos, revirados, que reaparecen y se propagan en nuestra vida universitaria bajo un tumulto de voces y rostros diversos. Unos mediante tratamientos disciplinarios u oficiantes. Otros transfigurados y diletantes. ¿Podríamos acaso utilizar la problemática expresión «nuestro tiempo»?³ Femenino-masculino constituye el binomio ilustrativo e hipotético para pensar contra el tiempo que vivimos y recapacitar sobre la procedencia misma del pensamiento y su adversa biografía.

En este horizonte se colocan los trabajos presentados aquí. El seminario congregó a estudiantes de posgrado y maestros universitarios con orientación preferente hacia las ciencias humanas, artísticas, literarias. Surgido, entonces, de un encuentro interdisciplinario, este libro es comprensiblemente heterogéneo. Reúne capítulos apegados a cánones de escritura académica, unos ensayísticos y otros deliberadamente de opinión. Reflejan en conjunto el trabajo de los expositores, cuyos textos fructificaron al calor del intercambio con los estudiantes. Es también por ello un trabajo de la contraparte. Con mucha satisfacción presentamos esta edición, sencilla quizá por sus características materia-

les y sin embargo clarificadora y sustanciosa en lo interno. Cada exposición acopió sus mejores recursos y asumió un desarrollo íntimo, a veces emotivo.

La reflexión acerca de la construcción y creación cultural de lo femenino y lo masculino no cesa de proveer fuentes y hermenéuticas ⁴. «Toda cartografía hermenéutica es provisoria» escribió Steiner en un pasaje muy formativo para la gnosis contemporánea. ⁵ Ya una verdadera experiencia, un acontecimiento que es siempre advenimiento de otro rostro, ⁶ modificará inevitablemente nuestra conciencia. Habrá un viaje, material o intelectual, una experiencia onírica, alucinación o anamnesis que nos transmute. Una dimensión primordial del binomio femenino-masculino es la que repercute más allá de la reconstrucción histórica e incluso traspasa y trasciende todo lenguaje articulado. Se fragua en la heterogeneidad proliferante de cuentos personales y atemporales, sin esquivar las determinaciones históricas y formas culturales. Hasta la propia pluralidad cultural resulta ilusoria ante la variedad de metáforas que dicen lo mismo. Existe un punto donde se traspasan todos los caminos y ese punto es el espíritu humano.

El texto que nos presenta Márgara Millán actualiza el pensamiento pionero de la filósofa Hannah Arendt. La metáfora que sostiene la filosofía de la acción de esta autora es la del nacimiento: traer lo nuevo al mundo, a un «quién» que es un «otro». Éste es el principio de la apertura del mundo a lo nuevo, que también es lo incierto. No podemos predecir lo que lo nuevo trae al mundo. El acto de la natalidad (física) es la condición prepolítica, que se desdobla en la natalidad política —es decir, en la acción— y en la natalidad del pensamiento. La natalidad es también una promesa. Frente a la razón instrumental y al *homo laborans*, Arendt interpreta la obra de San Agustín, haciendo que natalidad/comunidad/amor por el mundo sean lo propio de la condición humana. Y el amor por el mundo, por el prójimo, es la base de una ética de la responsabilidad, la comprensión cabal de que no somos eternos.

Sin partir de una perspectiva feminista, Elsa Cross aprovecha varios ejemplos conocidos de la mitología y de la historia que por sus «abundantes resonancias psicológicas» le permiten reflexionar sobre el dominio masculino, que a lo largo de los siglos ha anulado —como Zeus que devora a su primera esposa,

Metis— o soslayado, todo asomo de poder y talento femeninos, así como de autoafirmación y creatividad artística. A través de un sucinto panorama histórico, se ve en este trabajo la repetición de ese paradigma, que al llegar al siglo XX ha sufrido un cambio radical.

El capítulo de Blanca Solares investiga las deidades femeninas; en especial el arquetipo de la diosa del México antiguo y su preponderancia en la configuración del imaginario y la formación de la conciencia. Aborda con maestría un análisis de la génesis y morfología del arquetipo de la feminidad cuyos rasgos se registran en la historia universal desde el Paleolítico. La genealogía de tal arquetipo traza, como explica la autora, «un nuevo horizonte simbólico, hermenéutico y antropológico»... Esta investigación se esfuerza por enlazar sus resultados con la perspectiva de una hermenéutica simbólica ligada al desarrollo teórico de las dimensiones del imaginario por mucho tiempo ignoradas en el ámbito de ciencias humanas aún ancladas al paradigma positivista.

Mi propio capítulo sobre la feminidad y la morada levinasiana, se inscribe siempre en un cierto dramatismo de la rectitud que la escritura de Levinas contagia. Perpetuamente unido a la apuesta de hacer de la filosofía un trabajo de *limpieza del desván de la mente*, como sugirió Steiner, Levinas nos incita a considerar la morada como lugar de reflexión de un *siempre presente* que nos acomete y de la comprensión de la vida como inevitable retorno y reintegración a la realidad. Ética antes que ontología (en oposición a Heidegger); más que la libertad del hombre es la responsabilidad la que garantiza la trascendencia. La feminidad irrumpe como cualidad misma de la diferencia. Como un secreto abrumador que habita nuestros dominios de la mente y nos obliga a pensar justamente una ética de la proximidad y una ética de la diferencia.⁷

La senda que propone Jessica Bekerman piensa la feminidad en dos momentos de la constitución del discurso psicoanalítico. Uno de ellos, fundacional, aparece ligado al desarrollo de la interpretación de los sueños y a textos como «El tema de la elección de un cofrecillo». En este punto lo femenino remite a un silencio primordial, a *algo* que no tiene traducción psíquica. El segundo momento convierte este silencio en un enigma aún por descifrar, con el afán de reducirlo a una teoría. Se escucha el

imperativo de que lo innombrable obtenga un nombre. Pero la feminidad permanece como esencial alteridad. Y no hay más solución para la cuestión traumática de lo femenino que la palabra, que es representación. Nos pone de este modo sobre la pista de una fragilidad, un impasse, de la teoría freudiana; la alteridad que introduce la inexistencia de un significante del sexo femenino trastorna la relación con el saber.

Mauricio Pilatowsky explora la naturaleza filosófica de la compasión mediante una selección fragmentaria de Nietzsche, Freud, Spinoza, Rosenzweig y Hermann Cohen. La compasión, que en forma muy general describe un sentimiento que surge cuando una persona se identifica con el sufrimiento de otra, ocupa un lugar central en toda meditación ética. A partir de este estado emotivo se genera una disposición a apoyar al que sufre para superar su condición. El sentimiento por lo tanto se traduce en una actitud que en ocasiones se acompaña de acciones. A diferencia del origen de la compasión en la manera en la que el psicoanálisis y la genealogía lo plantean, la *rajmanut* vislumbra el cuidado del «otro» como un acto trascendente de conservación de la vida y de la especie.

Hortensia Moreno, quien se abocó a la etopeya de Otto Weininger, nos despabila con la siguiente pregunta «¿Por qué leer, en pleno siglo XXI, a un autor sin duda decimonónico, furiosamente misógino y de endeble constitución filosófica?». El principal interés que suscita Weininger es su desmesura, que aunque impropia posee una obvia afinidad con cierta manera de concebir la diferencia sexual que todavía no termina de influir el sentido común de nuestro tiempo. La mujer queda asignada a la figura de la carencia. Escribe la autora: «La importancia de Weininger reside en su capacidad para reunir y sistematizar, en un conjunto excesivo y virulento, una serie de ideas y nociones cuya fuerza atraviesa los discursos de género a lo largo del siglo XX».

El capítulo que nos aporta Maya Aguiluz explora, desde las fuentes de una fenomenología de la percepción, el cuerpo como dimensión común de las relaciones humanas. Anterior a cualquier objetivación. Cuerpo no sexuado ni generado. La reflexión corporal como presencia del aviso. Síntomas, señales para ser percibidas. Es preciso exhumar los sedimentos corporales del pasado. El cuerpo como una posibilidad abierta. Pero el cuerpo es también algo que todavía no es. El postulado según el cual el

cuerpo humano es un anudamiento activo de significaciones del mundo, fue central a la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. Es interesante el contrapunto que efectúa la autora con la voz corporal y reflexiva de Clarice Lispector, que nos deja advertir desde su comienzo «el cuerpo como un espacio estriado, con pliegues y surcos, con una experiencia pretérita que aún no ha sido objetivada». O bien, como «un pasado in-corporado, que aguarda en una suerte de “dilación”, un momento en que pueda acontecer en el mundo».

Conviven con nosotros extensos cambios cualitativos en el orden de lo cultural que obligan a abrir nuevos campos de reflexión y creación de pensamiento humano. Confiamos en que el conjunto de los textos de este libro entregue herramientas epistémicas y hermenéuticas y nutra la noción de femenino como problematización clave de las ciencias humanas contemporáneas. Amén de enriquecer el enfoque de los procesos colectivos y genéricos en la fase presente de convivencia humana.

ROSSANA CASSIGOLI

Ciudad de México, marzo de 2008

1. Seminario de investigación radicado en el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM durante 2006 y 2007 bajo la dirección de quien escribe.

2. En las humanidades, escribió Steiner en este libro magnífico, «la teoría no es más que intuición que se vuelve impaciente». George Steiner, *Errata*, Siruela, Madrid, 2000, p. 18.

3. «Es muy asombroso —escribe Badiou— que en nuestros días ya no tenemos prácticamente ningún pensamiento del tiempo. Hemos entrado en un período atemporal, instantáneo [...] lejos de ser una experiencia individual compartida, el tiempo es una construcción política». Alain Badiou, *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2005, p. 137.

4. No empleo aquí la noción de hermenéutica en el sentido de la tradición filosófica heideggeriana de Hans-Georg Gadamer, como tampoco del filósofo francés de formación protestante-católica Paul Ricoeur. He tomado la expresión como lo recibo de George Steiner y alude al arte de la interpretación. Steiner, *op. cit.*, p. 32. Cabría investigar; por otra parte, la genealogía de la palabra alemana *Geisteswissenschaften* que se traduce como hermenéutica, es decir las ciencias del espíritu o ciencias humanas. Ver Krzysztof Pomian, «Historia cultural, historia de los semióforos», en Jean-Pierre Rioux y Jean Francois Sirinelli, *Para una historia cultural*, Taurus, México, 1998, p. 99.

5. Steiner, *op. cit.*, p. 34.

6. El acontecimiento siempre es encuentro con un «otro», exactamente con otro rostro. Expresión que evoca la «epifanía de un rostro» que a su vez alude al «cara a cara» de la ética levinasiana.

7. En este contexto concebiremos la ética como *ethos* en un sentido aristotélico, naturalista y antropológico: costumbre encarnada.

LA NATALIDAD Y SU PROMESA EN LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT

Márgara Millán

Dentro de su magna obra, el concepto de natalidad en Hannah Arendt posiciona de una manera inédita la posibilidad creadora del ser humano; se trata de una singular visión integradora de *lo femenino*, no como enunciación explícita, sino a partir de un reconocimiento metafórico y analógico: el de la natalidad como la «creación de lo nuevo», como condición del mundo de lo humano. Buscaré en este ensayo exponer lo que el trabajo de Arendt tiene de pensar en femenino, no para encontrar el feminismo de la autora, con el cual ella no comulgaba, como lo expresó explícitamente; Arendt, al igual que otras creadoras es más bien ejemplo vívido de una redefinición del género en acto, por lo que mi lectura se ha dedicado a buscar, más bien, los significados de la obra de «una filósofa entre filósofos».

Su pensar sólo puede ser considerado desde la visión del acto creativo esencialmente femenino: la natalidad. Como veremos, esto pone de cabeza (o sobre sus pies) el andamiaje de la filosofía moderna. En ese territorio desbrozado por Arendt, nos preguntaremos sobre las metáforas de la natalidad y la creación, y su impronta en la comprensión del mundo de lo social. La lectura que propongo busca las claves hermenéuticas metagenéricas en la filosofía arendtiana; no trata de imponer una visión *feminista* o de género a su obra, sino comprender lo que la obra *hace* en la *arquetipia* de género. Este trabajo fue inspirado por dos textos fundamentales sobre Hannah Arendt, el de Patricia Bowen-Moore (1989) y el de Julia Kristeva (2000).

Una filósofa entre filósofos

Hannah Arendt (Königsberg, 1906-Nueva York, 1975) nos hereda una obra vigorosa y singular,¹ totalmente involucrada con su tiempo: la autoconciencia crítica que la modernidad europea inicia en la época previa, paralela y posterior al holocausto. Judía alemana, es discípula de Husserl y de Heidegger,² con quien mantuvo un apasionado romance. Su tesis doctoral es sobre el concepto de Amor en San Agustín, teniendo como tutor a Kart Jaspers.

En 1933 se sustrae a la Shoah, emigrando primero a París y luego, en 1941, a Nueva York, donde se establece hasta su muerte. Allí formó parte de la New School for Social Research, junto con T.W. Adorno y Max Horkheimer, con quienes sostenía diferencias importantes. Su relación más cercana fue la que mantuvo con Walter Benjamín. Arendt es una importante voz en los Estados Unidos de los años sesenta; gran profesora, editora, articulista en periódicos y revistas, su obra se mueve de las reflexiones sobre el amor como lazo fundacional del mundo de lo humano, a escritos sobre la condición judía, la banalidad del mal y su famoso trabajo sobre los orígenes del totalitarismo, obras de madurez política que contribuyen a una crítica de la cultura occidental, para volver a sus meditaciones fundamentales sobre la vida del espíritu, en la monumental obra *La condición humana* (1958), y *The life of the mind [La vida del Espíritu]* (1971, 1978).

Arendt no se define como filósofa y menos como filósofa *profesional*; incluso siente cierto desprecio por quienes así se consideran. Se define como teórica política, cuando no como periodista política. Una mujer interesada en su tiempo, pensante, activa y sobre todo crítica de la modernidad occidental. Además de la influencia y el diálogo con sus maestros, su condición judía forma parte de su experiencia vital y reflexiva. Su interés por la teología se manifiesta en la valoración que hace de los textos de San Agustín. Su interpretación poco ortodoxa escandalizará a los teólogos y le valdrá no obtener la máxima mención por tan atrevido ensayo. Su interés por el cristianismo, así como por la tradición judía, busca siempre la tensión que hace del texto teológico algo abierto a significaciones políticas y sociales totalmente inmersas en el mundo contemporáneo.

La natalidad como tema filosófico

Para Julia Kristeva la pregunta clave de Arendt es ¿qué es la vida? En su interpretación sobre San Agustín, la vida aparece a través del concepto del amor, desdoblado en amor al prójimo, amor al mundo, y que será la base de su filosofía política ulterior.

De Platón a Heidegger, la filosofía occidental se pregunta por la muerte, determinación ontológica de la existencia para este último. Arendt ofrece un necesario balance al favorecer el nacimiento, el potencial de la natalidad. El Ser era presentado en Heidegger arrojado hacia la muerte. Arendt resalta la fuerza del pasado, la presencia de los comienzos y encuentra la base de esta hermenéusis en San Agustín. Pero ¿qué es la vida? En la lectura arendtiana de San Agustín, hay una comunidad preexistente en la cual el individuo «nace», pertenece por generación. Hay una identidad histórica, cuyo origen es Adán. La sociedad de los hombres, independiente de Dios.

«El pasaje de los seres humanos por el nacimiento (generatione) implica igualdad, pluralidad, descendencia, naturaleza pecadora, muerte; en síntesis, supone tomar en cuenta al «género humano» y quiebra literalmente la autarquía del helenismo. Más aún, la idea de un «prójimo» que proviene de ese género humano adquiere un sentido nuevo, no explicitado antes de San Agustín: la igualdad pecadora del nacimiento se convierte en un estar-juntos libremente elegido y coercitivo en términos nuevos para cada uno... Agustín bosqueja una posibilidad de vida en el mundo que no es sólo la de un «arrojado» a la ajenidad» indica Kristeva (2000: 54), planteando con ello una discusión con Heidegger. El Otro se plantea como vida nueva. ¿Cómo es posible la relación de la comunidad preexistente con ese Otro? El hombre aunque «ajeno» al mundo, vive en él: «familiar del otro e igual a él, sólo puede vincularse con él disolviendo la vida antigua en beneficio de una nueva Vida en Cristo» (Kristeva, 2000: 54). La salvación es posible a través del amor, del amor al prójimo.

La idea de promesa, así como la del perdón, aparecen en la lectura que Arendt hace de San Agustín, y ambas abonarán su pensamiento político ulterior. Esa vida nueva, esa Otridad crea, frente al universo simultáneo y eterno, lo que Arendt llama «la extraña curvatura de Agustín» (en *El concepto de Amor en San Agustín*). El hecho de que *el hombre nace en la simultaneidad*

estable pero introduce la sucesión temporal. Esa extraña curvatura permite pensar la historia. Se anuncia así otro aspecto de la vida, que no es la Vida eterna, sino la vida que adviene en y por el nacimiento. El nacimiento es portador del tiempo y a su vez es portado por él. Lo «ya allí» es completado (desestabilizado) por la dimensión del «comienzo», y del «hacer». Comienzo y hacer, Sujeto y agencia, aparecen en la interpretación arendtiana de San Agustín. El nacimiento *es él mismo un comienzo*, adviene a la vida como ser único, en el «milagro» de nacer; lo que inaugura otro tema arendtiano: lo singular, la diferencia y, por tanto, la pluralidad.

El milagro del nacimiento depende de una serie de coincidencias. Azarosa es la natalidad del hombre. La natalidad física del hombre, esa conjunción de coincidencias que desembocan en el milagro de nacer físicamente a la vida será tomado por Arendt, mujer que no experimento la maternidad, como metáfora.

El referente esencial de la potencialidad de la condición humana es el nacimiento mismo del ser humano. La primera natalidad, real y física, el traer una vida nueva al mundo, aparece como categoría conceptual y existencial. En Arendt, ésta es la experiencia de *lo prepolítico*. El amor se vuelca al mundo a partir de esta experiencia de la natalidad. El nacimiento, antes de ser un acto político, es un potencial para comenzar; para iniciar, condición entonces de todo acto político. Está entonces el *Principium* divino y el *Initium* humano. El inicio presente en cada natalidad introduce otros nacimientos y acciones. La filosofía política de Arendt estará guiada por este principio de natalidad. En este contexto, Arendt piensa en la *pluralidad*, definida como la experiencia humana enraizada en la natalidad, y en la *acción política*, en cuanto experiencia de la libertad. La «primera natalidad» es pues esta capacidad del ser humano (Arendt dirá siempre «del hombre») para comenzar: lo que sustrae a la vida humana de ser una carrera hacia la muerte es esta facultad de iniciar algo nuevo. El hombre, aunque mortal, no nace para morir, sino para comenzar. Los hombres aparecen en el mundo por la virtud del nacimiento; son en sí mismos un inicio; conceptualmente no hay distinción entre el evento de la natalidad humana y la aparición del principio del comienzo. Todo comienzo requiere de la acción; así, coinciden el nacimiento y la capacidad para el inicio, la acción. El poder de iniciar (la acción) es simul-

táneo a la natalidad humana, está en ella, como la experiencia prepolítica.

La segunda natalidad es la natalidad política; el paso (y el vínculo) entre *zoé* (fisiología) y *bíos* (biografía), el salto de la naturaleza al espíritu; la natalidad política es la acción, que inaugura la historia; la acción es la libertad humana, ya que, ¿qué otra cosa es la libertad, sino la acción?

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo de lo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor; ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos, pero nunca está condicionada por ellos; *su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa*. Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega, *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’ y finalmente ‘gobernar’), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa. Se aprestan a la acción. [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit («para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie») dice San Agustín... Este comienzo no es el mismo que el del mundo, no es el comienzo de algo sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de libertad se creó al crearse el hombre, no antes [Arendt, 1974: 235-236; las cursivas son mías].

Nacimos al mundo, y respondemos a la natalidad con más comienzos, con nuestra iniciativa, que por fuerza, da origen a lo inesperado (de la historia). Historia y pluralidad se engarzan aquí, ya que «con cada nacimiento, algo singularmente nuevo entra en el mundo» (Arendt, 1973: 236). El de Arendt es el pensamiento de la singularidad, de lo concreto, de la pluralidad radical, versus la idea de la homogeneidad y de lo uno.

La tercera natalidad es la de la vida del espíritu, la del pensamiento, y su capacidad de narrar/se. Ya que «si la acción como

comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción, y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales» (Arendt, 1973: 237). Interrogar/se, es así otra natalidad, la de la narración, la biografía. La única capaz de buscar sentido a la vida y dárselo.

Pensemos ahora las tres natalidades y la importancia de lo femenino en la filosofía arendtiana. Nadie como la autora había puesto en el centro de la reflexión de la filosofía política el hecho de la natalidad, la capacidad (milagrosa) del acontecer del nacimiento; sorpresa (buena nueva) que surge fuera de toda programación, en la tensión del amor; al suceder así, la acción y la pluralidad están siendo constitutivos de «lo humano», de la sociedad humana. Arendt valora la natalidad, según Julia Kristeva:

[...] no como experimentación biológica, sino como experiencia suprema del sentido renovable. Mujer sin hijos, Arendt nos lega una versión moderna de la adhesión judeocristiana al amor a la vida con su cántico repetido del «milagro del nacimiento», en el cual se conjugan el azar del comienzo y la libertad de los hombres para amarse, pensar y juzgar [Kristeva, 2000: 61].

El amor al hijo es el amor al *otro*, no es el deseo de un objeto o sujeto, sino lo que devuelve a los amantes al mundo. Arendt define al amor como una experiencia apolítica y antipolítica, ya que su interés está fuera de la preocupación por el mundo. El amor es demasiado ensimismado y en ese sentido no es mundano, ya que abdica del mundo. El único remedio para esta abdicación es el fruto del amor, el nacimiento, la aparición de un nuevo ser humano, evento que devuelve a los amantes al mundo; el amor se transforma entonces en la facultad de crear mundo. Amor a *otro*. Ese ser que viene, que es *cualquiera*: «El amor materno es quizá la aurora del vínculo con el otro, que el enamorado y el místico redescubren más tarde y cuya exploradora primordial sería la madre» (Kristeva, 2000: 61). Ese *otro*, es alguien nuevo que comienza, y con quien se comparte la muerte:

Esa prueba, si pudiera ser pensada, como Arendt nos invita a hacerlo, podría convertir a las mujeres de los siglos futuros en *guardianas de la posibilidad misma de la vida* [...] si las mujeres

logran vivirlo y pensarlo, podrían salvaguardar, singularizar y modernizar el testamento legado por el judeocristianismo [Kristeva, 2000: 62-63; las cursivas son mías].

Es decir, el legado occidental. Éste es un reto político y filosófico para el feminismo contemporáneo. Si la maternidad, el hecho de la natalidad y sus significaciones humanas pudieran ser no sólo vividas sino también pensadas por las mujeres, las convertiría en preservadoras de *la posibilidad de la vida*. Esta indicación es tremendamente importante (e inquietante) a la sombra de la Shoha, en el decurso de la crisis ético-política de occidente, de la modernidad vuelta velocidad hacia la destrucción de mundo. La natalidad crea mundo y las mujeres son centrales en ello.³ Encontramos en esta actitud el paso vital de la misantropía a la filantropía, único modo de *salvar* a la especie humana de su individualista y consumista autodestrucción.

Así, el hecho de la natalidad se separa de la condición biológica reproductiva, y la vida se convierte en más que «la supervivencia de la especie», cuya base está en esta reproducción, ya sea a través de las mujeres o de las ultramodernas clonaciones que prescinden de ellas. Nuevamente entonces, ¿qué es la vida? La vida humana es el amor al *otro*, al cualquiera, al prójimo, al semejante, igual de frágil ante la muerte. Este amor crea comunidad, crea mundo, es decir, crea sentido. Es la base de lo humano. El amor de la mujer-madre apunta hacia el sentido de las vidas plurales y hacia el sentido de la vida. Amor materno que se politiza y se transforma en un nuevo sujeto a través de su acción — como en las Madres de Plaza de Mayo —, pero que también asume la forma de la reflexión política feminista que subraya la necesidad del cuidado y de la atención al otro. El amor al otro, a cualquiera, es la base del amor al mundo, *amor mundi*, amor y preocupación por el mundo. Y más aún, el amor «al sentido infinito de todo prójimo aquí mismo», es decir, en este mundo, aquí y ahora, y no en un sentido trascendente.

«En estos repliegues psíquicos del amor materno brillan aún los resplandores últimos de lo sagrado que el *homo religiosus* logra transmitir al *homo laborans*, el cual, no obstante, lo devora cada vez más» (Kristeva, 2000: 63). Acá se encuentra la natalidad (la mujer, lo femenino) en su justa valoración, alimentando los repliegues que resisten a la barbarie, modernidad occidental

vuelta mero progreso, planeación sin advenimiento de lo nuevo. Justamente en esta tensión de la experiencia religiosa y la constitución del orden *laborans* se encuentra el sentido de la vida como natalidad.

La promesa de la natalidad

El concepto de *amor mundi* (amor por el mundo) contribuye y completa la idea filosófica de la natalidad. Se trata de una dimensión del amor estrechamente ligada a la fe y la esperanza, características esenciales de la existencia humana para Arendt. Esperanza en que el mundo de pluralidad humana no sólo prevalezca, sino que también hospede a nuevos principiantes. Para el *amor mundi* la natalidad conlleva una promesa, *la promesa de la renovación en la pluralidad de los otros*. La promesa de la natalidad es también la de la acción, siempre incierta e imprevisible, que no puede ser determinada ni planificada. En este sentido, la promesa es un *plus*, algo todavía por ser, incierto e inesperado.⁴ Es en este contexto donde aparece el concepto de acción, central para la filosofía arendtiana (que ha sido denominada la filosofía de la acción). Acción y condición de lo inesperado: «el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado [...] esto es posible debido a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo», dice Arendt; y más adelante afirma: «si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la condición humana de la pluralidad, es decir, como ser distinto y único entre iguales» (Arendt, 1974: 236-237). Acción y discurso, apertura a lo nuevo y a lo plural. Éste es el mundo de lo humano, por ello, siempre frágil y en tensión constante. Encontramos en esta autora el pensamiento de lo concreto, lo singular, la huida de toda generalización que se ancla en lo plural, concebido como «ser distinto y único entre iguales». Acción y discurso es por lo cual ese «quién» singular se muestra a los otros, se devela, y da muestra de su unicidad:

Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido

a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: ¿quién eres tú? Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos [...] sin el acompañamiento del discurso la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto [...] La acción sin discurso ya no sería acción porque no habría actor, y éste, el agente de los hechos, sólo es posible si al mismo tiempo pronuncia palabras [Arendt, 1974: 237].

Actor, agente, un «quién» que se revela humanamente a través de la palabra, de la reflexión sobre el sí mismo, a través del discurso. Lo que se dice y se hace, como manera de «aparición» en el mundo de lo humano, es la forma o el camino en que la pluralidad de lo humano adquiere sentido y puede ser reconocible y comunicable. Arendt enuncia en relación a la acción y al discurso una diferencia central en su obra: la del *quién* versus el *qué*, la cual tiene que ver también con su elaboración de la distinción entre el mundo de lo social y el de lo político. «El descubrimiento de “quién” en contradistinción al “qué” es alguien — sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta—, está presente en todo lo que ese alguien dice y hace. Sólo puede ocultarse en completo silencio y completa pasividad» (Arendt, 1974: 238).

El *quién* se presenta inevitablemente, entonces, a través de la acción y el discurso, condicione ambas de revelación de la pluralidad de lo humano. El *qué* trabaja en el orden de las generalizaciones, que al organizar el mundo nublan su pluralidad. Éste es el orden de lo social para Arendt. Lo social homogeniza; lo político particulariza. La división entre lo social y lo político es sustancial en el pensamiento de esta filósofa. Lo social tiene que ver con la esfera de la satisfacción de necesidades, que en el modelo griego al cual ella acude se encuentra en el orden de lo privado (el hogar, *oikia*); en cambio, la acción (*praxis*) ocurre en el terreno de la *polis* (dominio tangible donde los hombres se encaran como iguales y participan en el debate público). El dominio social alcanza su existencia plena en la época moderna; en ella, las distinciones clásicas entre privado/público y hogar/*polis* se ha desestabilizado. La sociedad, en este sentido, en la era moderna, es el dominio de lo social, comprendido como el entramado que ha conquistado el dominio público. La sociedad prescribe, nor-

ma a través de innumerables reglas, excluyendo la acción espontánea, es decir, la posibilidad de acción.⁵ La distinción entre lo social y lo político forma parte de la crítica arendtiana a la modernidad; sociedad de burocracias, de poseedores de empleo, de consumistas e individualistas, donde abundancia y consumo sin fin son los ideales dominantes. Abundancia y miseria son dos caras de la misma moneda en el mundo del *qué*.

En este sentido, el género, pertenece al orden de lo social; generalización que intenta ordenar y organizar, homogenizar, la pluralidad. El *quién* es el sujeto, el actor único. El *qué* sólo puede existir en completa pasividad y silencio. Podemos decir entonces que el *qué* se produce cuando el otro, de quien hablamos, no tiene ni acción ni palabra: permanece en completo silencio y pasividad. ¿No es ésta la consistencia del subalterno frente al discurso hegemónico que «habla de él»? Ésta es una tensión esencial dentro del feminismo y, en general, de todos los *ismos* y de los programas políticos que tienen la necesidad de generalizar a partir de la diferencia, pero que también imponen un comportamiento, una forma de ser, una narrativa, al conjunto plural al cual representan. Tensión entonces entre la lucha por el reconocimiento y la imposición de las identidades.

Pero el *quién*, en cuanto acción y discurso que devela al agente, en cuanto sujeto, aparece en el mundo. Y, dice Arendt, lo hace mejor si «esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana» (Arendt, 1974: 239).

La acción y el discurso, el *quién*, la contigüidad con los otros; éstas son las condiciones del mundo de lo humano, que es valorizado por Arendt frente al mundo de lo social, el de la «sobrevivencia de la especie», el del *qué*. Este último es un mundo operativo, homogenizador, que sucumbe ante la noción del progreso. Pero el *quien* no se devela a la persona: se presenta muy claro ante los demás, aunque permanece oscuro para la propia persona: «como el *daimōn* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto visible a los que éste encontraba de frente» (Arendt, 1974: 238-239). El *quien* se revela entonces con los otros, y esto es condición del hombre «común».

Aunque nadie sabe a quién devela cuando uno se descubre a sí mismo en la acción o la palabra, voluntariamente se ha de correr el riesgo de la revelación, y esto no pueden asumirlo ni el hacedor de buenas obras, que debe ocultar su yo y permanecer en el anonimato, ni el delincuente, que ha de esconderse de los demás. Los dos son figuras solitarias, uno a favor y otro en contra de todos los hombres, por lo tanto, permanecen fuera del intercambio humano y políticamente son figuras marginales que suelen entrar en escena en período de corrupción, desintegración y bancarrota política [Arendt, 1974: 239].

Varias cuestiones se atisban en esta cita: primero el riesgo de la revelación del *quien*, el hecho de que tal cosa suceda en contigüidad con los otros, y el que sea una condición del intercambio humano, del hombre común, que está con los demás hombres, no del solitario y marginal que actúa o habla «a favor o en contra de ellos». De lo anterior se derivará otro de los conceptos centrales en Arendt, la «esfera pública», ese espacio donde los hombres actúan y hablan con los otros, no por los otros ni contra de ellos, sino en «humana contigüidad», espacio hoy reducido al mínimo, cercado por el discurso convertido en mero medio para alcanzar un fin: «ya sirva para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda». Ahí palabras como «realización» no revelan nada, no pueden revelar al *quien*, «la única y distinta identidad del agente».

Así dicho, la cualidad del discurso y de la acción humana, que le pertenece al hombre común, se revela mejor, de manera brillante e inspiradora, de manera ejemplar, en la contigüidad humana, en la esfera pública entendida como una comunidad donde prevalece el *quien* frente al *que*, donde el discurso ocurre con los otros, y no por o para los otros, no a favor o en contra de los hombres.⁶

«La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar» (Arendt, 1974: 249). La acción ocurre con otros, noción de comunidad de acción. Nuevamente tocamos así la noción central arendtiana, donde todos somos agentes, sujetos que nos revelamos a través de nuestras acciones y palabras; aunque también donde las palabras pueden ser usadas por los discursos organizadores y homogenizadores de la pluralidad de lo humano. Podríamos enunciar esta diferencia como la que existe

entre «lo político» y la política,⁷ donde lo político se refiere a esta condición humana de la pluralidad del *quien*, y la segunda, al teatro representacional de la propaganda política, donde la palabra se usa a favor o en contra, eliminando el terreno de contigüidad humana. El lenguaje queda en el centro, lugar del acto y del sentido, lugar de la revelación o de la borradura y de la elusión del *quien*.

Me atrevo a vincular esta «tensión» que nos muestra Arendt, con la señalada por ejemplo, por Teresa de Lauretis, entre el discurso (los discursos) normativo que busca instituir al sujeto (como un *qué*) y el discurso instituyente, expresivo, revelador del sujeto (como un *quién*), entre el discurso que contiene y ordena (podríamos decir, entre lo social) y el discurso que revela al *quién*, es decir, a la pluralidad (podríamos decir, lo político, eso *otro político*, no la política). Entonces, entre el terreno de las representaciones y de las autorrepresentaciones, que no son claras para quien las hace (las actúa y las articula en palabras) sino en la esfera pública, en el espacio común donde aparece el «quién». Por supuesto, en el centro de estos planteamientos está la cuestión de la identidad, la cual, desde la óptica arendtiana, no puede ser esencial, fija ni monolítica. Reverbera de nueva cuenta en la visión arendtiana las posturas del feminismo postestructuralista (o posfeminista), al señalar ese *plus* que la unicidad guarda para el mundo, el de lo único y singular, que por ello puede sorprender lo dado. Así, la diferencia que también aparece en los escritos de Arendt, entre *el* hombre y *los* hombres, busca su vínculo con el desarrollo del posfeminismo, desde su impronta descentradora de un único sujeto del feminismo y su crítica a la construcción de *la* mujer como narrativa de lo social, frente a la posibilidad de acción de lo político. Arendt, sin embargo, no llega a la distinción de género en su escritura. Como bien lo señala Bernstein (1991: 273), Arendt acostumbra usar nombres y pronombres masculinos para referirse al ser humano; «esta práctica lingüística tiende a oscurecer el hecho de que tradicionalmente quehacer y trabajo son actividades características de hombres y mujeres, en tanto que la acción se ha visto limitada a los hombres»; y es cierto. Sin embargo, la filósofa entre filósofos actúa aquí de manera fáctica, es decir, suponiendo que en su actuar, ejemplifica la acción como cualidad también de las mujeres.

A manera de conclusión

Esta lectura de una obra ejemplar ha tratado de indicar entrecruces y vertientes que ayuden a enriquecer nuestro entendimiento de la crítica feminista, haciéndonos pensar en el trabajo de una filósofa que marca un hito; una autora que para acotar la noción de política recurre al hecho de la natalidad humana y al amor al otro (al hijo) como fundamento de la posibilidad (promesa) de renovar la vida, de restaurar el mundo de lo humano, frágil y amenazado. El interés sostenido de Arendt en la natalidad humana como una condición humana, como un potencial político y como una revitalización del pensamiento (de la mente o espíritu) tiene que ver con lo que actualmente esta en juego: *el mundo y nuestro amor por él*. Cualquier posibilidad humana de preservar, renovar y ampliar la vida radica en el cultivo de este nexo fundacional que nos saca de la misantropía y del amor a ensimismado de los amantes (instancia prepolítica), al amor por el otro, por cualquiera, por el prójimo. Modelo de este nexo es el amor al hijo/a. Y a lo nuevo que este advenimiento trae consigo. Apertura a la pluralidad humana.⁸

Cuando Arendt caracteriza la alienación del mundo en la época moderna, se refiere a tres acontecimientos centrales: el descubrimiento de América, la reforma, y la invención del telescopio. Quisiera enfatizar uno de los sentidos de sus reflexiones con esta cita:

Por su propia naturaleza la capacidad topográfica humana sólo puede funcionar si el hombre se desprende de toda complicación e interés por lo que tiene al alcance de la mano y se distancia de todo lo que tiene cerca... El hecho de que la decisiva reducción de la tierra fue consecuencia de la invención del avión, es decir, abandonar la superficie de la Tierra, es como un símbolo del general fenómeno que atestigua que cualquier disminución de la distancia terrestre sólo se gana al precio de poner una decisiva distancia entre el hombre y la Tierra, de alienar al hombre de su inmediato terreno [Arendt, 1974: 329].

Desapego por el mundo (de lo humano) que tiene su base o correlato, en la actitud de separación (alienación) del hombre de la Tierra. Un «no estar» en el mundo, un desapego que sólo puede ser contrarrestado por el *amor mundi*.

Amor mundi, amor o dedicación al mundo en el que hemos nacido, amor al otro que es igual que yo frente a la muerte. Amor al mundo, justamente porque no somos inmortales. En todo el pensamiento de Arendt existe una humildad ante el hecho de la muerte, y es esta actitud, de reconocimiento concreto, lo que permite valorar y conocer los significados de la natalidad. El orden dominante se quiere eterno; frente al prójimo, elige la muerte del otro, su destrucción, considerándose a sí mismo inmortal. Esta tendencia de lo social como *fábrica* no oscurece, sin embargo, el entendimiento que Arendt elabora sobre el mal. Desmarcándose de cualquier maniqueísmo, para Arendt existe una relación humana entre el mal y la incapacidad de interrogarse a sí mismo, lo que implica el nublamiento total del «*quién*» en la persona. Y ello la lleva a plantear la tesis (tan controvertida) de la banalidad del mal. Y de nueva cuenta, el escape del totalitarismo sólo puede asirse, en la fragilidad de las relaciones humanas, al ejercicio de narrar/se. En este matiz de la existencia humana, Arendt pone todo su optimismo: la promesa de la natalidad. Incierta como es, ya que se sabe el comienzo, pero nunca el final.

1. Algunas obras de Hannah Arendt son las siguientes: *La condición humana*; *La crisis de la cultura*, *Eichman en Jerusalem, reporte sobre la banalidad del mal*; *Sobre la revolución*; *Juzgar: sobre la filosofía política de Kant*; *El judío como paria*; *Rahel Varhagen*. *La vida de una judía alemana*; *La vida del espíritu*. Anoto algunas de las primeras ediciones: *The Human Condition* (1958), *The Origins of Totalitarianism* (1958), *Between Past and Future* (1961) *On Revolution* (1962), *The life of the mind* (1978).

2. Heidegger la reconoce como «la pasión de su vida, la musa de *Ser y tiempo*» (Pérez Gay, 2006: 50).

3. Nos dice Kristeva: «A la sombra de la Shoha, es significativo que haya sido una mujer, una mujer judía, Hannah Arendt, quien tomó de este modo la iniciativa de reabrir la cuestión del nacimiento insuflando un nuevo sentido a la libertad de ser. Éste es el relámpago principal de su genio, que toca el corazón de la crisis de la cultura moderna, allí donde se juega su destino de vida y de muerte» (Kristeva, 2000: 63-64).

4. Reverbera en esta perspectiva el trabajo de autores como Ernst Bloch y Jacques Derrida.

5. Como lo señala Richard Bernstein (1991), el pensamiento de Arendt está lleno de tensiones y de señalamientos intuitivos, como la presente en su distinción entre lo social y lo político, donde lo social se muestra como la base del triunfo del *homo laborans*, del quehacer, y del *qué*, sobre la posibilidad de la acción, de la natalidad, y del *quién* de lo político. Este mismo autor analiza los significados políticos de esta distinción, sobre todo en lo que Arendt denomina la Cuestión Social, en textos como *Sobre la Revolución*.

6. Esta referencia es básica en la propuesta de la democracia radical elaborada por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, donde la política es vista como el terreno agonístico donde se trata de vencer al rival, y no como el terreno antagonista donde se trata de eliminar al enemigo.

7. Carl Schmitt trabaja en este sentido, al igual que Bolívar Echeverría.

8. Me gustaría llevar la idea de la pluralidad también a este terreno: «El crimen contra la humanidad en tanto que genocidio se inspira en una pretensión de arrogarse el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar este planeta: no es un crimen contra el hombre sino contra la humanidad en tanto que pluralidad, crimen contra los hombres que habitan la tierra en toda su diversidad y heterogeneidad» (Leibovici, 2005: 72). A ello hay que agregar que estos hombres y mujeres diversos son pares e iguales en el ámbito de la esfera pública, hoy por hoy, inexistente.

EL PARADIGMA DE *METIS* O CÓMO LA INTELIGENCIA FEMENINA FUE DEVORADA POR EL HOMBRE

Elsa Cross

Un mito griego poco recordado, nos habla de la primera esposa del dios Zeus, llamada Metis, que significa «consejo sabio». Metis detentaba un gran poder, y en cierto momento Zeus, en previsión de que se cumpliera un oráculo según el cual un hijo de la diosa podría llegar a ser tan poderoso que lo destronaría, atrajo a Metis «con palabras dulces» —según cuenta Hesíodo en su *Teogonía*— y «la puso dentro de su vientre»; modo elegante de decir que la devoró.

Metis estaba encinta cuando fue devorada y poco tiempo después Zeus empezó a tener atroces dolores de cabeza. Sin poder resistirlos más, le pidió a su hijo Hefaiostos que le abriera el cráneo. Cuando lo hizo, de la cabeza de Zeus salió, adulta y armada de pies a cabeza, la que sería diosa de la guerra, la inteligencia y la sabiduría: Atenea

¿Y Metis? De ella no volvió a saberse nada. Zeus se adueñó de su poder, de su inteligencia y de su «consejo sabio»; y vivió tranquilo. Tuvo como segunda esposa a Hera, que lo atormentaba con sus celos, pero nunca representó un peligro para su poder; cuando en una ocasión ella se excedió con sus impertinencias, Zeus la encadenó y la dejó colgando de la bóveda celeste por un buen rato.

Otro mito habla de Lilith, la primera esposa de Adán, que había sido creada por la mano de Dios al mismo tiempo que Adán y también de barro; por tanto, ella consideraba tener igual poder y derechos que éste. Cuando Adán quiso colocarse encima de Lilith para poseerla, ella se opuso a quedar en esa posición de inferioridad, se rebeló y lo abandonó para huir al desierto. Yahveh

no logra hacerla volver y Lilith llega a convertirse así en el arquetipo de los poderes femeninos terribles de hechicería y maldad: se va al desierto, copula con los demonios, tiene hijos que nacen y mueren todos los días, y en venganza seduce a los hombres y los mata; también da muerte a los recién nacidos que no tienen un amuleto de protección en la cuna. Adán recibe una segunda esposa, salida burdamente de su costilla; ellas le será sumisa, si bien, acarreará su caída, llegando así a ser la culpable de todas las desgracias de la humanidad.

Lilith por supuesto no aparece en la Biblia, más que en una referencia fugaz del profeta Isaías. Por algo ha dicho Robert Graves que la Biblia es la versión censurada de la mitología hebrea.

Estos dos mitos que he mencionado proporcionan una ilustración simbólica muy clara de un patrón que se repetirá con frecuencia a lo largo de la historia, y que anula o denigra a la mujer o a los poderes femeninos. Posiblemente son un indicio de las características que señalaron el paso que, según ciertas perspectivas, hubo del neolítico a la edad de bronce.

Arqueólogos y estudiosos del arte han deducido, a partir de las evidencias de diversos sitios y objetos, que muy probablemente se operó un cambio radical en la vida de las sociedades humanas: de una etapa matriarcal primitiva se transitó a un tipo de organización patriarcal. Los mitos no son una prueba histórica, pero dan suficiente evidencia de algunos aspectos simbólicos de este proceso —aunque haya autores que todavía pongan en duda la existencia de un matriarcado.

No obstante, los ejemplos que reflejan ese paso son muy numerosos y universales. Tenemos que en Delfos, la deidad y el poder original del santuario era Gaia, la diosa de la Tierra, y el santuario estaba custodiado por Delphyne, una serpiente o dragón femenino, hija de Gaia. Con un buen pretexto llega Apolo a Delfos, mata a la serpiente y se adueña del lugar y de los poderes para dictar los oráculos; a partir de ese momento, Delfos queda consagrado a él.

Huitzilopochtli, en México, despedaza a su hermana Coyolxauhqui, la diosa de la Luna, y a sus cuatrocientos hermanos — los astros), que están aliados con ella— para establecerse como monarca único: dios indudablemente solar, como lo es Apolo.

La Biblia suprimió toda mención a diosas que fueron adora-

das por el pueblo judío arcaico, como Asserá, Anat y la fenicia Astarté. En ocasiones Asserá aparecería como esposa de Yahveh, y en los alrededores de las ruinas del templo de Salomón se encontraron muchas ofrendas y algunas imágenes de esta diosa. En cierto momento, tal vez cuando ya se había afianzado el dogma monoteísta y la redacción final de la literatura bíblica, la elite de sacerdotes —hombres todos— decidió suprimirla y dejar establecido sólo un Dios padre. Más tarde aparecerá la Shejiná, la sabiduría y el poder divinos, como una esposa simbólica de Yahveh.

Dondequiera que en una mitología un joven héroe mata dragones o serpientes, que son animales que representan el poder femenino ancestral de la Tierra y a menudo custodian tesoros, dicen los estudiosos que estamos frente a vestigios de esa transición, que en muchos casos fue más bien un cambio violento. De una cultura organizada en torno de las deidades femeninas —o también masculinas, pero que en todo caso representaban un culto a la tierra y la naturaleza, de la cual el hombre era parte, no su dueño—, se sucedió el esquema de sociedades y cultos presididos por figuras masculinas, solares, dominadoras, en las que se observan estructuras políticas y sociales orientadas a la guerra, la conquista y el saqueo —aunque también a la agricultura, el comercio y el avance de diversas industrias y tecnologías—. Aquí el hombre no se siente parte de la naturaleza, sino su dueño, con derecho a destruir y tomar posesión de todo.

No cuesta mucho trabajo darse cuenta de que nuestra civilización pertenece todavía a esta etapa y tiene estas características, cuyas buenas y malas consecuencias, como la comodidad de la vida moderna, por un lado, pero los interminables desastres ecológicos y el peligro de una guerra nuclear, por otro, estamos sufriendo.

Resumiendo: en los mitos, el héroe matador de monstruos representa esa nueva civilización de cultos solares y uránicos —es decir, del sol y el cielo— y no de deidades de la tierra y la naturaleza. Un dios padre —ya sea Zeus o Yahveh— sustituye a la diosa madre o a la pareja divina que es frecuente encontrar en la mayor parte de las mitologías antiguas. En la *Teogonía* de Hesíodo, la misma diosa Gaia es anterior a su consorte, Uranos, el dios del cielo, que es su hijo antes que su consorte.

Pero el esquema se invierte, y algo refleja de lo que llegó a ser

la condición real de la mujer en Grecia, que quedó reducida a ser una mera sirviente del varón, útil sólo para darle hijos y desempeñar tareas domésticas.

En la Grecia clásica, supuesta cuna de la civilización, la mujer habita en el gineceo, con otras mujeres y los hijos pequeños; no tiene voz ni voto, ni debe andar en la calle. Debe ser honesta y cuidar en casa de sus hijos. No tiene derecho ni siquiera a oler bien. Se decía que sólo una prostituta se perfumaba y que una mujer de su casa, como muestra de su virtud, debía ser «modestamente apestosa».

En Corinto, por ejemplo, sólo las *hetairas* o «compañeras» podían perfumarse, circular libremente por la calle, pensar, hablar y cultivarse. Se sabe de mujeres que sin ejercer la prostitución se registraban como prostitutas para poder tener esas libertades. Las *hetairas* eran mujeres sumamente refinadas e inteligentes, con quienes un hombre podía sostener un diálogo. No siempre se podía conversar con las esposas, pues si bien la de Pericles, antigua hetaira, era una mujer brillante, a Xantipa, la mujer de Sócrates, se la conoció no por dirigirle palabras inteligentes sino insultos y toda clase de proyectiles. Algunas de las poetas griegas antiguas fueron prostitutas. Safo no lo fue, pero la posteridad le colgó otros *milagros* quizá para desacreditar el hecho de que pudiera haber poetas mujeres de tal calidad sin tener alguna anomalía; a las demás prefirió ignorarlas.

Volviendo a las diosas griegas, Atenea, la hija de la Metis devorada, es la personificación de la inteligencia, la sabiduría y también la guerra; Ártemis de la agilidad y la fuerza física: es la Diana cazadora. Las dos igualan y superan a los hombres en sus tareas respectivas. Pero el precio que tienen que pagar, en la mentalidad hacedora de mitos o quizá en las convenciones sociales antiguas, es el de permanecer vírgenes. No se casan. Ellas mismas rehúyen el matrimonio. Junto con Hestia, que representa la modestia del hogar —algo así como el estereotipo de una tía solterona—, son las tres diosas vírgenes del Olimpo griego.

Las otras diosas son Hera, la esposa celosa e insufrible de Zeus; Afrodita, que es diosa del amor y el placer, y decora constantemente la testa de su marido, y Deméter, la diosa del cultivo de la tierra y la fertilidad.

Estos mitos, que he utilizado por sus abundantes resonancias psicológicas, permiten visualizar que aquellas figuras feme-

ninas que mostraban cualquier capacidad que rebasara el papel tolerado por un mundo masculino dominante, tenían que renunciar a su condición íntegra de mujer. Y esto no sólo en los mitos. Ahora quisiera referirme también a algunos ejemplos históricos.

Tenemos muy a la mano un caso que conocemos todos, el de sor Juana Inés de la Cruz, cuya vocación inequívoca era por la literatura y el conocimiento, no por la vida religiosa, que escogió, sin embargo, porque era la única que le ofrecía la posibilidad de cultivar con una libertad muy relativa su vocación verdadera —hasta que apareció Zeus en la forma del cura mentecato que la obligó a deshacerse de su biblioteca y a dejar de escribir.

Esto fue verdaderamente atroz, pero menos grave, desde luego, que la suerte de la conocida figura de Hipatia de Alejandría, matemática, astrónoma y filósofa que en el año 415 fue destazada en esa misma ciudad con el filo de conchas de ostra, dentro de una iglesia, por una turba de cristianos fanáticos instigados por el siniestro obispo San Cirilo.

Una conclusión simple y muy referida, aunque esto no sea cierto en todos los casos, es que la mayoría de los hombres no tolera a una mujer que sea más inteligente o que tenga más conocimientos o habilidades que ellos —que tenga «consejo sabio», como Metis— y recurren a cualquier argucia con tal de descalificarla o anularla. Se ha dicho que pueden perdonar que sea tonta, fea o puta, pero no inteligente. En el diálogo de una película argentina de los años 40, el galán le decía a la muchacha: «Vos sos una mala mujer; siempre tenés respuestas inteligentes.»

Volviendo a Sor Juana, su talento excepcional se impuso, a pesar de todo, hasta ese momento, fatal en su vida, en que se topó con el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, la siniestra «Filotea», que Dios tenga en el infierno. Pero mujeres de menos talento, aunque tal vez lo hubieran desarrollado considerablemente en un medio propicio y con la preparación y el estímulo necesarios, naufragaron en la historia, por su propio peso o por el silencio que se ha guardado sobre ellas con la complicidad de historiadores y estudiosos de los siglos pasados, a quienes nunca les pareció siquiera digno de mención el trabajo femenino. O tal vez no querían sentar malos precedentes que animaran a otras mujeres a ocuparse también de cuestiones artísticas o intelectuales.

A lo largo del siglo XX se ha efectuado un rescate importante de esas voces perdidas. A la figura de Safo, aislada durante siglos, pues casi se perdió memoria de las otras poetisas griegas como Corina, Nónide y muchas otras, se suma una lista considerable de escritoras de épocas posteriores. Voy a mencionar sólo algunas.

Se conoce en Alemania a la monja Hróswita del siglo X, autora de seis obras de teatro; otra monja alemana muy notable, ésta del XII, fue Hildegarda de Bingen, autora de música sacra, poesía, pintura y libros sobre su extraordinaria experiencia mística, que muy recientemente han empezado a difundirse. Siglos más tarde tendremos a Santa Teresa de Ávila, en España, y a otras varias figuras en Italia, Inglaterra y otros lugares. En la India aparecen a lo largo de muchos siglos numerosas poetisas místicas —que no eran monjas—, y hay una figura notable en el Islam, Rabi'a al-'Adawiyya, de Basora, santa sufí del siglo VIII.

Escribieron poesía amorosa poetisas arábigas andaluzas que forman un extenso catálogo, lo mismo que las extraordinarias japonesas de la corte de Heian-kyo (Kyoto) hacia el siglo X. Dentro del movimiento de la poesía trovadoresca y el espíritu llamado de la *fin'amors*, en todo el Languedoc —la mitad sur de Francia— y Cataluña hubo durante los siglos XII y XIII varias mujeres que escribieron poesía: desde Marie de Champagne, hija de Eleanor de Aquitania, hasta la condesa Beatriz de Dia y María de Ventadorn. Al lado del *trobador* surgió la *trobairitz*.

Este movimiento del amor cortés no se limitó a ser una moda literaria, pues tuvo muchas repercusiones. La lírica provenzal se nutrió, como bien sabemos, del culto a una dama intocable, cuya expresión más acabada la encontramos un siglo después en Italia, con Dante, quien tuvo una absoluta adoración por Beatriz, a quien glorificó en su poesía como su eterna amada, sin haber cruzado jamás una palabra con ella.

El espíritu de la *fin'amors* o amor cortés y la lírica provenzal ciertamente produjeron una revolución en las ideas, y justamente en la *cortezia* y el trato amoroso hacia la mujer; pero no impidieron que ésta siguiera siendo un objeto de trueque comercial en los escalofriantes matrimonios arreglados —que prevalecen todavía en muchas partes del mundo, e incluso en algunas comunidades indígenas de México—. Ese mismo siglo XII que representa —como también ocurrió en la lírica griega con Safo—

un nacimiento del amor como sentimiento vivo y como tema literario, frente al relato de las inacabables carnicerías narradas en las epopeyas, extiende la influencia del amor cortés a toda Europa.

Surgido de este espíritu, pero con un trasfondo místico cristiano, tenemos un movimiento muy olvidado, el de las beguinas, que en esa misma época se propagó por los Países Bajos y Alemania, y que fue perseguido por la Iglesia.

Las beguinas eran mujeres independientes que hacia el siglo XII formaron comunidades donde llevaban una vida religiosa, hacían obras de caridad, cuidaban enfermos, etcétera, y subsistían económicamente por sí mismas. Se conserva en la ciudad de Brujas, en Bélgica, una serie de casitas pequeñas, como panales, donde habitaban las beguinas.

Entre ellas hubo místicas y poetas como Hadewijch de Amberes, quien habla del amor místico en el lenguaje de los trovadores, y como Marguerite Porete, autora de un notable tratado místico, *El espejo de las almas simples*, a quien quemó la Inquisición con la misma saña con que dos siglos después llevó a la hoguera a Juana de Arco, y a quién sabe cuántas otras mujeres anónimas, acusadas de herejes o de brujas.

Durante varios siglos, las cárceles, las torturas y las hogueras de la Inquisición fueron el precio que tuvieron que pagar muchas mujeres más inteligentes o independientes que el resto. La acusación de brujería era un recurso cómodo para que una sociedad pudiera deshacerse, sin culpas, de los elementos que le resultaban subversivos.

A Hadewijch, que estaba a la cabeza de un grupo de beguinas, no la quemaron, pero se vio obligada a huir y su comunidad fue dispersada. Lo que resultaba más intolerable en cuanto a las beguinas, a quienes no podían directamente acusar de herejía, era su independencia mental y económica, y el desafío que esto representaba para el orden social establecido y para el control de la Iglesia sobre sus rebaños.

Las beguinas poseían, por otra parte, una extraordinaria cultura literaria, y se dice que Meister Eckhart, que es una de las cumbres de la mística —también acusado de herético por la Inquisición— mucho les debe, al igual que toda la mística renana. En otros términos, Hadewijch representa también la primera gran expresión literaria de la lengua flamenca.

Muy convenientemente, se ha conservado todo esto en reserva. Exceptuando una edición de la poesía de Hadewijch que data de 1912. El primer ensayo sobre las beguinas, de una mujer, Françoise Joris-Mallet, *Le Rempart des Beguines*, se publicó en París hasta 1951. El resto de los estudios, muy numerosos ya, son de 1970 en adelante.

Nuevamente, tenemos un esquema de mujeres solas. El matrimonio parece haber sido tradicionalmente un enemigo de la creación artística o del desarrollo personal de las mujeres, y la inteligencia femenina es algo que ha despertado celos y recelos, desconfianza y un gran temor. ¿A qué?

Con respecto a la poesía del Renacimiento, ¿cuántas personas, fuera de un medio literario, han oído hablar de Gaspara Stampa y de Vittoria Colonna, de Christine de Pizan y de Louise Labbé? Christine de Pizan escribe al quedar viuda, y sus biógrafos la han señalado como la primera mujer que vivió profesionalmente de la escritura. A lo que escribía por encargo, se sumó también su obra personal. Además de Gaspara Stampa, autora de notables sonetos amorosos y que es mencionada por Rilke en sus *Elegías del Duino*, hay otra figura muy famosa, la de la monja portuguesa, Mariana Alcoforado —cuya identidad se ha puesto en duda recientemente—, que después de haber sido seducida por un hombre al que nunca volvió a ver, escribió seis cartas tan intensas y extraordinarias como las que Eloísa escribió a Abelardo, siglos atrás.

Hay poca felicidad en las biografías de estas autoras que he mencionado. Si en algunos casos la dureza provino del deseo de cultivar una disciplina, en otros, el registro escrito de las propias desgracias o peripecias resultó, no sé hasta qué punto accidentalmente, de una extraordinaria calidad artística.

Al lado de las escritoras, han surgido pintoras y músicas en todas las épocas. A veces sobreviven uno o dos nombres. Con las plenas bendiciones de la modernidad, Rodin pareció plagiar muchas ideas escultóricas de su joven amante, Camille Claudel —lo cual puede constatarse observando las fechas de las esculturas respectivas—; y Gustav Mahler, decía a su esposa Alma —según el testimonio de ella, quien también componía música— que ella no debía pensar en su propia música sino en la música de él.

Zeus sigue devorando a Metis bajo al forma de la persuasión o la persecución; de la represión, el soslayo, el plagio e incluso el

chantaje conyugal. Y todo eso tiene sin duda un trasfondo sociológico y psicológico muy complejo, que no estoy calificada para tocar. Me interesan los aspectos de la creación artística, aunque éstos no puedan separarse por completo de los demás. Me interesa ver en qué medida la mujer ha podido afirmar su creatividad a pesar de tantos obstáculos. Y el balance es que sólo las más talentosas o las más fuertes sobrevivieron artísticamente, y con tremendos sacrificios.

Ahora bien, todo esto lo considero como un resultado de circunstancias históricas y sociales —incluso biológicas— y no de la prepotencia o la maldad masculinas. No ejerzo ningún tipo de militancia feminista, ni estoy segura de que una sociedad regida por mujeres sería perfecta. Las mujeres en el poder, como se ha visto —*remember the Falklands*—, pueden comportarse de modo no muy distinto que los hombres. Hay determinadas conductas —buenas o malas— que no tienen que ver con los géneros —*Vive la différence!*— sino con la condición humana.

También hay mitos que registran aspectos atroces de algunas figuras de diosas madres, como Cibele, cuyos sacerdotes, aun ya entrada la era cristiana, sólo accedían a ese cargo mediante una autocastración voluntaria que reproducía la historia de Atis, el joven amante de Cibele. Pero ésta es ya otra historia.

En cuanto a las mujeres artistas e intelectuales, sin duda el siglo XX fue crucial. Hubo en él un punto de viraje considerable en este aspecto, y ojalá sea irreversible. Pero no puede pasarse por alto que mientras en Occidente la mujer logró el acceso a una relativa libertad profesional y personal, así como al voto, en algunos países orientales e islámicos, sobre todo, así como en comunidades tribales, la mujer sigue viviendo en una verdadera esclavitud. Pienso que las mujeres de mi generación, que andamos en la quinta década, pudimos vivir ya cambios importantes, que se debieron sin duda a varias generaciones de mujeres que lucharon por ello aun a costa de grandes sacrificios personales.

Podemos considerar que en México las mujeres que nos dedicamos al estudio o las artes estamos en una situación privilegiada, casi en todos sentidos, aunque se puede estar seguro de que cualquier logro que alcanza una mujer tiene detrás el doble de esfuerzo y de dificultades de lo que le hubiera costado a un hombre, y no por falta de habilidad o de talento. Increíblemente, en México la apertura hacia el trabajo de las mujeres es mucho

mayor que en Europa. En mi caso personal, que pongo por ser un ejemplo que tengo a la mano, nunca he sufrido —o al menos no me he enterado— un rechazo o una acción discriminatoria por el hecho de ser mujer. Mi primer libro de poemas se publicó en una de las editoriales más importantes, a pesar de que yo tenía sólo 24 años —y era mujer; fui la primera publicada en esa colección, y hubo cierta reticencia al principio—. Pero a treinta años de distancia esto no suele constituir ya un problema para ninguna escritora profesional.

Basta hojear un periódico para darse cuenta de que no hay prácticamente ningún campo al que las mujeres no hayan accedido con buen y a veces sobresaliente desempeño. Hay jefas de gobierno lo mismo que atletas levantadoras de pesas, e incluso terroristas, por mencionar algunas cosas. Cualquiera de estas actividades habría sido poco probable para una mujer hace cincuenta años. Y aunque el terrorismo sea nefasto, deja suficientemente contestado el argumento de la incapacidad femenina o su inferioridad en relación con los varones, por un lado, y por otro, pone en entredicho el estereotipo de que la violencia sea sólo propia del género masculino.

Queda aun como tema de reflexión el hecho de que la mujer deba perseverar en situación desventajosa, en tanto que el campo donde ha tenido que luchar no es el suyo propio, sino un terreno configurado y dominado por valores e intereses masculinos. Frente a esto, tal vez primero tendríamos que averiguar cuáles son los valores e intereses intrínsecamente femeninos, si es que los hay, en qué se diferencian de los otros, etcétera. Me surgen otras preguntas, que sin duda deben haber contestado, al igual que la anterior, numerosos ensayos sobre género:

¿Hay un modo de pensar y de sentir masculino, frente a uno femenino? ¿Qué niveles de la conciencia abarcan esas distinciones? ¿Atienden sólo aspectos superficiales de la personalidad o van más a fondo? ¿Cuáles son los aspectos más profundos, que trascienden las diferencias de género, época, o circunstancia social? ¿Es lícito hablar de literatura masculina o femenina, o resulta irrelevante? ¿Cuál es el ángulo que impide a un texto caer en la ramplonería y la cursilería tradicionales del género *femenino*? Etcétera.

No es ya necesario, a estas alturas, renunciar a una vida normal de mujeres para poder cultivar una vocación artística, aun-

que muchas veces se tengan que hacer malabarismos demenciales para conciliar escritura —o pintura— con trabajo, casa, marido, hijos y hasta perro. Pero considero que todo artista —hombre o mujer— enfrenta retos de una especie o de otra. La cuestión es mantener una exigencia de calidad que no puede deponerse ante ninguna circunstancia.

Plantearse seriamente el cultivo de una disciplina artística en el siglo XXI no supone algo muy distinto en el caso de un hombre que en el de una mujer. Tampoco el juicio hacia la calidad de las obras debe admitir la condescendencia con que a veces parece juzgarse el arte hecho por mujeres. Ya ponerlas a todas juntas, como ocurre con frecuencia, en antologías, lecturas o exposiciones, algo refleja de esta actitud. Frente al siglo que empieza veo que la mujer —igual que el hombre— tiene que enfrentar el desempeño de sus tareas artísticas con suma responsabilidad.

No creo en los compromisos sociales, religiosos, pedagógicos ni políticos en relación con el arte. El único compromiso del artista es su propio arte; y un compromiso *feminista*, en términos de escritura —a menos que se trate, tal vez, de estudios sociológicos o psicológicos—, promete un tedio infinito. La mujer tiene ahora en México un panorama muy abierto; cualquier obstáculo será mucho menor que aquellos que sufrieron a lo largo de la historia todas las escritoras que he mencionado a lo largo de este artículo. Cada vez le resulta más difícil a Zeus devorar a Metis, y a estas alturas probablemente no se atrevería. Y hay varios ejemplos en que más bien parece ocurrir lo contrario; lo cual tampoco es la solución. No se trata —o no debería de tratarse— de una lucha de poder sino de compartir los terrenos en los que cada quien pueda ejercer su propia vocación con libertad.

LA DIOSA EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DEL MÉXICO ANTIGUO¹

Blanca Solares

En la historia de las culturas y de las civilizaciones, el arquetipo de la Diosa —revelado por innumerables cultos diferenciales—, ocupa un lugar preponderante en el desarrollo y en la estructuración de los procesos imaginarios, es decir, en la formación de la propia conciencia humana, tanto de los individuos como de las comunidades. La presente tentativa de investigación aborda la reconstrucción del arquetipo de la Diosa en el pensamiento religioso del México Antiguo y tiene como fin, en última instancia, trazar un nuevo horizonte *simbólico, hermenéutico y antropológico* —que incluye una reflexión sobre la crisis de la razón moderna y el predominio de la violencia compulsiva que la acompaña—; mi objetivo es intentar comprender aquellos elementos *matriciales* de una cultura, que si bien tienen un origen arcaico, permanecen activos en el *largo tiempo* de una memoria que se actualiza.

Hemos intentado la reconstrucción y el seguimiento de las expresiones vinculadas con el arquetipo de la feminidad a lo largo de la historia de Mesoamérica, desde que comenzó el poblamiento de la zona hasta la conquista española, hecho que viene a violentar por completo su génesis, alrededor del 1521 de nuestra era.

En este resumen esquemático de una investigación de suyo hartamente compleja, es importante señalar que es hasta tiempos muy recientes que en el conjunto de la prolífica investigación sobre la América Antigua se ha comenzado a prestar atención a esta problemática de las deidades femeninas.

Del material bibliográfico existente gran parte se ocupa cen-

tralmente de los detalles iconográficos y precisiones analíticas regionales. La interpretación acerca del papel y el peso específicos de las deidades en el pensamiento religioso prehispánico se encuentra a menudo limitada por marcos interpretativos gravemente reductivos, que obedecen a orientaciones positivistas y materialistas de la antropología. De ahí que nuestro objetivo básico sea dotar de algunos elementos clave para aproximarnos al *sentido*, la función y la trascendencia de la Diosa en las configuraciones del mito y el arte de Mesoamérica.

En esta perspectiva, por supuesto, intentamos la incorporación de valiosos aportes hermenéuticos provenientes de investigadores tan relevantes como Miguel León-Portilla, Laurette Séjourné, P. Westheim, Enrique Florescano, Alfredo López Austin, Román Piña Chan, E. Pasztory, M. de la Garza, Ch. Duverger y Michel Graulich, entre otros. Autores que han venido a renovar las *terrae ignotae* de un legado civilizador inagotable.

A continuación exponemos, pues, un sintético intento de reconstrucción de las expresiones simbólicas del arquetipo de la Diosa desde la prehistoria de Mesoamérica, hasta lo que se ha caracterizado como periodo Preclásico (2500 a.C. a 200 d.C.), periodo Clásico (200 d.C. a 659 o 900 d.C.) y periodo Posclásico (900 o 1000 d.C. a 1520 d.C.). Hay que señalar que esta caracterización de la morfogénesis de la Diosa específicamente en Mesoamérica se realiza sin perder de vista el análisis comparativo de sus expresiones con relación a otras culturas y periodos de la historia de la humanidad, en la medida en que asumimos que la génesis de la Diosa en Mesoamérica, junto con sus paralelismos y divergencias específicas, se hermana históricamente, con la de otras civilizaciones.

Preclásico

Zohapilco o «el lugar de la mujer noble»

En Mesoamérica,² a pesar de la enorme «soledad continental» en la que según Octavio Paz se desarrollaron las civilizaciones, es posible constatar en sus mitos de creación más antiguos la presencia de la *Diosa Madre*. Uno de los rasgos más acusados del periodo llamado Preclásico (2500 a.C. a 200 d.C.) es la pre-

sencia en diversas regiones mesoamericanas de numerosas figurillas de la Diosa Madre, una de las cuales, la más antigua, fue descubierta por Christiane Niederberger.

La excavación realizada en el sitio arqueológico de Zohapilco por Niederberger proporcionó 1.207 figurillas o fragmentos de figurillas. Pero, entre todas, la más sorprendente y enigmática es la figurilla de Zohapilco, que hallada *in situ* y sometida al análisis de carbono 14, dio como fecha entre 2 300 (+ - 110) a. C.

La figurilla de Zohapilco, en palabras de la arqueóloga, alude a una representación antropomorfa de tipo desconocido, notable tanto por su especificidad estilística como por su contexto cultural y cronológico. Niederberger la describe de la siguiente manera:

[Imagen Zohapilco] p. 123 Madre terrible
Falta pie

Un cuerpo cilíndrico, ligeramente aplanado en su parte anterior; define la silueta general, caracterizada por un *continuum* plástico sin brazos ni articulación alguna entre la cabeza y el torso.

El rostro, particularmente estilizado, tiene un vértice algo redondeado. La frente es embrionaria. Su línea horizontal forma una T con la nariz modelada, prominente y arqueada. La línea media de la nariz divide el rostro en 2 campos simétricos planos. Cuatro depresiones de contorno algo rectangular representan dos pares de ojos, repartidos de cada lado de la nariz, sobre un eje vertical. Es característica la ausencia de boca. La parte inferior de la silueta está caracterizada por un vientre protuberante marcado con un ombligo, y por dos piernas cortas y bulbosas [Niederberger, 1976: 212].

Zohapilco se localiza en uno de los puntos culminantes del cerro de Tlapacoya, en la extremidad sur del pueblo del mismo nombre. El cerro de Tlapacoya está situado en el municipio de Ixtapaluca, distrito de Chalco, Estado de México.

Hasta finales del siglo pasado, Tlapacoya era una isla bañada por las aguas dulces del hoy drenado lago de Chalco. En el idioma de los más recientes ocupantes de la cuenca, el *náhuatl*, Tlapacoya significa «el lugar donde se lava». En una conversación personal, W. Jiménez Moreno reveló un nombre mucho más sugerente para el sitio. Afirma que *Zohapilco* procede de una contracción náhuatl de las palabras *cihuatl* (mujer), *pilli* (noble) y

del sufijo locativo *co*. El nombre de Zohapilco pudo haber significado «El lugar de la mujer noble», un calificativo que nos remite de inmediato a una de las maneras de nombrar a Hera, en la Grecia arcaica, quien mucho antes de casarse con Zeus, y ser ya considerada como una de las diosas más preeminentes, era llamada también «La Noble» o «La donante de Todo» (Gimbutas, 1991). No es pues casual que en esta aldea del Preclásico mesoamericano hubiera podido también consagrarse un culto a la Diosa, del cual apenas nos quedan vestigios.

Examinada como pieza aislada e individual, la figurilla de Zohapilco es enigmática y su función desconocida; pero considerada como objeto perteneciente a un grupo y contexto cultural, se abren ciertas claves para su análisis. Destaca, por ejemplo, que el escultor no buscara efectos estéticos sino que —como ocurre con las figuras del Neolítico europeo—, produjera una «taquigrafía» escultórica, «un arte conceptual abstracto y simétrico» (Gimbutas, 1991: 32), con lo que creó imágenes que eran símbolo de lo divino, independientemente de su grado de esquematismo.

Las muchachas bonitas de Tlatilco

Entre los más importantes sitios de este mismo periodo destacan, además de Tlapacoya, Tlatilco, y Gualupita, en la zona centro; la cultura de Mezcala, en Guerrero; las Tumbas de Tiro en el occidente de México; la Huasteca, en el Golfo; así como la zona maya del sur. Sobresale, en todos estos yacimientos y regiones el descubrimiento de pequeñas esculturas femeninas, cuyos poderes reproductores asociados a ciertos atributos del cuerpo se vinculan también al desarrollo pleno de la domesticación del *maíz*, el alimento sagrado las culturas mesoamericanas, el grano que otorga su *humanidad* a la especie dentro de la naturaleza.

Es significativo también que las figuras femeninas descubiertas sean abundantes, sobre todo, en las ofrendas de los enterramientos.

[Imagen entierro Tlatilco]p. 156 Madre terrible

Detalle de las figuras asociadas al entierro 208, IV Temporada.
Tomada de Roberto García Moll-Marcela Salas Cuesta, *Tlatilco*.

En Tlatilco, por ejemplo, gran cementerio y santuario, las imágenes femeninas sorprenden tanto por su número como por la seducción que ejercen. Las hay de todas las edades y en las actitudes más inesperadas; las más numerosas son las llamadas por los arqueólogos «muchachas bonitas», generalmente desnudas y adornadas con alhajas y peinados de gran variedad y rebuscamiento. Laurette Séjourné, notable mesoamericanista, hace notar que a pesar de la diversidad de expresiones y atavíos, casi todas tienen rasgos en común: rostro infantil, cuerpo adolescente recubierto de pintura, extremidades y cabello pintado de rojo. En su conjunto las figuras sugieren ser representaciones de tier-nas espigas de maíz, vinculadas a un estado de virginidad en la que los colores del cuerpo —amarillo la mayor parte de las veces, rojo, blanco o morado— aluden igualmente al color de los granos del *maíz*, tanto como a los cabellos largos y rojos de las barbas del cereal (Séjourné, 1957).

[Imagen Tlatilco. Figurilla con doblecabeza]p. 158 Madre terrible
Tomada de Niedeberger, *Zohapilco...*

Así pues, las características de las figurillas femeninas se encuentran estrechamente enlazadas con el desarrollo de los cultos funerarios y cerámicos del periodo. La adoración a los poderes de la fertilidad de la tierra y de la mujer adquieren muy pronto sus primeros rasgos cosmogónicos y transmundanos.

Clásico

Teotihuacan o La Diosa de la Cueva y el Edén de la Fertilidad

En el Clásico mesoamericano (200 d.C. a 650 o 900 d.C.), Teotihuacan destaca como el lugar de culto a los poderes cósmicos y de la fertilidad de la «Diosa de la Cueva»; es también el espacio urbano-sagrado al que todos acuden para iniciarse en los misterios de la creación.

Enrique Florescano subraya que en Teotihuacan los temas básicos de la mitología son «la ciudad maravillosa» y «el edén de la fertilidad» (Florescano, 1994: 25-35). Ester Pasztory, apunta la predominancia en los murales teotihuacanos de la *Diosa de la Tormenta* y la *Gran Diosa* que reina en el Paraíso Terrenal; una y

otra son imágenes de la prodigalidad de la naturaleza (Pasztory, 1976 y 1993); invocaciones a fin de lograr abundancia; agradecimiento infinito a los dioses por la concesión de sus bienes. A los participantes en los misterios se les mostraba el brote de maíz como algo transparente. Sus imágenes se contemplaban con veneración profunda.

En los murales de Teotihuacan la naturaleza, la fertilidad y los sacrificios son los temas que dan cuenta de una empresa colectiva en la que plantas, elementos y animales son representadas como oferentes de una deidad ctónica a lo largo de hileras anónimas y repetitivas, o podríamos decir también *redundantes*, cualidad esencial del *sermo mythicus* (Durand, 2003) que en el relato diacrónico, a través de relaciones transversales, remiten al misterio de la creación. Quizá, la repetición alude aquí a la renovación de la existencia, a la huida de la destrucción y de la amenaza del tiempo profano que aleja a los hombres de los *orígenes*. En ese sentido, como advierte Ester Pasztory, la repetición es un elemento integral en el arte y la arquitectura de la ciudad.

Así, se advierten en los murales y en las plataformas de los templos, repeticiones de serpientes, jaguares, quetzales o gotas de lluvia que semejan un canto o, mejor, una letanía coral.

Algunos de los símbolos de la prodigalidad de la *Diosa de Jade de Tetitla* son la mano divina que flota en el agua, las semillas y el jade. También las manos volteadas hacia arriba. En algunos murales, el agua y los lirios acuáticos que se hayan debajo del tocado son señales que nos permiten identificar la presencia de la Diosa como Gran Madre de la generosidad y la bondad fructificante de los campos.

[Imagen Diosa de la Cueva de Teotihuacan]p. 241 Madre terrible

La principal deidad de Teotihuacan brota de una cueva. Las huellas de los pies en los murales hacen suponer que se trataba de un santuario que se visitaba en procesión. Arriba la figura de la serpiente emplumada; de sus manos brotan figuras relacionadas con el agua. Dibujo basado en Berrin y Pasztory (Florescano, 1995: 28)

[Imagen Mural de Tepantitla]p. 237 Madre terrible

Panel Inferior del Mural de Tepantitla. La Cueva del Inframundo y la Primera Montaña. Escenas de la vida mundana [Matos Moctezuma, 1990: 178].

La naturaleza guarda con relación al hombre una equivalencia simbólica. En ocasiones, los animales tienen una representación abstracta, pero en otras actúan como humanos, por ejemplo, los jaguares que soplan caracoles de los que chorrea el agua.

[...] jaguar con el cuerpo cubierto por una especie de red, parado sobre un borde de estrellas de mar en forma de ondas que representan el agua. El jaguar, rodeado de aves y mariposas, sostiene una flor de maguey de tres tallos, de la cual fluye agua, lo cual se indica son símbolos de ojos. El mural está enmarcado por flores de cuatro pétalos unidas con conchas diversas. La banda en forma de zig-zag en el tocado del felino es igual al de la Gran Diosa [Séjourne, 1957: 62].

Los habitantes de la metrópoli de mayor tamaño del periodo evocaban imágenes de la naturaleza para casi todas las actividades. Las figuras de los dioses eran aspectos del mundo.

Su arte se esforzaba en sugerir un cosmos de leyes impersonales, fuera del control y de la voluntad de los humanos: *abismo nuclear*. Una elite despersonalizada y sin rostro parecía ocuparse de orientar los rituales necesarios para resguardar el orden del cosmos. La voluntad individual se subordinaba a esta ley suprema de la existencia, en la tierra y en la comunidad.

La versión mítica revela que el *núcleo esencial* del pensamiento religioso de Mesoamérica se alza sobre «la idea de que los seres humanos y los alimentos nacieron del seno húmedo y oscuro de la cueva contenida en la montaña primordial. Esta concepción afirma que la matriz original es la tierra misma, la madre generadora de los bienes esenciales» (Florescano, 1994: 274).

Es importante destacar que la cueva acusa una presencia obsesiva a lo largo del desarrollo histórico de Mesoamérica, y que en ese sentido expresa la unidad del pensamiento nahua. Uno de los motivos más destacados y que dota de importancia sagrada al sitio es la misma geografía del lugar, levantado sobre un terreno abundante en *cuevas*, en el pensamiento religioso de la época, asociadas con el *locus* primigenio de gestación o vientre de la Diosa Madre. Teotihuacan fue desde el principio centro sagrado y prestigioso santuario. La Pirámide del Sol, levantada a fines del Preclásico, se alza sobre una cueva subterránea que al parecer es el antecedente ritual de la ciudad sagrada.

La creación primordial ocurre en el seno de la tierra, en cue-

vas, a menudo presididas por el jaguar; creación oculta que ocurre por la conjunción de las fuerzas germinadoras de la tierra con las aguas fecundadoras del cielo.

En Teotihuacan, en el *illud tempus*, la creación fue posible gracias al «sacrificio de los dioses». La vida cotidiana de la ciudad estaba impregnada de esta concepción. Teotihuacan es «el lugar donde los dioses se sacrifican». La muerte de los dioses es, sin embargo, la condición de la vida. Las ceremonias establecidas en el calendario ritual, «inevitablemente producían, en los primeros días de la primavera, el surgimiento exultante del dios del maíz de las profundidades de la tierra».

La pirámide, montículo que imitaba a la Primera Montaña que brotó de las aguas primordiales, se eleva y se orienta hacia los cuatro rumbos del universo, centrando y circunscribiendo el ámbito terrestre. La primera pirámide ornada en todos sus lados con la figura de la Serpiente Emplumada se construyó, a mediados del siglo II d. C., en Teotihuacan, espacio-tiempo del sacrificio de los dioses.

Así pues, el conjunto de la arquitectura alude en la ciudad sagrada a la revelación del misterio. La arquitectura está concebida como telón de fondo para los dramas rituales. El trazado de Teotihuacan, revela que funcionaba como el ámbito de las procesiones y las representaciones dramático-religiosas de consagración a la vida. La arquitectura sagrada materializa el *descensus ad infernus* y el retorno, la gesta divina a través de la cual el héroe se congracia con las fuerzas del inframundo, donde reina la Diosa, y recibe como *don* las semillas del maíz, ordena el cosmos y hace salir al Sol. A la armonía del espacio corresponde la instauración del tiempo. La vida pende ahora del cumplimiento del pacto entre dioses y hombres, cuyo destino está enlazado por el sacrificio.

La cueva, el agua, la tierra y el árbol inundan, entre otros símbolos, la iconografía de Teotihuacan como simbolizaciones de la imagen primordial de la Diosa. Las grandes ciudades del Clásico tienen como centro la reconciliación y el culto al misterio de la fecundidad y la creación de la Diosa Madre, el clímax de su culto y de la aventura del iniciado en los misterios de la creación, de la vida y de la muerte.

Siendo la agricultura la base de la existencia y estando el secreto de la vida encerrado en los poderes germinadores de la

Tierra, todo el universo simbólico se articula en torno al culto a la fertilidad que, a diferencia del periodo anterior, alcanza aquí una de sus síntesis más elaboradas. Tanto la edificación de la ciudad sagrada y su periódica refundación por la fiesta sacrificial, como la gesta de Quetzalcóatl —héroe mítico y paradigma de la iniciación en los misterios de la fertilidad, hijo y consorte de la Diosa que aparece aquí por vez primera, personificación de los opuestos en equilibrio que persiste hasta el final la historia de Mesoamérica—, enriquecen la elaboración mitológica del periodo.

La cueva, que almacena los *jugos germinales* y las *semillas nutriticias*, pertenece al ámbito de la Diosa.

Su cuerpo es un eje cósmico y sus representaciones la muestran en posesión de los poderes de la fecundidad, derramando semillas y agua. Es una diosa universal: domina las fuerzas reproductoras del inframundo y las fecundadoras de la región celeste, y es dadora de la vida y de la muerte (Florescano, 1994: 26).

Teotihuacan, paradigma de todos los centros monumentales del Clásico y el Posclásico de toda el área, lo será también en la narrativa mítica, como el sitio por excelencia de creación del cosmos, ahí donde se ubica el *axis* del árbol sagrado presidido por la Diosa.

Posclásico

La Diosa bajo el predominio de los aztecas

En el altiplano de México, el horizonte Posclásico (de 900 hasta 1521), se divide en dos fases, la primera dominada por los toltecas de Tula y la segunda por los chichimecas tardíos, mejor conocidos como *aztecas* o *mexicas* y cuya principal capital fue Tenochtitlan, ciudad que después de largos enfrentamientos con los nativos, logró establecerse plenamente alrededor de 1325. Como rasgo central de este periodo destacan las alteraciones al conjunto del cuerpo mítico clásico en todas las regiones donde el imperio azteca extendió su dominio. De hecho, la expansión política de los mexicas generó no sólo una «estratificación de las divinidades», como advierten los estudiosos, sino una concep-

ción compleja del universo en su conjunto, en la medida en que la nueva visión del mundo guerrero debía integrar no sólo las hierofanías del altiplano, sino las de las zonas costeras, las del sur y las de los grupos tribales provenientes de Aridoamérica.

En la religión de los antiguos nahuas las diosas formaban un conjunto de divinidades con impresionantes atributos. Eran divinidades de la tierra, el agua, la luna, la embriaguez, el fuego, el sexo, el pecado, el nacimiento, el crecimiento, la fructificación, la muerte, la enfermedad, la curación, la alfarería, el tejido, las artes, la prostitución sagrada, etc. Las múltiples facultades de la Diosa, sus variables atributos, sus cambiantes nombres se derivaban de un momento específico, de una característica o de una cualidad temporal siempre móvil y acorde con la «materia divina de los dioses», en contraste con la materia de los hombres y de las cosas.³ Como en la mitología heliopolitana de Egipto, así también, era propio que la Diosa apareciera siempre en habitual *szygía*, «enlace masculino/femenino entre dioses», en ocasiones el enlace se desplegaba entre el «hijo-consorte» y la diosa «madre-esposa». Así *Chalchitlicue* se enlaza con *Tláloc*, dios y diosa de las aguas; *Mictlancíhuat* con *Mictlantecúhtli*, Señora y Señor de la región de los muertos; *Tezcatlanextía* y *Tezcatlipoca*, espejo que durante el día ilumina y por la noche ahuma las cosas; *Quilaztli* y *Quetzalcóatl*, diosa y dios del alimento sagrado; *Coatlicue* y *Huitzilopochtli*, la de la falda de serpiente y «el colibrí zurdo» o «cielo azul».

Una primera ordenación de la compleja maraña de sus atributos divinos permite observar que el simbolismo de la Diosa estaba enlazado sobre todo con su carácter triple esencial: *telúrico*, *acuático* y *lunar*; el cual desplegaba su influencia creadora y destructora sobre los hombres y el universo.

Como Madre Tierra, la Diosa se vinculaba con la creación originaria, *suprema matrix*, de naturaleza partogenética o engendradora a partir de sí misma. Como deidad acuática se dividía en tantas advocaciones como manifestaciones del agua existen: *Chalchitlicue*, diosa de las aguas, era también *Alacoaya*, «agua triste» cuando los lagos y riachuelos estaban en proceso de secarse; o *Acuecueyotl*, «falda de agua», cuando había olas; o *Apozonalitl*, «espuma del agua», cuando el líquido se hacía espuma.

Como deidad lunar, en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, la Luna —que se dice desciende de *Tláloc* y *Chachiutli*—

cue— se coloca en clara alusión a la serie: Luna-Lluvia-Fertilidad.

El simbolismo acuático de la Diosa se relacionaba con su carácter selénico: Luna-Montaña-Agua-Lluvia-Muerte-Regeneración. Su identificación con la montaña se atribuía a la concentración de las nubes en las elevaciones terrestres, el lugar donde los niños eran también sacrificados a cambio de las lluvias propiciadoras de los frutos de la Tierra.

En las láminas 10 y 71 del *Códice Borgia*, la luna aparece representada mediante un conejo, dentro de un recipiente que se asemeja a una pelvis humana, parte ósea asociada a la procreación.⁴ Asimismo, al conejo, *tochtli*, que se identificaba en la cara de la luna llena, se le relacionaba con el sur, punto cardinal vinculado con la tierra.⁵

Las diversas figuras de la Diosa entre los nahuas antiguos serán retomadas por el panteón azteca y se multiplicarán de manera sorprendente. Algunos de los nombres con los que se le solía invocar en el Posclásico eran: *Tlazoltéotl* o diosa del parto y de toda gestación, a la vez que del pecado sexual y «comedora de inmundicias»; *Xochiquétzal*, diosa del amor y la voluptuosidad; *Mayahuel*, la de la planta de maguey; *Chalchiutlicue* o diosa de las aguas terrestres; *Cihuateotl*, o mujer guerrera muerta en parto; *Itzpápotl* o la maga anciana; *Chantico* o la diosa del hogar; *Mictlancíhuatl* o la Señora del Inframundo.

Así, hasta llegar a la monumental *Coatlicue*, numen que aglomeraba en este periodo el conjunto de los atributos de la feminidad, pero que hacía también un énfasis agudo en el carácter guerrero y terrorífico de la *Diosa de la Vida y de la Muerte*.

En su carácter celeste, se destaca su función como Madre de los Dioses. Cihuacóatl-Quilaztli, Tonantzin o Ilamatecuhtli era llamada «nuestra madre», bondadosa quizá, pero sobre todo guerrera. Coatlicue era la madre de Quetzalcóatl-Venus, Huitzilopochtli-Sol, Coyolxauhqui-Luna y los Centzon huitznáhuac-Estrellas, hijos concebidos todos como guerreros celestes.

Bajo el dominio azteca, tenemos así que frente a la gran proliferación de advocaciones y representaciones de la Diosa y el conjunto de rituales consagrados al aspecto femenino del cosmos en las celebraciones nahuas del calendario ritual (Tonalpohualli o cuenta de los días y del destino)⁶ se acentúa, sin embargo, el carácter terrorífico y amenazante de la deidad, rasgo que, en última instancia, no hacía sino fortalecer el patriarcalismo

dominante de los aztecas.

Un hipnótico terror estaba dirigido hacia la sexualidad femenina como fuente del mal y de la mortandad, de modo que pronto se enlazó con la angustia por el acabamiento del tiempo, expresada particularmente en el «mito de la destrucción de los soles». La única posibilidad para conjurar el terror inspirado por la diosa y el peligro del agotamiento del Sol era el sacrificio compulsivo de corazones y sangre.

Así, en el culto a Xipe, el dios desollado, las flechas que se disparaban a los prisioneros, simbolizaban la unión sexual con la tierra. El apareamiento y la muerte se consideraban idénticas, es decir, que la muerte se vinculaba inmediatamente con la fecundación.

Xipe, escribe Preuss, es el paralelo masculino de la diosa de la Tierra y de la Luna, de la Madre de los Dioses y de la Diosa del placer sexual, la Madre del grano y de los abastecimientos. En el culto azteca, Xipe reemplazaba a la Diosa de la Tierra; la víctima llevaba una falda corta de zapote y era atada a una piedra redonda con una cavidad central, lo que representa el centro y la entrada en sentido sexual. La identificación del dios masculino Xipe con la Diosa acaecía tanto en la Fiesta del Barrido, como en la de la Cosecha. La víctima era, un día, una mujer madura y al día siguiente una jovencita que tomaba el lugar de la diosa de la Tierra. Ambas eran decapitadas para con su sangre regar las semillas y los frutos y así garantizar su incremento. Los rituales, envueltos por la danza, tenían obvia analogía con los ritos del matrimonio de la madre y el hijo.

Así como en la Antigüedad griega, a través del triunfo de Apolo y lo celeste se da la superación del principio femenino terrenal, también en Mesoamérica *Huitzilopochtli*, vástago de Coatlicue, nace armado y apenas surge corta la cabeza de su hermana mayor, la Luna, *Coyolxauhqui*, destazándola sin piedad para imponer los valores del Sol, la guerra y la expansión del cosmos asociados también ideológicamente al poder político de la nueva casta sacerdotal azteca.

La *Coatlicue*, Diosa Madre, *faldellín de serpientes*, en contraste con la concepción iconográfica de las figuras psicopompas femeninas de Tlatilco, muestra ahora garras de bestia en lugar de manos y pies, con cráneos y corazones descarnados como atributos. De manera similar a las figuraciones tremendas de la

Kali hindú, ella es un insaciable «monstruo y portento».

[Imagen Coatlicue] lám. 24, antes p. 417 Madre terrible

La observamos con la cabeza tronchada y saliendo de su cuello dos serpientes ondulantes que chocan sus hocicos en el centro. Se dice que no era una sola pieza sino cuatro, como el cuatuplicado capitel de las columnas hatóricas en Egipto, y que juntas ornamentaban el gran *Teocalli* (templo de la hecatombe sangrienta) de los aztecas, en Tenochtitlan. Tres de ellas fueron destruidas y utilizadas como piedras de molino por los conquistadores españoles, salvándose únicamente la que conocemos. Pues, como en Europa, también aquí, el cristianismo impondría su elaborada imagen de la Santa Madre en contraste con la concepción indígena de la terrible *Tonantzin*.

A través de la traumática conversión de la *Tonantzin* en la virgen de Guadalupe, avatar de la virgen María, lo terreno-maternal indígena, tan chocante a la mentalidad occidental, queda subsumido por la contrapotencia celeste-masculina cristiana por mediación de la madre de Jesucristo; quien es asumido pero no anulado en la «contraesfera suprema» y celeste, que se impone asimismo sobre el antiguo culto pagano que hasta la fecha se sigue celebrando en algunas zonas indígenas de México, como fósil viviente en medio de la devastación de lo que fue la potencia *Deípara*, diría el poeta José Lezama Lima, o *Paridora de Dioses*, de la *Magna Diosa* arcaica de América.

En síntesis: el punto de partida de la presente investigación —aquí solo esquematizado— es, pues, tratar de dar cuenta, por un lado, de cómo el obsesivo culto a la Diosa en pleno auge de la sociedad guerrera y sacerdotal de los aztecas (alrededor de 1400 d.C.) fortalecía, paradójicamente, el patriarcado dominante de esa sociedad. Antes que asistir a una reconciliación o cópula de los aspectos sexual y simbólicos de la psique, de lo que diríamos en términos junguianos, del *animus* con el *anima*, lo que tenemos es un exacerbado culto a la feminidad expresado en la vasta proliferación de sus advocaciones, legitimando, sin embargo, la perspectiva patriarcal guerrera.

Por otro, pretendo mostrar en qué medida este proceso define, hasta nuestros días, los rasgos de un cierto déficit del desarrollo de la conciencia, que no se restringe únicamente a la tradición *nahua* o *mexica*. Los sacrificios rituales de los aztecas, de

hombres, mujeres y niños, especialmente consagrados a los poderes de la regeneración y la fertilidad cósmica, durante el Posclásico mesoamericano (900 o 1000 d.C.-1520 d.C.), pese a la violencia de sus modalidades diversas, que tanto escandalizaron a los conquistadores europeos, con todo, no logran enlazarse con el misterio de la *creación de la vida*, propio del arquetipo de la Diosa.

La conciencia de la Diosa en Mesoamérica, podemos afirmar en consecuencia, se detiene en una especie de estado psíquico *elemental* que la destacada investigación de Erich Neumann, caracteriza como *Madre Terrible* (Neumann, 1991), y que en términos de Gilbert Durand podríamos caracterizar como una sobre-determinación de la tendencia *esquizomorfa* que domina en la simbolización de los aztecas sobre la dirección sintética o copulativa; dominio diairético, que conlleva a su polarización con respecto a los aspectos negativos antifrásicos de un modo superlativo (Durand, 1982). Y, no obstante, los *mitos* y rituales consagrados a la Diosa en el área cultural mesoamericana persistirán, hasta la fecha, en el resguardo de su verdad entrañable. Es la morfología y el sentido de este conocimiento ancestral e iniciático de la feminidad el que nos hemos esforzamos en reconstruir.

1. Presentación sintética del libro *Madre terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo*, Barcelona, Anthropos Editorial / Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

2. *Mesoamérica*, literalmente América Media, corresponde a un territorio que abarca toda la parte meridional de México, hasta Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador, Nicaragua y el norte de Costa Rica. A partir del 1200 a. C. el florecimiento de altas civilizaciones, detrás de una amplia variedad de estilos, presentan rasgos comunes o un *núcleo duro* de caracteres civilizadores que hacen de éstos (nahua, maya, tarasco, mixteco, huxteco, totonaca, zapoteca, etcétera) una gran área cultural.

3. Véase López Austin (1994).

4. Véase Séjourné (1991: 360-361; fig. 15).

5. Cfr. E. Seler (1963: 82 y 88).

6. Véase Graulcih (1990).

LA MORADA Y LO FEMENINO EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Rossana Cassigoli

Todo árbol es pagano,
se aferra a lo espacial.¹

LEVINAS

Prosopografía del filósofo

Corpulento y de baja estatura, ancho de frente como Platón y de ojos bondadosos; así es como describe Félix Duque a Emmanuel Levinas Gurvic (Duque, 1993: 50). En su hermoso libro de homenaje a Levinas, escribió Derrida unas palabras que evocan un dramatismo de la rectitud: «al pronunciar esa palabra de adiós, esa palabra “a Dios” que, en cierto modo, me viene de él, esa palabra que él me habrá enseñado a pensar o a pronunciar de otra manera» (Derrida, 1998: 11). Judío-lituano-francés, nuestro filósofo detenta un rasgo inconfundible de la intelectualidad judía del siglo XX: los ideales hebraico y helénico. No obstante en ambas herencias se encuentra incómodo; ya que, como bien lo intuyó George Steiner, nunca es nítida la relación con la tradición como lo entregado y recibido y la forma de invocar esa herencia (Steiner, 2000: 105-132). No aspira Levinas a fundir armónicamente su ser griego y judío, sino, y esto es esencial, a restituir primeramente la fuerza dialéctica del pensar contra uno mismo. Tal rectitud anida en el corazón de la ética levinasiana. Para definir la rectitud, dice de la conciencia en el *Texto del tratado Schabat*, que es «la urgencia de una destinación que conduce al otro y no un eterno retorno sobre sí». Rectitud absoluta que es crítica absoluta de sí (Derrida, 1998: 12).

Nació Levinas el 12 de enero de 1906 en Lituania, cuna según él mismo del judaísmo espiritual europeo. Creció en una antigua

familia acomodada, instruida en el hebreo y el Talmud² y contagiada en la época del ardor de la emancipación judía centroeuropa. A raíz de la primera guerra la familia se trasladó a Ucrania y en 1923 a Estrasburgo, la ciudad francesa más cercana a Lituania. En Estrasburgo Levinas inició sus estudios de filosofía. Fue alumno de Maurice Halbwachs, quien moriría —y la acotación es importante—bajo el tormento nazi.³ Precursor de una teoría política de la memoria, Halbwachs fue discípulo a su vez de Bergson, cuya influencia resultó determinante en la dirección de su obra clásica: *Los marcos de la memoria*. Levinas eligió el rumbo de una filosofía de la rectitud que se guarda de ser edificante, reconversión hegeliana.

El camarada más próximo a Levinas fue Maurice Blanchot, «último de los grandes malditos ilustrados», a quien conoció en Estrasburgo en 1923. Entre ambos fructificó una amistad intelectual fascinante, «ejemplar amistad de pensamiento» escribió Derrida (1998: 18), una gracia. Ambos estaban envueltos en los temas de la otredad y la trascendencia, el tiempo y la muerte, el lenguaje y el ser. La huella, el silencio, la trasgresión. En los horizontes de la literatura y la filosofía, la decadencia de la metafísica y el ocaso interminable de la poesía, halló su sitio una experiencia de la escritura que desbordó los cauces por los que había discurrido el pensamiento moderno, de Hegel a Heidegger.

En el invierno de 1928-1929 Levinas asistió a los seminarios de Heidegger, a quien reconocerá como el más excepcional filósofo de la historia, a pesar de su probado colaboracionismo. Steiner nos aclara:

Para entonces (1978, año en que surge su *Introducción sobre Heidegger*) ya era perfectamente posible llegar a un cuadro general de la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo. La obra de Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, publicada en 1962, contenía los textos esenciales. Allí podemos encontrar las declaraciones públicas ultra nacionalistas y pronazis hechas por Heidegger durante su *Rektorat* en la Universidad de Friburgo de Brisgovia [Steiner, 2001: 26].

El apoyo de Heidegger al nazismo nunca fue para Levinas un episodio aislado y disculpable: «Puedo perdonar al pueblo alemán, pero no a Heidegger», manifestó (en Duque, 1993: 53). Felix Duque atribuye este hecho al carácter aristocrático del pensa-

miento: la razón de la filosofía ha de estar por encima de las pasiones de la masa (1993: 53). Durante la segunda guerra, en 1939, Levinas fue movilizadado como intérprete ruso y alemán, y posteriormente deportado a un campo de concentración. En 1931 se había nacionalizado francés, gracias a lo cual se salvó del trato que recibieron otros judíos en el campo de concentración en Hannover, en el que fue recluido desde 1940 hasta 1945. Su esposa Raisa y su hija se salvarán escondidas en un monasterio, mientras el resto de su familia que habitaba en Lituania no corrió la misma suerte y fue masacrada por los nazis.

El Ser y el pensar contra sí mismo

Concretamente, la relación de la identificación es la ocupación del yo por el sí mismo.

El tiempo y el otro

Tres fuentes determinantes, señala Duque, zanjaron la dirección del pensamiento levinasiano: la polémica con su preceptor y enemigo esencial Heidegger, a quien consideró —como he dicho— el más importante filósofo del siglo, tal vez del milenio, hecho que a la postre lo afligió enormemente. En segundo lugar, el existencialismo francés, con el que mantiene una proximidad intelectual y emocional que «tiñe su lenguaje de giros patéticos» (Duque, 1993: 36). Y en tercer lugar su conocimiento del Talmud, que le tributa un mesianismo taciturno de matices apocalípticos (Duque, 1993: 36). Resulta importante descifrar qué representa su filosofía, cuestión que motiva la introducción de Félix Duque al libro de setenta páginas *El tiempo y el otro*, y que atañe principalmente al *ser* como fundamento, a la *ipseidad*.

La dialéctica del ser levinasiano presenta también tres momentos diferenciados según la elucidación de Duque: *a)* la impersonalidad anónima del *Hay*, *b)* la denominación solitaria de la hipóstasis, del Sujeto y *c)* la apertura a la Amada y al Hijo, a través de la dura experiencia del sufrimiento y la muerte. *Iipseidad, identidad y alteridad*. El ser levinasiano es el sujeto que habla y ordena, fallo que abriga una crítica a la historia occidental, personificada primordialmente en la figura de Heidegger, como

narración de una larga inflexión que substancialmente es la entrega absoluta, la obsesión por *lo otro*.

A toda la obra de Levinas la anima una pregunta clave: «¿El hombre, como criatura y ser sexuado, no tiene otra relación con el ser sino la del poder sobre él o la esclavitud, la actividad o la pasividad?» (Duque, 1993: 107). Resuelve este dualismo por la vía de una *trascendencia*, en cuyo seno conviven dos pasividades; el *altruismo* y la *altruidad*. Más alta que la libertad, pensó Levinas, es la responsabilidad del hombre como rehén de otro-ahí, la que garantiza esta trascendencia; y la responsabilidad es hacerse cargo no de la existencia propia (contra Heidegger) sino de la penuria ajena. La ética antes que la ontología pensó, Levinas a diferencia de Heidegger (Derrida, 1998: 14). La ética es anterior a la comprensión ontológica del ser y «quien me ha asignado tal responsabilidad, inscrita en la Torá como un proverbio, es Dios» (Levinas, 1999: 147). Pero a diferencia de Heidegger, Levinas no toma a Dios por el ser. Dios es justo el otro que no es el ser. Concepción de una relación con Dios no «contaminada con el ser» (Levinas, 1999: 147).

Se trata entonces de una responsabilidad extensa, ilimitada, que precede y desborda la libertad del sí mismo. Se trata de un *sí incondicionado* «más antiguo que la espontaneidad ingenua», un *sí* que se aviene con la rectitud como «fidelidad original respecto de una alianza indisoluble», palabras tomadas de las *Cuatro lecturas talmúdicas* (Levinas, 1996: 86). Rectitud extrema del rostro del prójimo (Derrida, 1998: 13). Ser responsable quiere decir abrirse pasivamente, abnegadamente a la insondable muerte y sufrimiento del otro, considerando a éste no como espíritu sino como corporalidad y carne: como exterioridad. Echarse en cara el *hambre del otro ahí*, fenómeno al que dedica Levinas un espléndido artículo: *Sécularization et faim*.

Ha elegido Levinas un vocablo problemático: *visage*, traducido al castellano como *rostro*. Sin embargo en francés el término remite a *vista*. Lo que me interpela es la «vista» de otro. Duque sugiere que la voz *semblante* —que remite a «semejanza»—, sería más idónea (1993: 33). Frente a la mirada, rostro o semblante la reacción altruista consiste en abrirse al mandato de «no matarás», es decir, no harás de mi desnudez esquivo el objeto de una actividad intencional. O mejor, no tomarás al hombre como un medio sino como un fin en sí mismo» (Duque: 1993: 34). El

otro no se me muestra en categorías ontológicas, sino que me sale al encuentro y me interpela a la vez que soy interpelado por él. Aquello que me sale al encuentro es justamente la indigencia y la indefensión, tornadas, en virtud de la mirada del otro, en mandato absoluto. *Pre-originalidad, responsabilidad y desnudez*, pero no fingida como en el acto erótico.⁴ En *El tiempo y el otro* se encuentra una defensa el erotismo como anuncio de la trascendencia. El erotismo como *proximidad*, no en sentido espacial de estar cerca, sino en el sentido de una obsesión por el otro, *obsideo*: «situarse, estar en frente» (Duque, 1993: 34). Y por extensión estar *asediado, verse cercado desde afuera por la súplica del otro-ahí*.

Frente a la comunicación y el destino compartido se yergue la relación de alteridad. El misterio apasionante de la incomunicabilidad y la imposibilidad de comunión es el tema que explora Levinas en *El tiempo y el otro* y que se conecta recurrentemente con una búsqueda emprendida por la filosofía y la antropología humanista del siglo XX: el fenómeno de la oralidad. Dejar que en «lo dicho» aflore hacia la luz el decir del otro ante el cual «debo» responder. El valor emergente es la ley como rectitud: hablar de forma directa, dirigirse directamente al otro y, lo más importante, hablar *para* el otro antes de hablar *de él*. En su vibrante homenaje *Adiós a Emmanuel Levinas*, Derrida escribió: «La palabra rectitud, cuando me ha venido de Emmanuel Levinas, he empezado a entenderla de otra manera y a aprenderla. De todos los lugares en donde dice rectitud, pienso ante todo en una de sus *Cuatro lecturas talmúdicas*, porque, ahí, la rectitud nombra lo que es, nos dice, más fuerte que la muerte» (Derrida, 1998: 12). Levinas habla de la conciencia, como la «urgencia de una destinación que conduce al otro, y no a un eterno retorno sobre sí».⁵ Rectitud extrema del rostro del prójimo; absoluta crítica de sí (Derrida: 1998: 12).

La alteridad levinasiana no toma una forma lógica, como la dialéctica hegeliana entre lo mismo y lo otro, entre la identidad y la diferencia (Duque, 1993: 19). Inspirado en la noción hegeliana Levinas emprendió una experiencia distinta de lo radicalmente otro, donde no se trata de la experiencia del domesticado «otro de lo otro», sino de la *parte otra* inescrutable del sí mismo. De *lo otro* como una impronta, como una marca previa a la configuración del sí mismo. Pura existencia sin más. Es lo que Levinas

denomina *il y a*, «hay»; verbo indeterminado que no comunica mismidad ni alteridad, que está situado *mas acá* de cualquier distinción. Lo expresa como un descubrimiento sobrecogedor: puro ser sin ente, pura existencia sin existente. Pues *haber* no es intuir, no hay nada que intuir en el *Hay*. Sólo que *Hay* se experimenta demasiado tarde, como una insufrible e inevitable plenitud (Duque, 1993: 17).

El dilema metafísico se desarrolla entre la tiranía del *Hay* o el desapego del ser. Para Levinas hay dos estados antitéticos: el de la absoluta indistinción y tiranía del *Hay*, o el de la libertad y desprendimiento del sujeto respecto del ser (Duque, 1993: 17). El valor heurístico del pensamiento leviniano aquí y ahora, es la aplicación de su concepción del *Hay* al mundo del mito y la política. En el *Hay* presente no hay presente para el sujeto. La existencia pura no es un ser abstracto, sino una totalidad de *asignación irrevocable* (Duque, 1993: 19). El *Hay* es por lo tanto un destino, el *fatum* del universo mítico, que es pura irreversibilidad del tiempo y amarre forzoso en el pasado. Quiere decir que en el mito no hay sujetos y que más bien el hombre «está sujeto a la historia, la más fuerte restricción, la fundamental» (Levinas, 1991: 154). En el mito no hay tampoco tiempo, idea extraña del precursor y reñido libro *La mentalité primitive* de Lévy-Bruhl. En las sociedades antropológicas sin historia, aquellas que han rehusado al tiempo de la historia, no hay acontecimiento; el *fatum* no se acumula en una sucesión que permita pensar la cultura como tiempo. Como bien se han percatado las ciencias humanas, el tiempo y la historia van aparejados; la historia se compone justamente de sucesos acumulados o agrupados en una unidad de tiempo, la historia y sus periodizaciones con-mensuran el torrente ininterrumpido de los hechos.

La *hipótesis* de Levinas consiste en una mutación primigenia y crucial que ha sucedido para hacer posible el advenimiento del ser. Es precisamente el suceso en virtud del cual el existente se liga a su existir. Es la conversión de un verbo en sustantivo: de «ser» o *Hay* en existente.

Por otra parte la emergencia del *Moi*, el «ser para mí» (Duque, 1993: 22), destruye la idea de que la verdad libera; pone en evidencia la ruina del ideal occidental de que el pensamiento libera al garantizar la completa exterioridad del hombre respecto de sí mismo: «Occidente ha hecho en nuestro siglo la amarga

experiencia de la impotencia del pensar sobre la existencia, de la ineficiencia de la razón sobre el alma...» (Duque, 1993: 23). El individuo occidental o sujeto hipostático se afirma a sí mismo en el ideal de la auto-posesión. Y en medio de esta *egoidad* como forma absoluta de la experiencia, según la expresión de Derrida,⁶ paga «su soberbio desgarramiento de la existencia con la radical soledad: el es Uno. Y por ende está solo» (Duque, 1993: 23).

En la unidad indisoluble del existente y su acción de existir, allí donde el ser es ya ser del ente, el «yo soy» constituye el proto-fundamento intencional de «mi» mundo, pensamiento heredado de Husserl. He aquí lo que sucede: el sujeto levinasiano ha introyectado en sí la violencia de lo otro. El yo es un repliegue de lo otro que no lo deja existir. El porvenir no es más que el otro: la relación con el porvenir es la relación con la otredad.

Feminidad y misterio

La feminidad hace una aparición fortuita pero decisiva en los escritos de Levinas: como una diferencia que contrasta con todas las demás diferencias y no sólo como cualidad diferente. Es una diferencia que surge como la cualidad y misterio mismo de la diferencia. El varón es percibido como cierre-hacia-fuera, luz circular que hace horizonte, trascendencia espacial. La mujer como transición y mediación. Posee un papel que Levinas llama transitivo, que bien se podría traducir como *hereditario*,⁷ en cuanto función mediadora entre dos varones: es seno, es paso y es —noción relevante que amerita ser comprendida— sacrificio (Duque, 1993: 43). En tales palabras se pone a la vista el imaginario del que escribe, imágenes ungidas de anidamiento, de lo alimenticio y la lengua, como lenguaje y órgano, aunque Levinas no adopta en ningún caso un enfoque naturalista.

Más allá de su adhesión «teórica», ya que la teoría no es más que intuición impaciente, parafraseando a Steiner (2000), las oraciones que transcribo a continuación causan una emoción poética al unir la experiencia estética del lenguaje con el descubrimiento filosófico de la *nuda vida*.⁸ la mujer es retracción, cierre-hacia-dentro, punto de atracción o agujero negro que «rehuye a la luz.» Consiste en «escondarse». Sus atributos son el mis-

terio y la virginidad: una virginidad ontológica, intangible, «eternamente inviolada», en el sentido en que no es objeto de experiencia posible o de vivencia intencional y no puede ser tematizada. La mujer, escribe Levinas en otros párrafos, aparece a la luz sin desocultar su misterio; aparece siempre como ausencia. Toda ella es anuncio, premonición, en ella se celebra la epifanía del Indicio (Levinas, 1993: 265-376).

De manera que el varón es poder (*puissance*) y la mujer es pudor (*pudeur*). El pudor es aquello que anuncia la inviolabilidad de la mujer, aún en la profanación. Justamente la profanación en su frenesí muestra la imposibilidad de apoderarse de la mujer. La violencia del profanador crece con la inaccesibilidad del secreto. Descubrir significa aquí violar. El misterio permanece incólume en la profanación. En este sentido la mujer es la verdadera catástrofe. Levinas se refugia en la estricta observancia de la *Tora*, uno de cuyos textos extremistas (matiza Levinas) dice de la mujer que Satanás fue creado con ella (Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*: 56). Levinas experimenta horror ante la diseminación, ante la esterilidad en la que sólo el placer se consume. Por eso hay que buscar un amor sin *Eros*. Sólo en la responsabilidad por el otro-ahí, pronombre que no admite género, puede revelarse la *trace* del Dios oculto: en el semblante de la viuda, del huérfano, del extranjero. En el rostro de todos aquellos extirpados que echan de menos el arraigo. Muestra a flor de piel Levinas la herida del desarraigo.

Tal misterio de lo femenino, lo esencialmente otro, no remite en ningún modo al retrato impresionable de la mujer misteriosa. El misterio y el pudor femeninos no se inhabilitan. La defloración no supone una negación del misterio, sino una de las relaciones posibles con él (Levinas, 1993: 130). Lo que subraya Levinas en esta noción de feminidad no es sólo lo incognoscible, sino cierto modo de ser que consiste en hurtarse a la luz. Esta fuga ante la luz es el pudor (Levinas, 1993: 130). La diferencia sexual no es en este caso contradicción ni dualidad, ni una diferencia concreta entre otras, sino, ya lo dijimos, la cualidad misma de la diferencia. El otro en cuanto otro se retira a su misterio. La existencia de lo femenino radica en este misterio, ocultamiento, pudor. Su poder radica en su alteridad, «su misterio constituye su alteridad» (Levinas, 1993: 130).

La alteridad se realiza en lo femenino, mientras el existente

se plasma en lo subjetivo y en la conciencia. Trataré de explicar esto. No se suele considerar al otro como libertad, ya que no hay relación posible con una libertad que no sea de sometimiento o avasallamiento. Una de las dos libertades quedaría abolida. Al concebir la alteridad como misterio, no la interpreto como una libertad idéntica y en conflicto con la mía. Levinas escudriña esta alteridad en la relación única del Eros, relación imposible de traducir en términos de poder. La alteridad de lo femenino posee una jerarquía similar a la de la conciencia pero en sentido inverso. La trascendencia de lo femenino consiste en aislarse en otro lugar; retirarse, tendencia opuesta a la de la conciencia que no por ello es inconsciente, sino misterio: «Sólo cuando se pone en evidencia que el Eros difiere de la posesión y del poder podemos admitir una comunicación erótica» (Levinas, 1993: 133). Y he aquí su filosofía que apuesta a toda subjetividad: la relación con la alteridad, con el misterio, es relación con el porvenir.

El amor no aparece como posibilidad, sino como sin-razón que nos embiste y lacera y no obstante el yo perdura en él. Una fenomenología de la voluptuosidad nos pone sobre la pista de la caricia. La caricia como un modo de ser del sujeto en el que, en virtud de ese contacto, va más allá del mismo. En calidad de sensación el contacto pertenece a la naturaleza de la luz. Escribe: «pero lo acariciado no se toca. No es entonces la suavidad o el calor de la mano lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que ella no sabe lo que busca. Este “no saber”, este desorden fundamental, le es esencial. Es como un juego con algo que se escapa, un juego sin plan» (Levinas, 1993: 133). La intencionalidad de la voluptuosidad, única causalidad del porvenir, ha sido invariablemente excluida por el análisis filosófico. El propio Freud, acota Levinas, no investigó la significación del placer en la economía general del ser. La tesis levinasiana consiste en afirmar la voluptuosidad como el acontecimiento mismo, como el misterio del porvenir (Levinas, 1993: 133).

Señalábamos que la alteridad humana no se piensa aquí como alteridad meramente formal y lógica en virtud de la cual se diferencian los términos de toda complejidad: «La noción de alteridad trascendente, obra del tiempo, se investiga en principio a partir de una alteridad-contenido, a partir de la feminidad» (Levinas, 1993: 74). La feminidad, como cualidad misma de la dife-

rencia, concibe la idea de la pareja como algo muy diferente de toda dualidad numérica. Corresponde a una noción de socialidad entre dos, esencial en el erotismo, que concibe la alteridad como cualidad y no como mera distinción lógica. Se apoya en el «no matarás», «irradiación ética significativa del erotismo y la libido mediante los cuales la humanidad entra en la sociedad de dos y la sostiene» (Levinas, 1993: 74).

El objetivo de las conferencias contenidas en *El tiempo y el otro* apuntó a mostrar que el tiempo trata de la relación del sujeto con los demás. Esto conduce a profundizar la noción de la soledad y a analizar las opciones que ofrece el tiempo a la soledad. El razonamiento que se expone es más ontológico que antropológico, pues se funda en la creencia de estructuras ontológicas (Duque, 1993: 77). Nociones como *soledad* y *colectividad* aparecen como categorías del ser. Levinas se apronta a señalar la posición de la soledad en la economía general del ser. Rechaza la concepción de Heidegger que concibe la soledad en el seno de una relación precedente con otro. ¿Es la nada o la privación de los demás subrayada por la muerte lo que otorga a la soledad su carácter trágico? En esta ambigüedad se encuentra un reto para superar la definición de la soledad por la socialidad y a la inversa. Hay que decir cosas de la soledad que rebasen la desdicha que comporta y de su oposición a la colectividad.

¿En qué consiste el rigor de la soledad, pregunta Levinas? (1993: 80). La soledad emana del hecho de que hay *existentes*. Todas las relaciones son transitivas: soy en soledad (Levinas, 1993: 81). En tal contexto la soledad no emerge como incomunicación factual, robinsoniana, sino como «unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir». El existir rechaza toda relación, toda multiplicidad. «No se refiere a nadie más que al existente» (Levinas, 1993: 81). Los seres pueden intercambiarse todo, menos su existir. Ser es, de esta manera, aislarse mediante el existir. Soy mónada, en cuanto que soy. La soledad, entonces, procede del hecho mismo de que hay existentes. Soledad y materialidad son inseparables. La soledad es la compañera de la existencia cotidiana atormentada por la materia. La vida cotidiana es el lugar donde se inscribe una búsqueda de salvación (Levinas, 1993: 97). Promueve la noción del ser que no deja aberturas, que no permite escapar. La posibilidad de encontrar en el suicidio un sentido a la existencia es el hecho constante de la tragedia. El

grito de Julieta «aún conservo el poder de morir» es aún un triunfo sobre la fatalidad. La noción de ser irremediablemente y sin salida constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, porque carece de límites.

Morada, dulzura y goce

La trascendencia es una forma acabada de visión.

El tiempo y el otro

Las páginas que Levinas destina en *Totalidad e infinito* a la morada humana representan, no obstante su brevedad, una aportación de primer orden (Sucasas, 2004: 214-215). En el sentido de Levinas la casa no es sino la condición de posibilidad de nuestro mundo, un *trascendental concreto* (Sucasas, 2004: 214). Ella es lo que hace posible justamente el vínculo originario entre sujeto humano y mundo; inaugura la interioridad, representa su figura primitiva (Sucasas, 2004: 214). Se adscribe a la protohistoria de la conciencia, previa a toda representación y objetivación. Desde Heidegger, nos hemos habituado a considerar al mundo como un conjunto de útiles, advierte Levinas. Existir en el mundo es actuar y tal acción tiene por objeto nuestra propia existencia. Pero a diferencia de Heidegger, para Levinas el mundo, antes que un sistema de útiles, es un conjunto de alimentos. La vida del hombre en el mundo no va más allá de los objetos que lo llenan. La finalidad última del comer está contenida en el propio alimento y éste es lo que caracteriza nuestra vida en el mundo; la moral de los «manjares terrestres» es la primera moral, la primera abnegación. (No la última, pero es necesario pasar por ella) (Levinas, 1993: 102).

Se puede interpretar la habitación como uso de un «utensilio» porque pertenece en resumidas cuentas al instrumental de cosas necesarias para la vida humana. La casa serviría para la habitación y el resguardo; como construcción pertenece en efecto a un mundo de objetos. Esta pertenencia sin embargo no invalida el hecho de que toda consideración de objetos se produce a partir de una morada: concretamente la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa en rela-

ción con *mi* morada. El morar no tiene medida común con el saber. No es posible encerrar el conocimiento de morar (Levinas, 1995: 170).

El fenómeno primordial de la conciencia no es la representación sino el gozo. La relación con el objeto puede caracterizarse mediante el goce, inmediatez que hace del hedonismo una verdad antropológica fundamental (Sucasas, 2004: 216). El sujeto que se separa de sí mismo en virtud de la luz es la condición de tal posibilidad. Bachelard escribió milagrosas líneas: «Sólo por su luz la casa es humana». Y más adelante: «brilla como una luciérnaga entre la hierba» (Bachelard, 2002: 66). Todo goce es una manera de ser, pero también una sensación, es decir luz y conocimiento. Absorción del objeto pero también distancia con respecto a él; «al goce le pertenecen esencialmente un saber y una luminosidad» (Levinas: 1993: 103). Nuestra vida cotidiana representa ya una forma de rescatarnos de la materialidad inicial mediante la cual se realiza el sujeto. Constituye un saber merced al cual existe algo diferente de mí pero surgido de mí. Es distanciamiento. Contiene ya un olvido de sí. El goce es olvido de sí. El mundo le ofrece al sujeto la participación en el existir bajo la forma de goce, le permite en consecuencia existir a distancia de sí mismo.

El papel privilegiado de la casa es la de ser condición de la actividad humana y su comienzo; fundamento antropológico primordial: el recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile sólo como mundo, se realice como casa, como creación cultural. El hombre no adviene al mundo desde un «espacio intersideral», sino de una potestad íntima —o «en lo de sí»— a la que puede retornar volitivamente. Va hacia fuera desde la intimidad y esta intimidad se abre en una casa, situada en este fuera. He aquí la robusta explicación de Sucasas: «La naciente subjetividad humana ha de distanciarse de la naturaleza envolvente. Lo cual implica la determinación y apropiación de un espacio desde el que oponer la propia interioridad al elemento físico exterior. Es necesario que, trascendiendo la menesterosidad del sujeto carnal dependiente del elemento nutricio, se trace una frontera entre el yo y el no-yo» (Sucasas, 2004: 216-217).

El análisis del gozo ha mostrado que el ser no se reduce a acontecimientos empíricos. Mostrar la habitación como una toma

de conciencia de una cierta conjunción de cuerpos y edificaciones es olvidar el derrame de la conciencia en las cosas, que no consiste para la propia conciencia en una representación, sino en una intencionalidad de concretización (Levinas, 1995: 170). Lo anterior se puede formular así: la conciencia de un mundo es ya conciencia a través de este mundo. La civilización del trabajo y de la posesión íntegra surge como concretización del ser separado que efectúa su separación. La civilización remite a la encarnación de la conciencia *en* la habitación, a la existencia a partir de la intimidad de una casa, primera concreción.

La separación constituye el acontecimiento esencial, concretado y contenido en el cultivo de una casa; «la mera verticalidad de la casa expresa el acontecimiento decisivo de la hominización» (Sucasas, 2004: 218). Un comentario aparte nos permite recordar que la mayoría de los animales posee un sentido natural de la construcción. Al menos desde Darwin se advirtió que el castor levanta presas, el pájaro teje nidos y la araña telas en el primer ensayo. Las conchas de algunos moluscos por ejemplo, las casas logarítmicas de los amonitas o el diseño avanzado del panal superan a las construcciones más perfectas del hombre. Las termitas son diestras constructoras desde hace 300 millones de años. Los instintos se pierden en la domesticación. En el pasado remoto, amontonar piedras, apilar bloques de piedra no era arte ni oficio, sino consecuencia de un impulso irrefrenable, una fuerza emocional. Hasta los monos jóvenes lo hacen.

Si la separación constituye el acontecimiento esencial. Nos asiste una ontología de la separación refrendada también desde la antropología de Michel de Certeau, en cuya trama el ser humano ha sido alcanzado por ella mucho antes de saberlo. Experimentamos un duelo inaceptado, que se ha convertido en la enfermedad de estar separado. Por eso existe entre los seres humanos un deseo perenne de regresar al terreno. «Un faltante nos obliga a escribir», escribió de Certeau, no sabemos de qué se trata. «Lo que debería estar ahí no está: sin ruido, casi sin dolor, esta afirmación se encuentra en obra». La figura del deseo es la figura de lo imposible: «Se está enfermo de la ausencia porque se está enfermo de *lo único*» (Certeau, 1993: 11-12). Esta teología del fantasma capaz de analizar cómo reaparece en otra escena distinta de aquella de la que desapareció pone una representación en lugar de una separación (Certeau, 1993: 12).

He aquí la interioridad de la casa humana, hecha de la extraterritorialidad en el seno de los elementos del gozo del cual se nutre la vida (Levinas, 1995: 168). Esta extraterritorialidad se produce en la dulzura y el calor de la intimidad. No se trata de un estado subjetivo del alma, sino de un «acontecimiento en la ecumenicidad del ser»; un delicioso «desfallecimiento» en el orden ontológico (Levinas, 1995: 169). La dulzura posee una estructura intencional, de allí que le venga al ser a partir de otro. Este otro se revela como alteridad, pero no en una confrontación que niega al yo, sino como «el fenómeno original de la dulzura». El conjunto de la obra *Totalidad e infinito* explicó su autor, aspiró a enseñar una relación con el Otro, en la que el Mismo participa dialécticamente y se concilia con él en una unidad sistemática (Levinas, 1995: 169).

El recogimiento y la representación se producen concretamente como habitación en una morada. El momento del habitar y la morada constituyen un momento nuclear de la subjetivación. En «Fenomenología de la casa a partir de Emmanuel Levinas», lúcido ensayo, Alberto Sucasas cifró: «No hay fenomenología de la casa que no pase por su voluntad de independencia del lugar natural. La propia solidez de la construcción, expresión de la voluntad de duración de la casa, opone un *mentis* a la implacable ley de la mortalidad dominante de la naturaleza. Se diría que la erección de la morada permite el tránsito de una ontología del devenir (flujo del acontecer cósmico), a otra de la sustancia» (Sucasas, 2004: 214).

Sin embargo, el aislamiento de la casa no suscita mágicamente, no provoca «químicamente» el recogimiento, la subjetividad humana. El recogimiento, obra de la separación, se concreta como existencia en una morada y como existencia económica. El yo existe justamente reconociéndose, el nacimiento potencial del mundo se produce a partir de la morada. Y la edificación toma la significación de morada a partir de un recogimiento. La familiaridad y la intimidad del mundo se producen como una dulzura que se expande sobre la faz de las cosas; una dulzura proveniente de una amistad con el yo (Levinas, 1995: 172). La intimidad, que ya supone la familiaridad, es una intimidad con alguien. Poco a poco la vida común se convierte en la ebullición de una inquietante familiaridad, una frecuentación del otro. El recogimiento se refiere a un recibimiento.

Para que la intimidad del recogimiento pueda producirse en la «ecumenicidad del ser» (Levinas, 1995: 172) es necesario que la presencia del otro no se revele solamente como rostro, sino que se descubra simultáneamente en su retirada y su ausencia. Esta concomitancia constituye lo propio de la discreción. Y el otro, cuya presencia es veladamente una retirada y a partir de la cual se cumple el recibimiento hospitalario, que detalla el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer encarna, en el vislumbre de Levinas, la condición del recogimiento, de la interioridad de la casa y la habitación (Levinas, 1995: 173). He aquí una eventualidad nueva e insumisa, una languidez placentera en el ser y el germen de la ternura. Al fundar la intimidad de la casa, la idea de lo infinito provoca la separación por obra de la gracia femenina, «por su irradiación» (Levinas, 1995: 169). El recibimiento del rostro se produce originalmente en la dulzura del semblante femenino; dulzura en cuyo derrame el «ser separado» se recoge y habita como en una tierra de asilo. La familiaridad funda en la casa una *realización* facilitada por una *en-ergía* de la separación. Existir significa, a partir de aquí, morar.

La función original de la casa levinasiana, entonces, no radica en guiar al ser hacia la aventura de la edificación, sino en «abrir en él la utopía» en la que el yo se recoge al habitar en «lo de sí». La separación hace posible el trabajo y la propiedad: el trabajo encarna la energía misma de la adquisición y no sería viable en un ser sin morada. La casa se sitúa de frente a un mundo para poseer, alcanzar e interiorizar. La casa que funda la posesión que no es posesión en el mismo sentido que las cosas muebles. En verdad es poseída, porque desde un comienzo, es hospitalaria para su propietario. Tal dilucidación nos emplaza hacia su interioridad esencial y hacia el morador que la habita antes que todo inquilino, aquel que acoge por excelencia, al «recibir» en sí: el ser femenino. Lo femenino ha sido reconquistado en este examen como lugar crucial de la perspectiva en que se ubica la vida interior. Resulta clave aclarar que la ausencia empírica del ser humano de «sexo femenino» en una morada no anula en nada la dimensión de feminidad que se abre aquí con el propio recibimiento (Levinas, 1995: 175). Para finalizar estas palabras: No hay refugio ni hogar en la filosofía desarraigada y errante de Levinas. La «patria» levinasiana está en otro lugar, un lugar nunca presente.

1. «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence».
2. Compendio de profetas siempre supeditado a la autoridad de la Torá.
3. En *La escritura o la vida* Jorge Semprún relata sus escapadas a la barraca 56 del campo alemán de Buchenwald, donde su antiguo profesor yacía moribundo, junto a Maspero, hasta que expiró en sus brazos mientras él le recitaba a modo de plegaria el verso de Baudelaire «O mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre...» (Mate, 2005).
4. La relación erótica hace surgir al cuerpo del otro como lugar de *mi* placer. Tal repudio al erotismo como «simulacro» corresponde al último Levinas (Duque, 1993: 34).
5. La cita del texto derridiano conduce a la «Segunda lección» de las *Cuatro lecturas talmúdicas* (Levinas, 1996: 85).
6. Si la *egoidad* es la forma absoluta de la experiencia, entonces el presente es siempre violencia. La presencia como violencia es el sentido de la finitud, el sentido del sentido como historia. Véase Derrida (1967: 195).
7. La herencia como un traspaso genético-cultural en el cuerpo y en la lengua oral como parte de éste.
8. Vida como nacimiento, separada de una forma-de-vida. Véase Agamben (2001: 13).

NOTAS PARA SER HABLADAS: ACERCA DE LA FEMINIDAD EN EL PENSAMIENTO FREUDIANO

Jessica Bekerman

Introducción

Frente a la presencia muda de una alteridad esencial, Freud anhela la llave que permita penetrar fácilmente en los corazones femeninos. Llave que el arte entrega a los artistas, «mientras que nosotros —investigadores hundidos en los detalles de una investigación científica— permanecemos turbados en esta cerradura y nos vemos obligados a torturarnos el alma para descubrir cuál es la llave que resulta conveniente». Estas palabras, citadas en un trabajo de Paul Laurent Assoun (1994: 134), corresponden a la pluma de Freud y datan de 1894, cuando aún el psicoanálisis no había sido alumbrado.

Treinta años después, Freud le confiesa a Marie Bonaparte: «La gran pregunta que nunca ha obtenido respuesta y que hasta ahora no he sido capaz de contestar, a pesar de mis treinta años de investigación del alma femenina, es ésta: Was hill das weib? (¿Qué es lo que quiere una mujer?)» (Jones, 2003: 487).

A través de variantes volvemos a encontrar, una y otra vez, esta turbación de Freud frente al umbral de lo femenino. En la 33ª Conferencia, que se titula «La feminidad», afirma: «El enigma de la feminidad ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos» (Freud, 1989: 105).¹ Convoca, a continuación, unos versos de Heine para figurar esta cavilación turbadora:

Cabezas con gorros jeroglíficos,
cabezas de turbante, otras de negra birreta,
cabezas con peluca, y millares

de pobres, traspiradas cabezas humanas.
[En Freud, 1989: 105.]

E inmediatamente agrega: «Tampoco ustedes, si son varones, estarán a salvo de tales quebraderos de cabeza; de las mujeres presentes, no se espera que sean tal enigma para sí mismas» (Freud, 1989: 105). Es decir, quien se pregunta por la mujer es el hombre; la mujer siendo ella el enigma, calla.

Cuenta la leyenda que el célebre adivino Tiresias, siendo joven, paseaba un día por el monte Cileno donde vio dos serpientes en cópula y —aquí divergen los autores— ora separó a los animales, ora los mato, ora mató a la hembra. Sea lo que fuere, como resultado de su acción Tiresias quedó convertido en mujer. Pasaron siete años y un día, paseando por el mismo lugar, volvió a ver dos serpientes copulando. Tras intervenir del mismo modo recupera su sexo masculino.

Su desdichada aventura lo había hecho famoso. Así, un día en que Hera y Zeus disputaban para saber quién, si el hombre o la mujer, experimentaba mayor placer en el amor, se les ocurrió la idea de consultar a Tiresias, pues era el único que había efectuado la doble experiencia.

Sin vacilar, Tiresias afirmó que si el goce del amor (el goce sexual) se componía de diez partes, la mujer se quedaba con nueve y, el hombre, con una sola. Hera, que de este modo vio revelado el gran secreto de su sexo, se encolerizó y privó a Tiresias de la vista. Zeus, en compensación, le otorgó el don de la profecía y el privilegio de una larga vida (siete generaciones humanas, según se dice) (Grimal, 1991: 518).

¿Qué callado y custodiado secreto veía Hera revelarse a través de las habladurías de Zeus?

¿Qué es y en qué consiste este secreto, este enigma de su sexo, el sexo femenino?

Este interrogante con el que Freud se encuentra a partir de que hubo iniciado un diálogo con las histéricas, marca el principio del psicoanálisis como práctica y signa un recorrido en el que este interrogante es delimitando, cada vez más, por la feminidad.

En efecto, quien (como Hera) guardaba un secreto era la histerica. Pero si este secreto estaba en el origen de sus síntomas se debía a que la histerica —quien estaba inmersa en una relación

de desconocimiento— desconocía el secreto que guardaba.

A lo largo de la obra de Freud la cuestión del secreto en relación con la feminidad va sufriendo una serie de avatares y oscilaciones que imponen una ambigüedad en relación al estatuto de este secreto.

Por un lado, este secreto ligado a lo femenino designa un cifrado que puede ser abordado desde el exterior de un saber; puede ser des-cifrado; por otro lado, el secreto remite a un «agujero en la palabra» que altera profundamente el discurso y la relación con el saber; al delimitar un fuera de texto, al circunscribir algo que no puede ser transpuesto al saber.

Si bien el trayecto del pensamiento freudiano autoriza sendas lecturas, la primera posibilidad (un secreto que pueda ser descifrado) va recubriendo la segunda (aunque, de hecho, esta segunda posibilidad nunca desaparece del todo).

En esta oportunidad me propongo situar esta ambigüedad de lo femenino en el pensamiento freudiano a partir de tres grandes momentos, y para ello recapitularé el trayecto recorrido por otros analistas —me refiero a dos trabajos clásicos sobre el tema: los brillantes estudios de Serge André (2002) y Paul Laurent Assoun (1994).

El primer momento nos conducirá a los orígenes del psicoanálisis —especialmente a la correspondencia con Fliess— para localizar allí un marco que nos permita situarnos en el contexto del encuentro de Freud con la mujer histérica.

El segundo momento nos conducirá a la *Interpretación de los sueños* y a algunos textos más tardíos² donde lo femenino conduce invariablemente a un silencio fundamental, a un innombrable, a un agujero en la palabra, a algo que no es pasible de traducción psíquica.

Por último, el tercer momento —que para efectos didácticos podemos situar en 1923, pero cuyos antecedentes vamos a rastrear en textos muy anteriores— nos llevará al punto en el que Freud hace de este silencio fundamental un enigma por descifrar; un anhelo de reducir el silencio a una teoría, de develar el secreto, de encontrar una *solución* que dé nombre a lo innombrable.

El encuentro de Freud con la mujer histérica

En primer lugar haré un breve recorrido histórico del encuentro de Freud con las histéricas con el fin de que el lector pueda situarse en la escena del contacto de Freud con la feminidad.

Freud, antes de postular los principios del psicoanálisis, era neurólogo. Estudió medicina en la Universidad de Viena y muy pronto se dio cuenta de que no lo entusiasmaba la práctica médica. Esto lo llevó, durante los primeros años de su carrera profesional, a dedicarse a la actividad teórica en anatomía y fisiología del sistema nervioso, así como a la investigación en el laboratorio, donde hace algunos descubrimientos notables. Sin embargo, diversas circunstancias —entre ellas su condición de judío— se conjugaban para que el Laboratorio de la Universidad de Viena no asegurara al joven médico que era Freud los medios económicos para su subsistencia. La situación económica de Freud era muy precaria y finalmente abandonó definitivamente la actividad teórica para dedicarse a la práctica médica y especializarse en las enfermedades del sistema nervioso, a las cuales se les dedicaba poca atención en la Viena de la época. En París destellaba el nombre del gran neurólogo Charcot, que por ese entonces consagra su interés a las histéricas. Freud consigue una beca para hacer un viaje de estudios. Asiste a las célebres lecciones del maestro en La Salpêtrière, en 1885.

Como escribe Freud en su homenaje a Charcot: «ésta, la más enigmática de las enfermedades nerviosas, para cuya apreciación los médicos no habían hallado todavía el punto de vista adecuado, había caído por aquella época en un total descrédito, que se extendía tanto a las enfermas como a los médicos que se ocupaban de esa neurosis» (Freud, 1981: 20).

Charcot, en cambio, le devolvía la dignidad a la histeria: establece una semiología del padecimiento y, de este modo, lo incluye en el campo de la neuropatología: «proporcionó una definición minuciosa y completa de sus fenómenos (tipos), demostró en estos fenómenos una ley y una regla y enseñó a reconocer los síntomas que permitían el diagnóstico» (Freud, 1981: 20).

Al no encontrar una lesión orgánica como causa de los síntomas de la histeria, Charcot establece el concepto de *lesión funcional*, y para demostrar que los síntomas histéricos obedecen a ciertas leyes asociadas con esta lesión se sirve de la hipnosis, influenciado por un discípulo suyo llamado Richet. Charcot des-

cubre que puede reproducir (provocar) síntomas histéricos (parálisis, anestias, amnesias, etcétera) mediante la hipnosis y la sugestión.

Esto, que tanto impresionó al joven Freud, abría un campo impresionante, porque quedaba establecida una relación de causalidad entre los síntomas histéricos y la acción de ciertas representaciones o ideas, las cuales estaban no sólo más allá de la anatomía cerebral, sino fundamentalmente «separadas de la conciencia». Es decir, al asistir a las lecciones de Charcot, Freud constata el efecto somático de una idea, representación o pensamiento, sin que el yo tenga conocimientos de ello o pueda intervenir para impedirlo.

Tres años antes de este encuentro con Charcot, Breuer ya había participado a Freud de un caso de histeria (el celebre caso de Anna O), el cual había tratado con éxito utilizando la hipnosis para obtener efectos catárticos. Freud, a quien sus colegas mayores empiezan a derivar pacientes —en su mayoría histéricas—, adopta el método catártico de Breuer y lo utiliza con sus propias pacientes, obteniendo al principio resultados análogos.

De esta manera, se imponía un descubrimiento de importantes consecuencias: el síntoma histérico era el resto (el precipitado), a modo de reminiscencia o de recuerdo, de un suceso cargado de afecto³ que, por alguna razón,⁴ no pudo ser descargado de forma adecuada y que, por lo tanto, era patológicamente activo, como un cuerpo extraño dentro del psiquismo.⁵ Este suceso recibió el nombre de trauma psíquico y el síntoma era la reminiscencia, lo que quedaba de esta causa que se ocultaba tras él. El método catártico consistía en sumir al enfermo en una profunda hipnosis, pues se creía que solo en este estado hipnótico, que implicaba un estado de conciencia separada o un desdoblamiento de la conciencia, el enfermo podía llegar al conocimiento de los sucesos relacionados con los síntomas —es decir, de los traumas psíquicos—, conocimiento que se le escapaba en estado normal.⁶ Si estos recuerdos —junto al afecto concomitante— se exteriorizaban a través de un acto o de una palabra, entonces la descarga (o abreacción) tenía lugar y el síntoma desaparecía. Es decir, mediante la catarsis se buscaba «un acceso al saber de esta relación del síntoma con su causa» (Assoun, 1994: 84).

Así se va conformando una hipótesis fuerte: la idea de la exis-

tencia de una disociación fundamental (*spaltung*), una división en el funcionamiento del psiquismo, una escisión entre dos estados: el estado consciente integrado por un grupo de representaciones que integran el Yo y un estado separado integrado por otro grupo de representaciones inaccesible para el primer grupo (inaccesibles para el Yo); dice Freud:

Que el complejo sintomático de la histeria... justifica el supuesto de una escisión de conciencia con la formación de grupos psíquicos separados, es cosa que debería ser universalmente aceptada tras los brillantes trabajos de P. Janet, J. Breuer y otros [1984: 47-48].

Pero Freud se había alejado rápidamente de la mirada médica que intentaba diferentes explicaciones para dar cuenta del origen de esta división de la conciencia. ¿Por qué una representación debe ser excluida? ¿En qué consiste ese suceso hiperintenso asociado al trauma psíquico?

En su diálogo con las histéricas, Freud encuentra que este grupo de representaciones inconciliables que producen la *spaltung*, la escisión del yo (la cual se encuentra en la base de la histeria) está referido en todos los casos a la sexualidad.

Muy pronto, Freud arriba al supuesto de que este núcleo patógeno, inconsciente, que está en el origen de los síntomas histéricos, correspondía a una experiencia sexual traumática que había que remitir a los primeros años de vida de un sujeto, al tiempo remoto de la temprana infancia. Freud escucha de la boca de sus pacientes que este trauma sexual infantil consistía en una escena de seducción sexual cometida por una persona adulta (el padre o el tío). Dada la precocidad de la vivencia, lo que tornaba imposible su comprensión en el momento de ocurrir, el niño debía de haberla padecido *pasivamente*. De esta experiencia se retenía el recuerdo (la huella psíquica), sin comprender su procedencia. Es decir, se retenía un recuerdo que parecía flotar en hueco —como un agujero, un blanco o una laguna en la trama de las representaciones— cuyo efecto para el sujeto era mortificante. Tras el despertar sexual de la pubertad, cuando un segundo acontecimiento despertaba la huella psíquica, inconsciente, del trauma sexual infantil, se desencadenaba el efecto traumático. Es decir, el suceso es traumático en la medida en que, de esta

experiencia primaria de pasividad sexual, no queda sino una laguna (André, 2002: 47-64).

Este descubrimiento produce un punto de inflexión decisivo en la teoría porque implica, por un lado, el hallazgo de un factor etiológico específico para la histeria —el trauma psíquico— y, por otro, la postulación del mecanismo propio de las neurosis, a saber, la represión, «piedra angular —dirá Freud mucho más tarde— del edificio del psicoanálisis» (1981: 1900). A partir de ahora, la histeria se entenderá como la presencia de los efectos póstumos de un trauma sexual infantil cuyo contenido es una vivencia pasiva primaria. La represión de una vivencia sexual penosa —la cual se produce en años más maduros— sólo será posible en personas que puedan reactivar la huella mnémica del trauma infantil (Freud, 1981: 167). Cuando así sucede, todo el complejo será reprimido.

Freud pensaba que mediante el método catártico se podía alcanzar este núcleo patógeno que el síntoma enmascara, restableciendo así la relación causal entre ellos, con la consecuente desaparición de los síntomas y el restablecimiento de la salud de la enferma.

Sin embargo, Freud tropieza. Tropieza con el hecho de que este núcleo patógeno se resiste a ser verbalizado. Y tropieza con el hecho de que los síntomas no desaparecían por completo aún cuando se verbalizara. Cuando la catarsis lograba liberar una representación traumática, aparecían inmediatamente otros dos núcleos traumáticos y así sucesivamente. Más que una liquidación del síntoma, Freud constata un desplazamiento infinito y documenta los casos en los *Estudios sobre la histeria* (Freud, 1981: 45-194).

Hasta que, en una carta fechada el 21 de septiembre de 1897, Freud le confía a su amigo Fliess su gran secreto: «Ya no creo más en mi neurótica» (1991: 301).⁷

La teoría de la abreacción y la catarsis comienzan a desvanecerse y se marca así el comienzo del fin de la teoría del trauma como vivencia real. Entre los varios motivos que consigna para explicar su descreimiento, subrayamos los siguientes:

Las continuas desilusiones en los intentos de llevar mi análisis a su consumación efectiva, la deserción de la gente que durante un tiempo parecía mejor pillada, la demora del éxito pleno con

que yo había contado... Después, la sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculcado como perverso, sin excluir a mi propio padre, la intelección de la inesperada frecuencia de la histeria, en todos cuyos casos debiera observarse idéntica condición, cuando es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta ese punto... [Freud, 1991: 301].

Freud también alude a «la intelección cierta de que en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida con afecto». Y, entre paréntesis, agrega: «Según esto, quedaría una solución: la fantasía sexual se adueña casi siempre del tema de los padres» (Freud, 1991: 301); esta idea lo conduce a la evidencia del complejo de Edipo, formulada el 15 de Octubre de 1997 en la *Carta 142*:

Un único pensamiento de valor universal me ha sido dado. También en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana... la saga griega apresa una obligación que cada quien reconoce porque ha registrado en su interior la existencia de ella. Cada uno de los oyentes fue una vez en germen y en la fantasía un Edipo así, y ante el cumplimiento del sueño traído aquí a la realidad retrocede espantado con todo el monto de la represión que separa su estado infantil de su estado actual [Freud, 1991: 293]

La idea de que un trauma real era la base etiológica de la histeria empezaba a ceder en pos de dos ideas que, en adelante, se impondrán cada vez más: primero, las fantasías pueden obrar con toda la fuerza y la eficacia de las vivencias reales; segundo, la idea, indisociable de su auto-análisis, a la que Freud se ve conducido por la escucha de sus pacientes, de que las histéricas no están en una relación de pura pasividad respecto del padre; antes bien, Freud encuentra que ellas participan activamente en la edificación de una relación de complicidad con el padre que regularmente se traduce en amor. Cuestión que signa la elaboración freudiana respecto del padre: éste dejará de ser un seductor para encarnar una función nuclear en la constitución del sujeto; y la histeria dejará de ser un conjunto de síntomas relacionados con múltiples traumas, para transformarse en una estructura que

organiza la transferencia (André, 2002: 72).

Entonces, ahora lo traumático corresponde a una fantasía, cuyo guión es dictado por el Edipo. Freud circunscribe ese suceso que deja un blanco, la laguna que el encontraba en la clínica de la histeria, en una trama, en un libreto edípico.

A lo largo de los años, podríamos decir que Freud va perfeccionando este guión. De modo que, con el correr del tiempo, va construyendo una trama simbólica cada vez más apretada y sofisticada, que deja poco lugar para el hueco y la laguna que, en el origen de su encuentro con las histéricas, había causado todo la construcción de su edificio teórico.

De todos modos, esta exclusión retorna y será tanto la causa de nuevos descubrimientos, como la causa de muchos de los fracasos de Freud, especialmente en la clínica con las histéricas.

¿Por qué un fracaso? Porque en ese fructífero encuentro que se produce entre Freud y las histéricas, ellas —cada una— opone una alteridad irreductible, opone su laguna al saber, ahora edípico, con que Freud intenta descifrar el secreto de su deseo.

Ahora bien, y antes de pasar al segundo momento, quiero enfatizar que desde el punto de arranque de la elaboración freudiana, más allá de esta trama edípica aún incipiente, la feminidad se asocia con esta vivencia primaria de naturaleza pasiva, no pasible de traducción psíquica, «laguna dentro de lo psíquico», agujero en lo simbólico.

Para ilustrar esto voy a referir algunos pasajes de la correspondencia entre Freud y Fliess y algunos textos contemporáneos a este intercambio epistolar:

En el *Manuscrito K*,⁸ anexo a la carta 85 del 1 de enero de 1896, leemos:

La histeria presupone necesariamente una vivencia displacentera, vale decir, de naturaleza pasiva. La pasividad sexual natural de la mujer explica su predilección por la histeria [Freud, 1991: 268].

En un artículo publicado el mismo año de 1896, «La herencia y la etiología de la neurosis», encontramos una idea análoga:

La importancia del elemento... de la pasividad sexual para la patogenia de la histeria, parece incluso revelar la razón del nexo

más íntimo de la histeria con el sexo femenino [Freud, 1981: 155, 164].

Esta asociación entre feminidad y pasividad, que originó una importante controversia dentro del incipiente movimiento psicoanalítico, reaparece en muchísimos artículos del creador del psicoanálisis. En rigor, Freud nunca abandona la idea que asocia la feminidad con la pasividad, hasta hacer de la pasividad un significante que representa lo femenino. Pero, más allá de los prejuicios que pudieran estar en la base de esta idea, que parte de «la pasividad sexual natural de la mujer», Freud intentaba responder a un problema que de entrada se impone a su pensamiento, a saber, el problema de cómo definir la feminidad en un nivel psicológico. Es decir, Freud advierte que no resulta sencillo, en el nivel del psiquismo, establecer la diferencia entre hombre y mujer, entre femenino y masculino (volveré sobre esto en la tercera parte del presente trabajo).

En este mismo manuscrito encontramos la conjetura de que en la histeria «se trata ante todo de una laguna dentro de lo psíquico» (Freud, 1991: 269). Como consecuencia de la vivencia de pasividad primaria, el síntoma primario de la histeria es la exteriorización de espanto con lagunas psíquicas. El recuerdo traumático sucumbe a la represión, pero a una represión paradójica dado que lo que se reprime —dice Freud—no es una representación, sino «representaciones frontera» que se coligan por simultaneidad con la laguna dentro del psiquismo que resta de la vivencia de pasividad primaria (Freud, 1991: 268-269).

En el *Manuscrito M*, anexo a la carta 128 del 25 de mayo de 1897, Freud anota: «Se llega a la conjetura [de] que el elemento genuinamente reprimido es siempre el femenino» (Freud, 1991: 292).

Así, para concluir este primer momento podemos escribir la siguiente serie de equivalencias: vivencia displacentera primaria - pasividad - trauma - laguna psíquica - feminidad.

La figura de la mujer, entre el mutismo y la muerte

Freud va a reencontrar este núcleo traumático, no traducible, laguna psíquica que está en el centro de los síntomas histéri-

cos, en el centro de los sueños. El ombligo del sueño será uno de los destinos de esta laguna en el psiquismo.

La noción de «ombligo del sueño» aparece por primera vez en el capítulo segundo de la *Interpretación de los sueños* (Freud, 1981: 415), a propósito del que fuera el sueño inaugural, fundador del descubrimiento freudiano: el sueño de la inyección de Irma.

Irma —que en realidad se llamaba Emma Eckstein— era una joven, amiga de la familia Freud, que el creador del psicoanálisis había sometido a tratamiento en la primavera de 1895. La cura de esta paciente le acarrea serios obstáculos y se interrumpe con una «solución» (*Lösung*) que a Irma le pareció inaceptable (Freud, 1981: 412).

Por entonces, Freud pensaba que la labor terapéutica quedaba terminada con la revelación al enfermo del sentido oculto, inconsciente, de sus síntomas; que el enfermo aceptara o no esta «solución», ya no era su responsabilidad (Freud, 1981: 413). En el caso de Irma, la angustia histérica había desaparecido, pero persistían todos los síntomas somáticos, especialmente el asco y una tendencia al vómito.

Hay un episodio adicional del que tenemos conocimiento gracias a la revelación realizada por Max Schur,⁹ a partir de la correspondencia entonces inédita entre Freud y Fliess.

Ante las grandes dificultades del caso, amor de transferencia mediante, Freud requiere la ayuda de Fliess,¹⁰ quien vive en Berlín. Viaja a Viena y tras examinar a la paciente recomienda una operación de los senos paranasales que, a instancias de Freud, él mismo realiza. Pero, tras la operación, la situación empeora. No sólo persisten las quejas y los síntomas, sino que Irma comienza a padecer constantes dolores y hemorragias nasales. Al principio Freud cree que se trata de una maniobra histérica, pero ante la persistencia de los síntomas decide realizar una consulta con otro otorrinolaringólogo vienes, que vuelve a intervenirla. Durante la operación descubre y extrae una banda de gasa yodada de 50 cm que Fliess había dejado olvidada en la nariz de Irma. De modo que Fliess, el emblema del saber, se había equivocado; la histérica (Irma), encarnación de la mentira, decía la verdad.

No voy a extenderme sobre este episodio, fundamental en la historia del descubrimiento freudiano y que ha hecho correr mucha tinta. Como dice Paul Laurent Assoun (1994: 92), este

episodio revela de una manera brutal la separación entre el saber magistral del médico que se supone puede explicar el sufrimiento de un cuerpo y la verdad que el síntoma histérico opone a ese mismo saber; saber que, allí donde debiera curar, infecta el cuerpo de la histérica. Asimismo, este episodio pone a Freud contra la espada y la pared: el «dilema, en efecto, resulta temible: tenía que elegir entre el Ideal del Yo y el discurso del Maestro por un lado, y la palabra de la histérica por el otro. ¡Ella decía la verdad, y quien se equivocaba era el saber!» (Assoun, 1994: 93).

Apenas interrumpido el tratamiento, Freud es visitado por un médico amigo llamado Otto, quien había tenido ocasión de ver a Irma. Otto le comenta que Irma «está mejor, pero no del todo», y en estas palabras de Otto Freud advierte un tono de desaprobación y de reproche que lo incomodan. Aquella misma tarde, Freud redacta por escrito el historial clínico de Irma con el propósito «de justificarse» ante el Dr. M. Esa noche (la del 24 al 25 de julio de 1985) se produce el célebre sueño de la inyección (*Lösung*) de Irma, en el que «la mujer le habla a Freud en sueños y le dice su verdad» (Assoun, 1994: 95).

El sueño presenta un amplio recibidor donde hay muchos invitados. Entre ellos está Irma enferma, a quien Freud se acerca y le reprocha no haber aceptado aún la solución. Le dice: «si todavía tienes dolores es exclusivamente por tu culpa». Pero Irma le responde: «¡Si supieras qué dolores siento ahora en la garganta, el vientre y el estómago...! ¡Siento una opresión!». Asustado, Freud la contempla, advierte que está pálida, abotagada y piensa que quizás no hubiese advertido un síntoma orgánico. La conduce hacia una ventana para examinar su garganta. Irma, al principio se resiste un poco «como acostumbran a hacerlo en estos casos las mujeres que llevan dentadura postiza». Al fin abre la boca y es entonces que Freud percibe el horroroso espectáculo de una gran mancha blanca hacia la derecha y singulares escaras blancas grisáceas que se extienden en otras partes de la garganta, cuya forma le recuerda los cornetes de la nariz.

Apresuradamente convoca a tres personajes que se van a suceder en el reconocimiento de la enfermedad de Irma. El soñador se desvanece para dar lugar, entre él y la histérica, al consorcio de los que saben: el Dr. M., el mismo Otto y Leopoldo (Fliess), quien percute a Irma por encima de la blusa y reconoce una zona de macidez y una parte de la piel infiltrada en el hombro

izquierdo. El Dr. M. concluye su reconocimiento diciendo: «No cabe duda, es una infección. Pero no hay cuidado; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno». Inmediatamente sabemos, dice Freud, de qué procede la infección: «Otto ha puesto recientemente a Irma... una inyección (*Lösung*) con un preparado a base de propil, propilena... ácido propiónico...». Y ahí, «más allá del estrépito verbal»,¹¹ aparece el significante trimetilamina, cuya fórmula impresa en gruesos caracteres se figura en el sueño. «No se ponen, dice el soñante, inyecciones de este género tan ligeramente... probablemente estaría sucia la jeringa».¹²

Tras un exhaustivo análisis, Freud lee que este sueño realiza el deseo de que fuera Otto —quien aplicó la solución con una jeringa sucia— y no Freud el responsable de los dolores de Irma. De este modo, en un solo movimiento se venga de Otto por los reproches de esa tarde, y se absuelve de toda responsabilidad por el estado de Irma. Además, esta absolución tiene lugar por múltiples caminos según el razonamiento del caldero agujereado,¹³ confesando así lo insatisfactorio del argumento de su defensa: «No me cabe responsabilidad alguna de los dolores de Irma, pues si continúa padeciéndolos es exclusivamente por su culpa al no querer aceptar mi solución. Tales dolores son de origen orgánico, no pueden ser curados por medio de un tratamiento psíquico, y, por tanto, nada tengo que ver en ellos... Además han sido provocados por una imprudente inyección que Otto le administró con una sustancia inadecuada, falta en la que jamás he incurrido. Por último, proceden de una inyección practicada con una jeringuilla sucia» (Freud, 1981: 420). De modo que el sueño queda explicado por el anhelo de Freud de liberarse de la responsabilidad en el fracaso del tratamiento de Irma.

Entre bambalinas, se juega el trasfondo de este anhelo culpable: Freud se confronta con el hecho de que saber puede infectar al paciente. Ante los síntomas irreductibles de Irma, resulta que la inyección-solución (*Lösung*) que fue aplicada para reducir los malestares estaba sucia y, por lo tanto, produjo una infección. Además, la trimetilamina —de acuerdo con ciertas ideas que le había comunicado Fliess— remite a una sustancia química del metabolismo sexual. Por lo tanto, remitir la *Lösung* (inyección-solución) que debía curar (pero infecta), al metabolismo sexual —es decir, a «aquel factor al que adscribo la máxima importancia en la génesis de las afecciones nerviosas, cuya curación me

propongo» (Freud, 1981: 418)—revela algo fallido en relación al saber sexual que Freud intenta inyectar en sus pacientes histéricas.

Detrás del anhelo de liberarse de la responsabilidad en el fracaso del tratamiento de Irma —que, según Freud, este sueño cifra—, se deja ver el temblor que sacude la pertinencia de todo el edificio que Freud está empezando a construir y las grietas a través de las cuáles el amor por el saber de Fliess —ese amor de transferencia en torno al cual se organiza el descubrimiento freudiano— ya se tambalea.

En el contexto de esta difícilísima relación de Freud con la mujer histérica que no acepta su solución, la resistencia de Irma —figura central del sueño y paradigma de la relación de Freud con las mujeres histéricas— a *abrir la boca* convoca, en las asociaciones de Freud, a tres personajes femeninos.

En primer lugar, a una íntima amiga de Irma, de quien Freud dice tener razones suficientes para sospechar que también padece de histeria, al tiempo que confiesa su deseo de que «también esta señora se confiase» a sus cuidados profesionales. El deseo de una tal sustitución se debe, dice Freud, al hecho de que la amiga íntima de Irma le resulta más simpática y más inteligente: «Esta, más lista, cedería antes. Por fin abre bien la boca; la amiga de Irma me relataría sus pensamientos con más sinceridad y menor resistencia que aquella» (Freud, 1981: 415).

En segundo término, las membranas diftéricas asociadas a las manchas blancas que ve en el fondo de la garganta de Irma, le recuerdan la grave enfermedad de su hija mayor (Matilde), quien dos años antes padeció una enfermedad grave. Otro recuerdo, ligado éste a un triste suceso profesional, lo conduce a otra Matilde: una paciente de Freud que había muerto intoxicada con una sustancia por él prescrita (sulfonal). Como si esta sustitución («esta Matilde por aquella Matilde») hubiera de proseguir aquí (en el sueño) en un distinto sentido (Freud, 1981: 415).

Por último, quedan la palidez y el abotagamiento, que adjudica a un tercer personaje femenino. De esta mujer dice: «No la cuento tampoco entre mis pacientes, ni deseo que jamás lo sea, pues se avergüenza ante mí, y no la creo una enferma dócil. Generalmente se halla pálida, y en temporadas que gozó de excelente salud engordó hasta parecer abotagada» (Freud, 1981: 414). Una nota al pie de página, nos hace saber que se trata de la pro-

pia mujer de Freud, respecto de quien tuvo ocasión de comprobar la resistencia a sus indicaciones médicas.

Llegado este punto, otra nota al pie del texto dice lo siguiente: «Sospecho que la interpretación de esta parte del sueño no fue continuada lo bastante para discutir todo su oculto sentido. Mas, prosiguiendo la comparación de las tres mujeres, me desviaría mucho del tema principal. *Todo sueño presenta por lo menos un fragmento inescrutable, como un cordón umbilical por el que se hallase unido a lo incognoscible*» (Freud, 1981: 415; el subrayado es mío). Es decir, prosiguiendo en la vía abierta por estas tres mujeres y que Irma condensa en el sueño de Freud — mujeres que se resisten a hablar o que han alcanzado el mutismo en la muerte— se llega a un punto de incognoscible que Freud designa «ombligo del sueño».

Ahora bien, estas tres mujeres, ombligo en que desemboca la apretada trama simbólica del sueño, son el punto inicial de una serie femenina que posteriormente se va desarrollando en el pensamiento de Freud: las tres mujeres, las tres parcas, los tres cofrecillos. El sentido último de esta serie es aquel que emparenta la feminidad con el mutismo y la muerte (Lacan, 1986:223-259).

No es otra cosa lo que condensa el «punto de acmé» (Lacan, 1986: 239) del sueño de la inyección de Irma cuando, habiendo logrado Freud vencer la resistencia y que Irma abra por fin la boca «lo que ve al fondo, esos cornetes recubiertos por una membrana blancuzca, es un espectáculo horroroso... la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro, los secretatos por excelencia... la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia» (Lacan, 1986: 235). Lacan va a encontrar, en esta revelación de algo innombrable en el fondo de esa garganta «el abismo del órgano femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo de la boca por la que todo es engullido; y también la imagen de la muerte en que todo acaba terminando» (Lacan, 1986: 249). A esta revelación llega Freud, dice Lacan, en la cumbre de su necesidad de ver, de saber, expresada hasta entonces en el diálogo entre el ego y el objeto (de su saber).

Casi tres años después, en 1998, Freud tropieza finalmente con las tres mujeres en el sueño conocido como el sueño de las tres Parcas. El texto del sueño es el siguiente:

Entro en una cocina en demanda de un plato de Mehlspeise, plato hecho con harina, leche y huevos; literalmente, «manjar de harina». En la cocina encuentro tres mujeres. Una de ellas, que es la dueña de la casa, da vuelta a algo entre sus manos, como si estuviese haciendo albóndigas, y me responde que tengo que esperar hasta que acabe. Me impaciente y me marchó ofendido...¹⁴

El primer recuerdo evocado por Freud a propósito del análisis de este sueño, lo remite al final de la primera novela que leyó cuando tenía trece años, cuyo «protagonista pierde la razón y repite incansablemente los nombres de *las tres mujeres que han significado la mayor felicidad y la más amarga desgracia de su vida*» (Freud, 1981: 471; el subrayado es mío).

Freud asocia estas tres mujeres con las tres Parcas que tejen los destinos de los hombres y sabe que una de las tres mujeres — la dueña de la casa en el sueño — es la madre, «*que da la vida al hombre, y con ella, como a mí en este ejemplo, el primer alimento*» (Freud, 1981: 471-472; el subrayado es mío).

Que la dueña de casa, la que hace albóndigas de harina, sea una de las Parcas, se confirma por otro recuerdo infantil más temprano. Recuerda Freud que cuando tenía seis años su madre, que procuraba darle las primeras lecciones de la vida, le dijo algo que se resistió a aceptar: «que estábamos hechos de tierra y que... a la tierra habíamos de volver» (Freud, 1981: 472). Freud recuerda que para convencerlo su madre frotó las palmas de sus manos una contra otra, con un movimiento idéntico al de quien hace albóndigas, y le mostró, como prueba de la tierra de que estamos hechos, las negras escamas, la piel muerta, que de ese modo quedaba separada de la epidermis. «Asombrado —dice Freud— ante esta demostración *ad oculus*, me rendí a la enseñanza contenida en las palabras de mi madre, enseñanza que después había de hallar expresada en la frase «de que todos somos deudores de una muerte a la Naturaleza» (Freud, 1981: 472).

Decíamos que las tres mujeres, asociadas hasta ahora con el mutismo y la muerte, se enlazan, a partir de este último sueño, a las tres Parcas, una de las cuales conjuga la figura materna y la muerte. Entre el sueño de la inyección de Irma (1895) y el sueño de las tres Parcas (1898) empezaba a vislumbrarse el descubrimiento del complejo de Edipo.

En efecto, la madre edípica será aquella que asocia la figura de la madre en el deseo del hijo con la Muerte.

Las tres Parcas son las divinidades del destino identificadas con las Moiras griegas (Cloto, Laquesis y Atropo), «que para cada mortal regulaban la duración de la vida desde el nacimiento hasta la muerte, con ayuda de un hilo que la primera hilaba, la segunda enrollaba y la tercera cortaba cuando la correspondiente existencia llegaba a su término» (Grimal, 1991: 364).

Así, este sueño indica un camino que va a llevar a una serie de figuras femeninas cuyo origen es la Madre: la que da la vida (la madre del deseo edípico), la mujer que es un subrogado de la madre —elegida a su imagen— y, finalmente, la madre tierra que acoge al hombre de nuevo en su seno.

Este tema aparece plenamente elaborado quince años más tarde en un texto extraordinario: *El tema de la elección de un cofrecillo* (Freud, 1981: 1868-1875).

Inspirado en dos escenas de Shakespeare, que remonta a orígenes más antiguos en la mitología y a toda una tradición literaria, Freud se detiene en un rasgo esencial que se conserva, más allá de las variaciones que cada trama particular reserva a este rasgo, en el tema de la prueba a la que se debe someter un hombre para elegir entre tres mujeres.

La primera de estas escenas, que pertenece a *El mercader de Venecia*, es aquella en la que los pretendientes de Porcia deben elegir entre tres cofrecillos (de oro, de plata y de plomo), aquel que contiene el retrato de la joven para obtener su amor. A partir de postular una equivalencia simbólica entre el cofre y la mujer, Freud extrae una situación que se repite en toda una serie de producciones literarias.

Si tuviéramos que habérmola con un sueño, pensaríamos en el acto que los cofrecillos son también mujeres, símbolo de la parte esencial de la mujer... Si nos permitiéramos suponer que en el mito existe también tal sustitución simbólica, la escena de los cofrecillos de *El mercader de Venecia*... trata un motivo puramente humano: la elección de un hombre entre tres mujeres [Freud, 1981: 1869].

Freud reencuentra este motivo en una segunda escena, ésta incluida en el conmovedor drama *El rey Lear*, cuando el anciano

monarca decide repartir en vida su reino entre sus tres hijas, dándole a cada una la parte proporcional al amor que digan tenerle. Cornelia, la más pequeña, decide no seguir el juego hipócrita de sus dos hermanas mayores que rivalizan en la ponderación de su amor filial, y será rechazada por el rey, que en vez de «reconocer y premiar aquel amor inefable, yerra en sus juicios... [y] divide su reino entre las otras dos, para desgracia suya y de todos» (Freud, 1981: 1869).

Freud persigue, entonces, este hallazgo de la elección de un hombre entre tres mujeres en la *Cenicienta*, en la fábula de Apuleyo donde Psique es la menor de tres hermanas y en *La bella Helena* de Offenbach —elaboración moderna de la misma fábula— para desembocar en dos aserciones: la primera es que en las variaciones del tema de la elección del cofre, la mujer elegida, la más excelente, es siempre la menor (la última) de tres hermanas; la segunda es que siempre esta mujer elegida presenta la cualidad del mutismo, a veces explícito, otras apenas sugerido o retomado en una elaboración moderna del mito.

Ahora bien, dice Freud: «Si nos decidimos a ver concentradas en la “mudez” las peculiaridades de la tercera, hallaremos que el psicoanálisis nos dice que la mudez es, en los sueños, una representación usual de la muerte» (Freud, 1981: 1870).¹⁵

Y siguiendo la vía trazada por estos indicios, Freud concluye que «la tercera de aquellas hermanas, entre las cuales se ha de elegir, sería la muerta. Pero también puede ser algo diferente: la muerte misma o la diosa de la muerte» (Freud, 1981: 1871).

Si la tercera de las hermanas es la muerte, dice Freud, ya sabemos quienes son todas ellas: «son las hermanas del Destino, las Moiras, Parcas o Normas; la tercera de las cuales se llama Átropos, la implacable» (Freud, 1981: 1871).

Se trata, en la elección del hombre entre tres mujeres, de una sustitución de la fatalidad, pues «el hombre supera la muerte, que su pensamiento ha tenido que admitir. No puede imaginarse un mayor triunfo de la realización de deseos. Se elige allí donde en realidad se obedece a una coerción ineludible, y la elegida no es la muerte espantable y temida, sino la más bella y más codiciable de las mujeres» (Freud, 1981: 1873-1874). Esta tercera, la «más bella y mejor que ha ocupado el lugar de la diosa de la Muerte ha conservado rasgos inquietantes que nos permiten adivinar lo encubierto» (Freud, 1981: 1874).

Donde mejor encarna esta situación es en el drama de *El rey Lear*. El rey es un anciano y un moribundo. Este hombre, acechado por la consumación se resiste —según Freud— a renunciar al amor de la mujer; quiere oír cuánto es amado. En la última escena del drama, Lear aparece llevando en brazos el cadáver de Cordelia. Cordelia es la muerte. Pero entonces Freud procede a una inversión genial:

Si invertimos la situación, se nos hace en el acto comprensible y familiar. Es la diosa de la Muerte, que lleva en sus brazos al héroe muerto en el combate... La eterna sabiduría, bajo las vestiduras del mito primitivo, aconseja al anciano que renuncie al amor y elija la muerte, reconciliándose con la necesidad de morir [Freud, 1981: 1874-1875].

Freud concluye este texto descubriendo, tras las diferentes transformaciones que emprende la elaboración poética, el sentido de las tres figuras femeninas del tema:

Podríamos decir que para el hombre existen tres relaciones inevitables con la mujer, aquí representadas: la madre misma, la amada, elegida a su imagen, y, por último, la madre tierra, que lo acoge de nuevo en su seno.

Pero el anciano busca en vano el amor de la mujer, tal como primero lo obtuvo de su madre, y solo la tercera de las mujeres del Destino, la muda diosa de la Muerte, le tomara en sus brazos [Freud, 1981: 1875].

Entonces, esta serie de figuras femeninas que convergen todas en la madre edípica, en la madre prohibida, presenta este desenlace donde la mujer es un equivalente de la muerte y del mutismo.

Ahora bien, habíamos dicho que en su experiencia con la histeria Freud se había encontrado con algo del orden de este silencio. La histérica *no abre la boca*, y en la cumbre de su deseo de ver y de saber, cuando Freud finalmente en su sueño logra que Irma abra la boca, lo que encuentra es esa imagen brutal del fondo de la garganta de Irma.

Generalmente, cuando un sueño produce esta imagen horrosa, debe provocar el despertar. Pero Freud no despierta. Lacan señala que allí donde el soñante que es Freud evita despertar, el

sueño nos deja ver que a partir de ese momento Freud desaparece detrás de una cohorte de personajes, «del congreso de todos los que saben» (Lacan, 1986: 241) a quienes convoca en su ayuda (el Dr. M., Leopoldo, Otto); entonces se establece un diálogo sin ton ni son alrededor de Irma, un estrépito verbal cuyo desenlace es el segundo punto culminante: Otto ha aplicado una *solución* de propil, propilena, hasta que ve impresa en gruesos caracteres la fórmula de la trimetilamina.

Lo que Lacan destaca de este segundo punto culminante es el carácter eminentemente simbólico de la fórmula de la trimetilamina que elabora, en el seno mismo del sueño, una respuesta a la emergencia de Átropos, la última de las tres Parcas, cuyo nombre significa literalmente «sin figura»; en ella se conjugan las referencias al sexo femenino y a la muerte.

Entonces, allí donde en el sueño ya no hay tropos aparece la muerte; donde el tropos calla, Freud sitúa la figura femenina a que nos conduce el ombligo de este sueño: las tres mujeres, el sueño de las tres Parcas, la elección entre tres cofres. Estas figuras encarnan para Freud el horror mudo que produce el descubrimiento del sexo femenino en la madre.

No hay representación del sexo femenino en el inconsciente

Este mutismo, silencio o muerte asociada en el pensamiento freudiano con la feminidad puede ser designado de otra manera: no hay representación del sexo femenino en el inconsciente. Esto toca la problemática fundamental de la identidad femenina como tal y nos lleva a considerar que en lo simbólico falta un significante para que la mujer pueda identificarse con la realidad de su sexo anatómico. Es decir, a partir de su experiencia clínica, Freud advierte que la diferencia anatómica entre los sexos, la diferencia anatómica entre los órganos sexuales del hombre y de la mujer, no se significa en el nivel del psiquismo como una diferencia femenino/masculino.

Esta dificultad de encontrar un significado psicológico para lo *masculino* y lo *femenino* fue examinada por Freud en varios momentos de su obra. Veamos una nota que agregó en 1915 a los *Tres Ensayos para una teoría sexual*:

Ha de tenerse en cuenta que los conceptos ‘masculino’ y ‘femenino’, cuyo contenido parece tan inequívoco a la opinión vulgar, son, desde el punto de vista científico, extraordinariamente complejos, pudiendo emplearse, por lo menos, en tres sentidos diferentes. Se usan en efecto, unas veces como equivalentes a las ideas de actividad y pasividad; otras en un sentido biológico, y otras, en fin, en un sentido sociológico. La primera de estas significaciones es la esencial y la única utilizable en psicoanálisis [Freud, 1981: 699].

Es decir, ni la definición biológica que indicaría la presencia de glándulas espermáticas u ovulares y de las funciones correspondientes a cada una de ellas, ni el sentido sociológico, basado en la observación de individuos masculinos y femeninos en la realidad, son adecuados para elucidar el significado psicológico de la diferencia entre los sexos.

Freud sacude las categorías de lo femenino y lo masculino que descansan sobre la evidencia común; dice: : «Masculino y femenino es la primera diferencia que ustedes hacen cuando se encuentran con otro ser humano, y están habituados a establecerla con resuelta certidumbre» (1981: 105).

Esta opinión popular queda desarmada cuando Freud muestra el prejuicio que la anima. Sólo el hábito de operar esta distinción hace olvidar o reprimir que durante la infancia no se establece ninguna diferencia entre los dos sexos: el niño, o en todo caso el varón pequeño, no duda de que todas las personas tienen un aparato genital parecido al suyo.

En un texto llamado *Teorías sexuales infantiles* (1908), Freud parte de este hecho: «no parece que los niños tomen también este hecho fundamental —la diferencia de los sexos— como punto de partida de sus investigaciones sexuales» (Freud, 1981: 1263). La curiosidad sexual de los niños se despierta, dice Freud en este texto, cuando éstos se ven sorprendidos por la aparición de un nuevo niño que viene a amenazar su lugar frente a los padres.

Es bajo esta preocupación que el niño empieza a reflexionar «sobre el primero y magno problema de la vida», y se pregunta «de dónde vienen los niños, o mejor dicho, de dónde ha venido aquel niño que ha puesto fin a su privilegiada situación» (Freud, 1981: 1264). Bajo esta preocupación, el niño se dirige a sus padres, «que representan para él la fuente de todo conocimiento» (Freud, 1981: 1264), a quienes demanda respuestas para sus pre-

guntas. «Pero este camino falla por completo. Las personas interrogadas eluden la respuesta, reprochan al niño su curiosidad o salen del paso recurriendo a una fábula cualquiera» (Freud, 1981: 1264). A partir de este primer engaño, los niños mantienen en secreto la continuación de sus investigaciones.¹⁶ Con el descubrimiento de que aquel bebé se forma dentro del cuerpo materno, «se encontraría ya el infantil investigador en camino de resolver el problema en que primeramente pone a prueba sus energías intelectuales» (Freud, 1981: 1265).

Pero su labor investigadora tropieza con «el desconocimiento de un dato insustituible» (Freud, 1981: 1265), alrededor del cual vienen a constituirse las teorías sexuales infantiles.¹⁷ La cuestión ya había sido enunciada en 1905, en los *Tres Ensayos para una teoría sexual*: «la investigación sexual infantil desconoce siempre los elementos: el papel fecundante del semen y la existencia del orificio vaginal» (Freud, 1981: 1209).

Estas teorías sexuales infantiles tienen para Freud una importancia enorme porque más allá de «que todas yerren de un modo grotesco, cada una de ellas contiene alguna parte de verdad, asemejándose en esto a aquellas teorías que calificamos de “geniales”, edificadas por los adultos como tentativas de resolver los problemas universales que desafían el pensamiento humano» (Freud, 1981: 1265). Esta parte de verdad, derivada de «una necesidad de la constitución psicosexual» (Freud, 1981: 1265), da una razón estructural a cierto número de «teorías sexuales infantiles típicas» (Freud, 1981: 1265).

La primera de estas teorías —que es la aquí nos interesa— se relaciona con el desconocimiento, por parte de los niños, de las diferencias sexuales, y «consiste en atribuir a toda persona, incluso a las de sexo femenino, órganos genitales masculinos como los que el niño conoce por su propio cuerpo» (Freud, 1981: 1265). Freud incluso subraya que la percepción misma se ajusta a estas teorías: «Cuando el niño ve desnuda a una hermanita suya o a otra niña, sus manifestaciones demuestran que su prejuicio ha llegado a ser lo bastante enérgico para *falsear la percepción de lo real*. Así, no comprueba la falta de miembro, sino que dice regularmente... “El... es aún pequeñito, pero ya le crecerá cuando vaya siendo mayor”» (Freud, 1981: 1265-1266; el subrayado es mío).

En el caso de la niña, Freud observa que ella «comparte la elevada valoración que su hermano concede a los genitales mas-

culinos. Muestra por esta parte del cuerpo de los niños un vivo interés, en el que no tarda en transparentarse la envidia» y el sentimiento de desventaja (Freud, 1981: 1266-1267).

Quince años más tarde, Freud retoma esta tesis en un artículo que prolonga la discusión de sus *Tres ensayos de teoría sexual*, apuntalada ahora en un rasgo o constelación universal —o cierto dato de estructura— que había pasado inadvertido a lo largo de decenios, «a despecho de una observación incesante» (Freud, 1989: 145). Así, en este artículo llamado «La organización genital infantil», Freud afirma que el carácter principal de dicha organización reside en que para ambos sexos sólo un genital desempeña un papel, y ése es el genital masculino. Pero éste «*desempeña su papel no como primado genital (del pene), sino como primado del falo*» (Freud, 1989: 146; el subrayado es mío).

Retomando la observación del varoncito que llega a descubrir la falta de pene en las niñas, pues según Freud «por desdicha sólo podemos describir estas constelaciones respecto del varoncito, [en tanto] carecemos de una intelección de los procesos correspondientes en la niña pequeña» (1989: 146), el creador del psicoanálisis completa su tesis anterior a la luz del descubrimiento de la función del falo y la castración:

Es notoria su reacción [la de los niños] frente a las primeras impresiones de la falta de pene. Desconocen esa falta; creen ver un miembro a pesar de todo; cohonestan la contradicción entre observación y prejuicio mediante el subterfugio de que aun sería pequeño y va a crecer, y *después, poco a poco, llegan a la conclusión, afectivamente sustantiva, de que sin duda estuvo presente y luego fue removido. La falta de pene es entendida como resultado de una castración, y ahora se le plantea al niño la tarea de habérselas con la referencia de la castración a su propia persona*» [Freud, 1989: 147; el subrayado es mío].

Ya no se trata entonces, ante el descubrimiento de la diferencia anatómica de la niña, de sostener la existencia del pene como tal, sino de sostener la existencia de un pene del que la niña fue privada. Es decir, ante la anatomía de la niña, el varón no reconoce la evidencia del órgano sexual femenino, sino que percibe el pene que falta.

Pero el acceso del niño al reconocimiento de la diferencia sexual no se produce de manera inmediata. Hay un trayecto que

se cumple entre la premisa universal del pene (todos tienen) y la premisa universal del falo que incluye la excepción (no todos tienen).

El niño no generaliza tan rápido su observación de que muchas personas del sexo femenino no poseen pene. Para él rige el supuesto de que la falta de pene es consecuencia de un castigo. Por lo tanto, sólo las personas despreciables del sexo femenino, culpables de las mismas mociones prohibidas en que el niño incurrió, habrían perdido el genital. Pero las mujeres respetables, como su madre, conserva el pene: «Para el niño, ser mujer no coincide todavía con la falta de pene. Sólo más tarde, cuando aborda los problemas de la génesis y el nacimiento de los niños, y colige que sólo las mujeres pueden parir hijos, también la madre perderá el pene y, entretanto, se edificarán complejísimas teorías destinadas a explicar el trueque del pene a cambio de un hijo» (Freud, 1989: 148).

Agrega Freud: «Al parecer, con ello nunca se descubren los genitales femeninos» (1989: 148).

Cumplido este trayecto, el acceso del niño a la diferencia sexual culmina en el no reconocimiento del sexo femenino como tal; el sexo femenino es reconocido como castración (ausencia de falo) y no como genital femenino.

Entonces, si ante la visión de los genitales femeninos la respuesta es el falo, no habría —desde la perspectiva freudiana— una respuesta que no sea fálica (masculina) a la pregunta por la mujer, y esto independientemente de quien sea el sujeto de esta pregunta (hombre o mujer).

Freud concluye este artículo con una enumeración de «las mudanzas que experimenta, durante el desarrollo sexual infantil la polaridad sexual (hombre-mujer) a la que estamos habituados» (Freud, 1989: 148). Hay una primera oposición relacionada con el modo de elección del objeto (según la elección sea de tipo narcisista o anaclítica); una segunda oposición, en el periodo pregenital sádico-anal, según el modo de satisfacción activo-pasivo. En el siguiente estadio, «hay por cierto algo masculino, pero no algo femenino; la oposición reza aquí: genital masculino o castrado... Sólo con la culminación del desarrollo en la época de la pubertad, la polaridad sexual coincide con lo masculino y lo femenino» (Freud, 1989: 149).

Esto significa que femenino no es un dato de partida, sino un

punto de llegada. Hay, en Freud, un trayecto de cumplimiento de la feminidad. La pregunta es, entonces, como un sujeto deviene mujer, o cómo ese pequeño varoncito que es la niña se convierte en mujer. Y esto es importante, porque la afirmación freudiana implica que no se nace mujer, tener órganos sexuales femeninos no es equivalente a ser mujer, mujer no es algo que venga de suyo. Mujer es el extremo de un devenir. También significa que este devenir puede no ocurrir o puede interrumpirse sin llegar a completarse nunca.

En 1923 Freud carecía de una intelección de estos procesos en la niña pequeña. Dos años más tarde, en «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos» (1925), retoma la comprensión de esos procesos para el caso de la niña.

Si bien tanto el niño como la niña *entienden* la diferencia sexual anatómica como primado del falo, la consecuencia psíquica de esta diferencia nos coloca frente a una disimetría fundamental entre ellos.

Freud dice en este texto que existe una oposición en la conducta de ambos sexos ante el descubrimiento del sexo femenino. Mientras que al principio el varoncito «se muestra irresoluto, poco interesado... no ve nada, o desmiente su percepción» (Freud, 1989: 270-271), después cuando cobra conciencia de la amenaza de castración, la visión del sexo femenino se volverá significativa y, abriendo un complejo proceso de elaboración intelectual, se inscribirá en el registro de una falta; del lado de la niña pequeña «nada de esto ocurre... *en el acto se forma su juicio y su decisión. Ha visto eso, sabe que no lo tiene, y quiere tenerlo*» (Freud, 1989: 271; el subrayado es mío). O, como dice en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924): «Así se produce esta diferencia esencial: la niñita acepta la castración como un hecho consumado, mientras que el varoncito tiene miedo de su consumación» (Freud, 1989: 186). Es decir, la niña, a partir de algo que se impone como una evidencia, sabe que no y, por lo tanto, falo y castración se inscriben para ella en un registro diferente al del hombre. Freud nos dice que en el caso de la niña todo se juega en esta primera mirada, todo se determina en la primera percepción: la niña sabe que no tiene algo y eso la conduce a lo que Freud denomina «complejo de masculinidad», el cual desemboca en la famosa *penisneid*, la envidia de pene.¹⁸

Germán García se pregunta si en efecto el término *penisneid*

se puede traducir como envidia de pene: «Que el pene, entonces, provoque tanto *Neid* (envidia) como *Wunch* (voto, petición, más que deseo) debería ser causa de otro dibujo de la trama» (García, 1997: 12). Para desbrozar el asunto, Germán García convoca al poeta español José Bergamín, a propósito del tópico de la envidia española:

Envidiare es poner o fijar la mirada en una sola cosa, tan fijamente, diríamos, que acaba, si no empieza, por no percibirse. De este modo coinciden las etimologías de Barcia y Unamuno en su fundamental sentido: que es el de no ver, el de una espiritual ceguera. Y a una y otra nos las explica y ratifica el decir popular que citamos de *quien más mira menos ve*. Que no es el envidioso un ciego, sino uno que se ciega mirando; como si a fuerza de mirar fijamente una cosa se cegara con ello [García, 1997: 12].

Pero en los textos de Freud es el niño varón quien se vuelve ciego ante la ausencia de pene en la mujer (García, 1997: 13). Punto ciego que el niño sutura a través de una compleja elaboración intelectual que significa ese escotoma formado por la ausencia de falo. La niña, en cambio, «lo ve y sabe que no... sin poder cegarse para olvidar este saber». Para una mujer, justamente, está excluida la vía de *cegarse mirando*: «Ha visto eso, [y] sabe que no [lo tiene]» (García, 1997: 13).

Que no pueda soportar este saber, que le sea imposible, conduce a ese no saber que se llama *Neid* y se promueve a *Wunsch* [García, 1997: 13].

Entonces, tanto en el caso del varón como en el de la niña, el complejo de castración y el *penisneid* es una respuesta que interpreta la confrontación con lo real del sexo femenino en términos fálicos; el niño ve los genitales femeninos pero falsea su percepción: ve un pene que falta, considera como falta lo que es agujero, y hace valer el falo y no el sexo femenino. La niña ve el pene y, ante tal evidencia, anhela tener uno ella misma, de modo que queda así velada la naturaleza de la propia falta.

Pero el falo fracasa en significar —en dar un significado psicológico— a lo que sería la feminidad propiamente dicha. De modo que la significación fálica, no sólo es insuficiente para asig-

nar a un sujeto su identidad de mujer, sino que especifica «la exclusión del ser femenino de la representación» (André, 2002: 179).

En este sentido, retomando lo que decíamos líneas arriba, el complejo de castración funciona como la fórmula de la trimetilamina del sueño de la inyección de Irma: recubre el horror de la feminidad. También separa dos formas de goce: por un lado, el goce pasivo de la vivencia de pasividad primaria —podríamos decir, femenino—, traumático, ligado a la primera relación con la madre omnipotente y gozadora, ante la cual el niño queda a merced de las idas y venidas de la madre, lo que termina por conducirlo a la muerte; por el otro lado está el un goce activo (masculino, fálico), que es un goce con arreglo a la ley, vinculado a la palabra, es decir, con arreglo a la prohibición que introduce la función paterna-.

Por eso Lacan dice que «la castración quiere decir que es preciso que el goce —este goce pasivo— sea rechazado, para que pueda ser alcanzarlo en la escala invertida de la Ley del deseo» (Lacan, 1987: 807), lo que implica un goce fálico, articulado de acuerdo con la Ley.

Ahora bien, no sólo la castración se inscribe de modo diferente en el caso del niño y de la niña. Asimismo, las estructuras edípicas se redefinen en función de esta disimetría fundamental.

La concepción del complejo de Edipo, como fenómeno central del periodo sexual de la primera infancia, cambia radicalmente a partir de la introducción, en 1923, de la primacía del falo y del complejo de castración a ella anudado.

Hasta 1923 Freud siempre sostuvo una simetría y un paralelismo entre el complejo de Edipo del varón y el de la niña: la división clásica por la cual las primeras agitaciones afectivas de la niña están dirigidas al padre y la correlativa actitud de rivalidad y odio hacia la madre, mientras que el varón dirige su enamoramiento a la madre,¹⁹ y ve en el padre a su rival. Sabemos que, en el caso del varón, este deseo por la madre es un deseo mortal: la realización de este deseo implica una confrontación en la que está en juego la vida del pequeño varón, es decir, está en juego la posibilidad de la castración. En el caso de la niña, Freud se quejó siempre de que, en lo que respecta al Edipo y al desarrollo de la niña pequeña, todo se vuelve mucho más oscuro y lagunoso (Freud, 1981), pero sabemos que la niña se vuelve hacia el

padre esperando recibir de él un hijo como sustituto del pene envidiado y deseado. Pero entre 1924 y 1925, Freud va a plantear una disimetría fundamental entre el Edipo del niño y el Edipo de la niña; este examen comienza precisamente en el artículo que estamos comentando, «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica».

A partir de aquí asistimos a una reformulación completa del desarrollo psicológico de la mujer que intentaré exponer de una manera muy esquemática en dos apartados.

Primero: En el caso del varón la situación es sencilla: el Edipo «es la primera estación que discernimos con seguridad en el varoncito» (Freud, 1989: 268). De acuerdo con Freud el niño pequeño retiene el mismo apego al objeto investido durante la lactancia: la madre. Para el niño, el final del complejo de Edipo se realizará bajo la acción del complejo de castración. Esto es, la excitación sexual del niño que lo lleva a masturbarse está enlazada con sus deseos edípicos. Muy pronto, recibe la amenaza de que «se le arrebatará esa parte tan estimada de él» si se sigue masturbando. Pero esta amenaza no se hace efectiva para el niño hasta que no descubre los órganos genitales femeninos —más aún, la castración en la madre—. Este descubrimiento es el que hace real la amenaza y se vuelve representable la pérdida que ahora se refiere a su propio pene. «Si la satisfacción amorosa en el terreno del complejo de Edipo debe costar el pene, entonces por fuerza deberá estallar el conflicto entre el interés narcisista en esa parte del cuerpo y la investidura libidinosa de los objetos parentales» (Freud, 1989: 184). En este conflicto, el niño renuncia a la madre y se identifica con el padre. Y a raíz de esta identificación se forma el núcleo del superyo.

Subrayemos que, en el caso del niño varón, el complejo de castración liquida completamente el complejo de Edipo. Éste no sólo es reprimido ante la amenaza de castración, sino que cuando este proceso se consuma idealmente equivale a una total cancelación y destrucción del complejo de Edipo mismo: «En el varón el complejo de Edipo no es simplemente reprimido; zozobra formalmente bajo el choque de la amenaza de castración. En el caso normal —mejor dicho: en el caso ideal—, ya no subsiste en lo inconsciente ningún complejo de Edipo, el superyo ha devenido su heredero» (Freud, 1989: 275).

En el caso de la niña la cuestión es, con mucho, más comple-

ja. También para la niña, el primer objeto es la madre. ¿Cómo y por qué llega la niña a resignar este primer objeto, para tomar, a cambio, al padre como objeto de amor?

La consecuencia de esta complicación en la niña va a llevar a Freud a postular que hay una disimetría fundamental entre el complejo del Edipo masculino y el femenino. La razón por la cual la niña entra en el Edipo es la misma que aquella por la cual el niño abandona el Edipo, y esta razón es para ambos la castración. Es decir, la castración marca el final del Edipo del varón y el origen del Edipo de la niña, lo que implica en ambos casos la renuncia a la madre y la elección del padre:

Mientras que el complejo de Edipo del varón se va al fundamento debido al complejo de castración, el de la niña es posibilitado e introducido por este último. Esta contradicción se esclarece si se reflexiona en que el complejo de castración produce en cada caso efectos en el sentido de su contenido: inhibidores y limitadores de la masculinidad, y promotores de la feminidad [Freud, 1989: 275].

Entonces, la niña también tiene un primer momento de idilio con la madre. En esto es análoga al varón y así lo formula Freud: la niña es un pequeño varoncito que habrá de advenir mujer.

Ahora bien, cuando la niña descubre el pene en otro niño surge en el acto la envidia de pene, y tras el descubrimiento de su propia castración, cuando descubre que la madre también está castrada, comienza —según Freud— un movimiento de desprecio y de odio. La niña desprecia a la madre porque ésta se revela como no fálica. Pero, además, la odia y se aparta de ella bajo el signo de la hostilidad, por no haberla dotado de un órgano semejante al que ella descubrió en el varón. Es entonces que la niña vira hacia el padre, entrando así en el Edipo. El padre sustituye a la madre y el deseo de un hijo viene a sustituir el deseo de un pene. Cito a Freud:

Hasta ese momento no estuvo en juego el complejo de Edipo, ni había desempeñado papel alguno. Pero ahora la libido de la niña se desliza... a lo largo de la ecuación simbólica... pene = niño... a una nueva posición. Resigna el deseo del pene para reemplazarlo por el deseo de un hijo, y con este propósito toma al padre

como objeto de amor. La madre pasa a ser objeto de los celos y la niña deviene una pequeña mujer [Freud, 1989: 274].

Pero, a diferencia del varón, en el caso de la niña falta, dirá Freud, el motivo para la demolición del complejo de Edipo. En este caso, el complejo de Edipo escapa al destino que le está reservado en el caso del varón: puede ser abandonado poco a poco, reprimido, o bien sus efectos pueden penetrar profundamente en la vida anímica que se juzga normal para la mujer.

Es decir, la sustitución de la madre por el padre no es completa, como en el caso del varón (André, 2002: 178-179), de modo que la prehistórica relación con la madre reclama una significación muchísimo mayor en la vida de la mujer. Incluso, en este punto, se esclarecen para Freud numerosos fenómenos de la vida sexual femenina, por ejemplo uno observado según Freud desde tiempos remotos: «muchas mujeres que han escogido a su marido según el modelo del padre o lo han puesto en el lugar de éste repiten con él, sin embargo, en el matrimonio, su mala relación con la madre. Él debía heredar el vínculo-padre y en realidad hereda el vínculo-madre» (Freud, 1998: 232). En este caso, dice Freud, más que de un cambio —en el sentido de una sustitución de la madre por el padre—, se produce un «endoso» (1998: 232). Esto quiere decir que la mujer pone a cuenta del padre —transfiere al padre— las ligazones afectivas que tenía con la madre, de modo que esta relación con la madre se mantiene y el marido es objeto de la hostilidad que especificaba la relación de la niña con la madre en otro momento.

Una de las consecuencias de esta intelección es que Freud va a afirmar que la mujer no queda sometida a la ley de la misma manera que el varón. Es decir, Freud llega a plantear que el superyo de la mujer es más débil y que, por lo tanto, tiene un sentimiento de justicia menos acendrado que el varón, que la mujer tiene una menor disposición para renunciar a la satisfacción, que, en la mujer, el nivel de lo éticamente normal es diferente.²⁰

Pero el Edipo así descrito y que desemboca en la configuración femenina no es la única orientación del desarrollo de la niña como consecuencia del reconocimiento de la castración. Existen otras dos posibilidades (Freud, 1998: 231): la primera es que la envidia de pene la conduce a una total renuncia a la sexualidad, y la lleva a renunciar a la virilidad en otros campos. Para

decirlo en términos más corrientes la lleva a una posición depresiva. La segunda es que la envidia la lleva a retener el complejo de masculinidad: persiste la esperanza de tener alguna vez un pene hasta épocas, dice Freud, increíblemente tardías y esta esperanza es elevada a un fin vital.

A su vez, las consecuencias psíquicas de la envidia de pene en la mujer son múltiples y van configurando una suerte de modos de ser femeninos muy ligado al narcisismo y a una relación muy difícil con la madre. Freud describe cuatro de estas consecuencias que simplemente enumero: el sentimiento de inferioridad, el papel que los celos o la envidia desempeñan en la constelación anímica de la mujer, la relación de rivalidad y hostilidad hacia la madre, y, la última y más importante de todas, una intensa reacción contra el onanismo clitoridiano.

En definitiva, esta importancia exclusiva otorgada a la envidia de pene conduce al pensamiento freudiano respecto de la feminidad a un atolladero, a un *impasse* —y, en efecto, es uno de los aspectos de la teoría freudiana que ha producido las mayores controversias y malentendidos—. Porque, efectivamente, al dar cuenta del destino femenino a partir de la envidia de pene, es la mirada del hombre la que prevalece. Es decir, el elemento masculino —su represión— es el que finalmente explica el devenir mujer.

A diferencia del varón, el Edipo propiamente dicho, no produce para la niña una identidad sexual propiamente femenina.

Recapitulemos: aquello que lleva a la niña a abandonar a la madre para dirigirse al padre es una reivindicación masculina. La niña se dirige al padre movida por un anhelo masculino: ser dotada del pene que la madre no posee y que no le ha dado.

Si todo va bien y la niña entra en la vía de lo que Freud denomina la verdadera feminidad, se produce la ecuación de la antigua equivalencia simbólica: pene = niño. La mujer —otrotra niña— recibirá un hijo de otro hombre, sustituto del padre real. Entonces, he aquí la paradoja, la salida para la mujer por la vía de la maternidad —que, para Freud, es la salida normal— deja las cosas en el punto de partida. Porque el hijo (sustituto del pene) constituye ahora, a falta de un significante para la feminidad, el signo de la identidad femenina. Entonces la paradoja implícita en el pensamiento freudiano es la siguiente: la niña deviene mujer —entra en lo específicamente femenino— siguiendo la vía

abierta por un anhelo masculino. El devenir mujer es, en Freud, un devenir madre, de modo que finalmente la paradoja del destino femenino no se resuelve: es la envidia de pene —una posición masculina— lo que impulsa a la niña en su devenir como mujer. Para Freud el hijo es, en última instancia, la realización simbólica de la envidia de pene.

El segundo apartado relativo a la reformulación completa del desarrollo psicológico de la mujer es el siguiente: detrás del Edipo surge, en el pensamiento freudiano, otra dimensión respecto del destino de la feminidad que incluso va a llevar a Freud a un cuestionamiento radical del Edipo, sin que a la larga Freud obtenga ninguna consecuencia.

Decíamos que el niño varón, al sepultar el complejo de Edipo, su identificación con el padre implicaba la lisa y llana desaparición del Otro primordial (de la madre) y el acceso a una identidad sexuada que retiene a la madre como objeto de amor; en cambio, para la niña el Otro primordial, la madre, nunca desaparece por completo.

La constatación de la intensidad de esta relación con la madre en el caso de la mujer, culmina en la postulación teórica de una prehistoria del Edipo femenino, una fase preedípica propia de la mujer. Freud examina con detalle tanto lo que sucede en la relación entre una niña y su madre como el complicado pasaje de la madre al padre, y dedica dos artículos al problema, los únicos enteramente consagrados al examen de la sexualidad femenina (Freud, 1998 y 1989).

Esta fase preedípica adquiere tal significación para Freud que en el primero de estos artículos, «Sobre la sexualidad femenina», se ve llevado a afirmar lo siguiente:

Puesto que esta fase —se refiere a la fase preedípica de la mujer— deja espacio para todas las fijaciones y represiones a que reconducimos la génesis de la neurosis, parece necesario privar de su carácter universal al enunciado según el cual el complejo de Edipo es el núcleo de las neurosis [Freud, 1998: 228].

Esta aseveración es muy fuerte, y aunque podríamos abordarla con detalle, ya no tenemos espacio para ello ni para detenernos en el examen de la fase preedípica de la niña. He preferido hasta aquí trazar un mapa muy general del problema de la

feminidad en el pensamiento freudiano y quien se interesó en la fase pre-edípica de la niña puede abordar los dos textos que a los que me he referido.

Baste con señalar aquí, cuando hemos llegado al punto del pensamiento freudiano sobre la feminidad que podría considerarse conclusivo, dos grandes líneas que en Freud nunca llegan a articularse. Una, incómoda para él mismo, quien, a mi juicio, no cesa de irrumpir en su pensamiento; incómoda si uno la lee a la luz de los primeros desarrollos de Freud y de la lectura que posteriormente Lacan realiza de la cuestión de la feminidad en la obra freudiana; la otra, es la senda en la que efectivamente concluye el pensamiento freudiano.

Me refiero brevemente a la primera: el descubrimiento de lo preedípico pudo haber llevado a Freud al descubrimiento de una alteridad radical, irreductible, propia de la mujer. En su artículo «Sobre la Sexualidad femenina», Freud dice que la intelección de la historia preedípica de la niña tiene el efecto de una sorpresa, semejante a la que en otro campo produjo el descubrimiento de la cultura minoico-micénica tras la griega (Freud, 1998: 228).

En tiempos de Freud, los historiadores establecían un corte radical entre los siglos XIV-XII a. C., en los que floreció la cultura micénica próxima a la cultura minoica y los comienzos de la Grecia arcaica del siglo VIII a. C. Entre los dos, habría un periodo oscuro —la Edad Media helénica—, en la que conmociones mal conocidas separaron el mundo prehelénico del mundo griego propiamente dicho. Esta comparación apunta, entonces, a subrayar el abismo —el verdadero abismo— que separa los dos periodos del desarrollo libidinal de la niña. De la misma manera que no habría común medida entre los dos pueblos —prehelénico y helénico— y que el pasaje de unos a otros se tornó difícil por la ruptura de la evolución, un verdadero abismo separaría lo preedípico de lo edípico, y por lo tanto el desarrollo sexual de la niña y del niño (Kofman, 1997: 47). A continuación Freud dice:

En este ámbito de la primera ligazón madre todo me parece tan difícil de asir analíticamente, tan antiguo, vagoroso, apenas reanimable, como si hubiera sucumbido a una represión particularmente despiadada [1998: 228].

Entonces, me parece que allí estaría oculta la semilla que alum-

braría una concepción totalmente distinta de la mujer, que permitiría extraer una consecuencia no edípica ante la falta, en lo simbólico, de un significante que lleve a la mujer a identificarse a partir de lo real de su sexo.

Pero Freud persevera en la vía del Edipo, insiste en hacer de la mujer un enigma que puede ser descifrado tal y como Edipo descifró el enigma de la Esfinge. El deseo de Freud lo lleva a persistir en la creencia de una posible traducción completa de lo *micénico* al *griego* de Edipo.

El precio de hacer caer a la Esfinge/Mujer es la encrucijada en que Freud queda situado cuando la feminidad coincide con la imposible satisfacción de la envidia de pene a través de la realización de la maternidad, donde es el hijo, sustituto del pene finalmente recibido del padre, la cifra del deseo femenino por excelencia: «sólo la relación con el hijo varón brinda a la madre una satisfacción irrestricta; es en general la más perfecta, la más exenta de ambivalencia de todas las relaciones humanas» (Freud, 1989: 124).

Freud lleva las cosas al punto donde la realización de la maternidad, en tanto verdadero destino femenino, alcanza a la mujer en la pareja: «el matrimonio mismo no está asegurado hasta que la mujer haya conseguido hacer de su marido también su hijo, y actuar la madre respecto de él» (Freud, 1989: 124).

Así y todo, Freud supo —quizás con ese saber no sabido— que no toda la mujer está sometida a la función fálica, que algo del goce femenino no se resuelve en el Edipo. Repito sus palabras: «Puesto que esta fase deja espacio para todas las fijaciones y represiones a que reconducimos la génesis de la neurosis, parece necesario privar de su carácter universal al enunciado según el cual el complejo de Edipo es el núcleo de las neurosis» (Freud, 1998: 228).

Habría que esperar a Lacan para que, más allá de la encrucijada edípica de la envidia de pene con que Freud sutura la inexistencia de un significante para el sexo femenino, podamos pensar la alteridad que esta inexistencia introduce como la condición más propia de lo femenino.

Deseo concluir con un poema de una mujer, analizante de Freud entre los años 1933-1934, Hilda Doolittle:

Yo estaba enojada con el viejo,

quería una respuesta,
una pulcra respuesta, cuando discutí y dije «bueno, dígame,
usted morirá pronto,
el secreto yacerá con usted».

El dijo:

«Eres poeta». Él perturbará el pensamiento de los hombres
aún por muchos eones, ellos viajarán a lo ancho y a lo largo,
discutirán todos sus trabajos escritos,
su pluma será sagrada
construirán un templo
y guardarán sus escritos, y los hombres vendrán
y pelearán
pero él estará a salvo; erigirán templos en su nombre,
su fama será tan grande
que cualquiera que lo haya conocido
también será aclamado maestro:
profetizar,
interpretar.
Sólo yo,
Yo escaparé.

1. A lo largo de esta exposición utilizo dos traducciones de las obras completas de Sigmund Freud. Cuando en la bibliografía se indica un número de volumen, la traducción corresponde a la realizada por José Etcheverry y publicada por Amorrortu Editores; cuando se indica número de tomo, corresponde a la traducción de Luis López Ballesteros y De Torres, publicada por Biblioteca Nueva. En las referencias que aparecen entre paréntesis a lo largo del ensayo no hago patente esta distinción para simplificar.

2. Tomamos aquí sólo el artículo «El tema de la elección del un cofrecillo», pero el lector puede remitirse también a otros artículos como «Pegan a un niño» (1919) y «Lo Sinistro» (1919).

3. En realidad Freud consideraba que el contenido del recuerdo era un trauma psíquico o pequeños traumas repetidos—incluso unos recuerdos anodinos e inocentes podían ser elevados a la condición de traumas. Esta variedad lo obliga a establecer que «un trauma se podría definir como un aumento de excitación dentro del sistema nervioso, que este último no es capaz de tramitar suficientemente mediante reacción motriz» (Freud, 1991: 171-172).

4. En esa época Freud distinguía tres tipos de histeria (hipnoide, de retención, de defensa), las cuales obedecían a una idéntica causa: una experiencia psíquica cargada de afecto que no pudo ser descargado por las vías adecuadas. En el caso de la histeria hipnoide, la descarga no se había producido debido a la peculiar condición en que la experiencia traumática había tenido lugar. En el caso de la histeria de retención, había circunstancias externas (sociales) que obligaban a la paciente a renunciar a la exteriorización del afecto y, por lo tanto, a la descarga. En el caso de la histeria de defensa, la descarga era imposibilitada debido a un conflicto interno: el yo reprimía ciertos contenidos penosos, imposibilitando así la descarga del afecto. Con el correr del tiempo, Freud fue privilegiando este tercer tipo de histeria, que pasó a constituir la histeria freudiana.

5. La consecuencia del traumatismo en la histeria consiste en haber dejado al sujeto sin respuesta, en dejarlo mudo: «Un ultraje devuelto, aunque sólo sea de palabra, es recordado de otro modo que un ultraje que fue preciso tragarse. El lenguaje conoce también este distingue en las consecuencias psíquicas y corporales, y de manera en extremo característica designa *Kränkung* (“afrenta”, en el sentido de mortificación) al sufrimiento tolerado en silencio» (Freud, 2003: 34).

6. En realidad Freud no fue un gran seguidor de la hipnosis. Ya en 1892, a propósito del análisis de Lucy R., Freud nos dice que, dado que *miss* Lucy R. no caía en estado de sonambulismo al intentar con ella la hipnosis, renuncia a este método. Y a continuación confiesa: «En la clínica de Bernheim parecía casi existir tal arte (el medio de sumir en estado de sonambulismo a todos los sujetos mediante la técnica hipnótica) y ser posible aprenderlo en su director. Pero en cuanto quise ejercerlo con mis propios enfermos, observé que, por lo menos para mis fuerzas, existían en este campo estrechos límites, y que cuando a las dos o tres tentativas de hipnotizar a un paciente no llegaba a conseguirlo, podía ya renunciar en absoluto a utilizar con él dicho método terapéutico. Asimismo, el tanto por ciento de sujetos hipnotizables permaneció en mi práctica médica muy por debajo del nivel indicado por Bernheim... Así, pues, en aquellos casos en los que de la primera tentativa no resultaba el estado de sonambulismo o un grado de hipnosis... abandonaba aparentemente el hipnotismo, exigía tan sólo la “concentración”, y como medio para conseguirla, ordenaba al paciente que se tendiese en un diván y cerrase los ojos...» (Freud, 2001: 91).

Ya Bernheim había demostrado que «las reminiscencias del sonambulismo sólo aparentemente se hallaban olvidadas en estado de vigilia, y podían ser despertadas en éste mediante una ligera intervención del hipnotizador» (Freud, 2001: 92). Freud había observado que Bernheim obtenía tales recuerdos colocando una mano sobre la frente de una paciente, mientras le aseguraba que iba a recordarlo todo enseguida. «Así pues—continúa Freud—, tomé por modelo este singular e instructivo experimento y decidí adoptar como punto de partida la hipótesis de que mi paciente sabía todo lo que había podido poseer una importancia patógena, tratándose tan sólo de obligarla a comuni-

carlo. De este modo, cuando llegábamos a un punto en el que a mis preguntas: “¿Desde cuándo padece Ud. este síntoma?” o “¿De dónde procede?”, contestaba la sujeto: “No lo sé”, adopté el procedimiento de colocar una mano sobre la frente de la enferma, o tomar su cabeza entre mis manos, y decirle: “La presión de mi mano despertará en usted el recuerdo buscado. En el momento en que las aparte de su cabeza verá usted algo o seguirá en usted una idea. Reténgalo usted bien, porque será lo que buscamos. Bien; ahora dígame lo que ha visto o se le ha ocurrido” (Freud, 2001: 92). Así Freud, a través de la catarsis, crea el método psicoanalítico basado en la asociación libre del paciente.

7. La expresión «mi neurótica» no se refiere a las histéricas, sino a la teoría de la neurosis. Freud le dice a Fliess que ya no cree en su teoría de la neurosis.

8. Los *Manuscritos* son textos que Freud adjuntaba a las cartas que le enviaba a su amigo Fliess, con el objeto de ponerlo al día de sus avances teóricos.

9. Citado en André (2002: 64-64) y Assoun (1994: 91-95).

10. La relación de Freud con Fliess es el verdadero resorte transferencial del descubrimiento freudiano. Fliess ocupa, para Freud, el lugar del Otro que sabe, «que lo hace hablar y que puede saber lo que él, Freud, intenta formular en sus trabajos» (André, 2002: 33-4). El vínculo entre ambos hombres, como dice Serge André, se teje «en función de una cierta relación con el saber que, al poner la sexualidad en la mira, se transforma en relación amorosa... Cuando se encuentran, en el otoño de 1897, ninguno ha producido aún un trabajo decisivo, pero tienen en común un poderoso interés por la sexualidad que les lleva a la convicción de que es allí donde se encuentra la causa de las enfermedades (mentales) que ellos tratan» (André, 2002: 33). Ahora bien, Fliess era un otorrinolaringólogo berlinés que tenía una teoría delirante, la cual relacionaba la nariz (considerada como un espejo del sexo femenino) con trastornos de origen sexual. Esta idea determina su práctica médica, que consistía en operar la nariz para eliminar dichos trastornos (André, 2002: 33-46).

11. Jacques Lacan dedica dos clases del seminario II al análisis del sueño de la inyección de Irma (las clases del 9 y 16 de marzo de 1955). Esta idea pertenece a la primera de ellas. Asimismo la lectura del sueño y de sus circunstancias que aquí sigo debe mucho a la lectura realizada por Lacan (Lacan, 1986: 223-259).

12. El sueño y las circunstancias que a él conducen (salvo el episodio Fliess) y el análisis que prosigue se encuentran en Freud (1981: 412-421).

13. Se trata del razonamiento de un individuo al que un vecino acusaba de haberle devuelto inservible un caldero que le había prestado; el sujeto rechaza la acusación con los siguientes argumentos: «En primer lugar, le he devuelto el caldero completamente intacto; además, el caldero estaba ya agujereado cuando me lo prestó. Por último, jamás le he pedido prestado ningún caldero». El argumento es en sí mismo contradictorio, siendo que cada una de las razones es válida por separado (Freud, 1981: 420).

14. El texto del sueño continúa así: Me «pongo un gabán, pero el primero que cojo me está demasiado largo. Al quitármelo, observo con sorpresa que está forrado de piel. Otro que cojo después tiene un largo bordado de dibujo turco. En esto viene un desconocido, de alargado rostro y perilla corta, y me impide ponerme el gabán, alegando que es el suyo. Le muestro entonces que está bordado a la turca. Pero él me pregunta: ¿Qué le importan a usted los (bordados, dibujos) turcos...? No obstante, permanecemos juntos en buena armonía» (Freud, 1981: 471).

15. Además, persigue este motivo —el silencio como signo de muerte— en algunos cuentos, entre ellos el de «Los doce hermanos», de Grimm, y el cuento de los Seis Cisnes.

16. Al respecto, dice Freud: «Las múltiples observaciones que he realizado o me han sido comunicadas me han llevado a creer que los niños rehúsan toda fe a la teoría de la cigüeña, y que a partir de este primer engaño alimentan en sí una gran desconfianza hacia los “mayores” y mantienen ya secreta la prosecución de sus investigaciones». Pero, al mismo tiempo, señala, surge aquí un *conflicto psíquico*: «Este conflicto psíquico puede dar origen a una “disociación psíquica”. La opinión “oficial” cuya acep-

tación dará al niño nota de “juicioso”, al mismo tiempo que coartará su actividad reflexiva, llegará a dominar en su psiquismo consciente; la otra, en cuyo favor ha aportado, entre tanto, la labor investigadora nuevas pruebas, que, sin embargo, habrán de ser rechazadas, será sojuzgada y pervivirá en estado inconsciente, quedando así constituido el complejo nodular de las neurosis». Es decir, los padres que encarnan para el niño al Otro que todo lo sabe se muestran borrados ante él —o eluden la pregunta, o recriminan al niño su curiosidad o responden con un cuento— ante la cuestión crucial del origen de la vida. Alrededor de este no saber fundamental, de esta barra que recae sobre el Otro parental determinando la división del infantil sujeto, el niño construye las teorías sexuales infantiles (Freud, 1981: 1264).

17. «Pero cuando el niño parece hallarse así en el mejor camino para postular la existencia de la vagina y descubrir, en la penetración del pene paterno en el cuerpo de la madre, el acto por medio del cual nace la criatura en el seno materno, queda bruscamente interrumpida la investigación al tropezar con la teoría de que la madre posee también, como el padre, un pene. La existencia de la cavidad que acoge el pene permanece, pues, ignorada por el niño...» (Freud, 1981: 1.267).

18. El complejo de masculinidad se desdobra en dos maneras de velar (de no saber acerca de) la propia falta: la esperanza de recibir alguna vez, a pesar de todo, un pene, para igualarse con el varón; la desmentida que significa el rehusamiento, por parte de la niña, a aceptar el hecho de su castración: «se afirma y acaricia la convicción de que empero posee un pene, y se ve compelida a comportarse en lo sucesivo como si fuera un varón» (Freud, 1989: 271-272).

19. Esta simetría puede rastrearse en numerosos textos, por ejemplo, *La interpretación de los sueños* (1901), la *21 Conferencia de Introducción al Psicoanálisis* (1916-1917), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), así como en *El yo y el Ello* (1923).

20. «Uno titubea en decirlo, pero no es posible defenderse de la idea de que el nivel de lo éticamente normal es otro en el caso de la mujer. El superyo nunca deviene tan implacable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como lo exigimos en el caso del varón. Rasgos de carácter que la crítica ha enrostrado desde siempre a la mujer —que muestra un sentimiento de justicia menos acendrado que el varón, y menor inclinación de someterse a las grandes necesidades de la vida; que con mayor frecuencia se deja guiar en sus decisiones por sentimientos tiernos u hostiles— estarían ampliamente fundamentados en la modificación de la formación-superyo que inferimos en líneas anteriores» (Freud, 1989: 276).

EL ORIGEN FEMENINO DE LA COMPASIÓN EN EL JUDAÍSMO

Mauricio Pilatowsky

Presentación

En esta reflexión nos proponemos abordar el tema de la compasión¹ desde una aproximación filosófica. Este concepto ocupa un lugar central en toda meditación ética, en forma muy general describe un sentimiento que surge cuando una persona se identifica con el sufrimiento de otra. A partir de este estado emotivo se genera una disposición a apoyar al que sufre para superar su condición. El sentimiento, por lo tanto, se traduce en una actitud que en ocasiones se acompaña de acciones. Spinoza en su *Ética* la define de la siguiente manera:

La conmiseración es la tristeza acompañada de la idea de un mal que le sobrevino a otro al que nos imaginamos semejante a nosotros.

Explicación

Entre la conmiseración y la misericordia no parece existir ninguna diferencia sino acaso que la conmiseración tiene que ver con el afecto singular y la misericordia con la disposición a sentirlo [Spinoza, 1997: 208-209].

Para la tradición filosófica que nace con los griegos la compasión se considera un valor moral positivo. Lo que se reconoce es esta disposición de salir del *yo* en atención del *otro* que requiere de ayuda. Esta visión contrasta con las críticas que desde la misma filosofía y el psicoanálisis sostienen lo contrario; más adelante se presentarán las reflexiones de Freud y de Nietzsche

como unas de las más representativas de estas posturas. Como una lectura distinta de la compasión presentaremos lo que Hermann Cohen abreva del judaísmo, el origen femenino del *término* y lo que esto implica. Para concluir recogeremos otra de las aportaciones que el filósofo judío encuentra en el sentido hebreo de este valor y que se relaciona con el tratamiento de la pobreza. Este aspecto adquiere relevancia ante el sistema axiológico que promueve la economía de mercado y el manejo que se da al concepto de compasión.

El sentido negativo de la compasión

Para entender las posturas de los que ven en la compasión un valor negativo debemos considerar que este concepto moral tiene a su vez un sentido religioso. Freud, en varias de sus obras, plantea el origen de las estructuras morales en las creencias religiosas. Sus estudios sobre el monoteísmo lo llevan al totemismo.

[...] creo, pues, que tenemos sobrados motivos para considerar al totemismo como la primera forma en que se manifiesta la religión en la historia humana y para confirmar el hecho de que desde su origen mismo la religión aparece íntimamente vinculada con las formaciones sociales y con las obligaciones morales [Freud, 1970: 117].

Para el fundador del psicoanálisis, como para toda una parte de la filosofía, la compasión debe entenderse también en sus aspectos negativos. De acuerdo con estas reflexiones lo que realmente genera un sentimiento compasivo nada tiene que ver con una genuina preocupación por el sufrimiento del prójimo. Si seguimos estos cuestionamientos, el *otro* no es más que una proyección del *yo* y la identificación con el sufrimiento ajeno refleja una incapacidad de enfrentar la responsabilidad propia. Los que cuestionan el sentido moral de la compasión no se oponen al sentido trascendente de la moral, lo que rechazan es que sea a partir del sentimiento de conmiseración que éste pueda darse.

El debate filosófico se produce a su vez como un cuestionamiento al sentido mítico que le confieren algunas interpretaciones religiosas. En autores como Freud o Nietzsche encontramos

que su crítica a la compasión como valor viene acompañada de una reflexión sobre el papel negativo que ha tenido sobre el hombre el fomento de un sentimiento de culpa trascendente que se presenta como pecado.

Freud

Para abordar la propuesta de Freud nos remitimos nuevamente a su texto sobre el monoteísmo. En él escribe:

El totemismo, primera forma de religión que conocemos, contiene como piezas indispensables de su sistema una serie de preceptos y prohibiciones que, naturalmente, no son sino otras tantas renunciaciones instintuales: la adoración del tótem, que incluye la prohibición de dañarlo o de matarlo; la exogamia, es decir, la renuncia a la madre y a las hermanas de la horda, apasionadamente deseadas; la igualdad de derechos establecida para todos los miembros de la horda fraterna, o sea la restricción del impulso a resolver violentamente la mutua rivalidad. En estos preceptos hemos de ver los primeros orígenes de un orden ético y social. No dejamos de advertir que aquí se manifiestan dos distintas motivaciones. Las dos primeras prohibiciones se ajustan al espíritu del padre eliminado, perpetúan en cierto modo su voluntad; el tercer precepto, en cambio, el de iguales derechos para los hermanos aliados, prescinde de la voluntad paterna y sólo se justifica por la necesidad de mantener el nuevo orden establecido una vez eliminado el padre, pues sin aquél se habría hecho irremediable la recaída en el estado anterior [Freud, 1970: 171-172].

El psicoanálisis ubica el nacimiento de la cultura en el salto que se produce cuando se rompe el comportamiento animal y se pasa a una asociación donde surge un grado de reflexión. Esto se produce cuando en la «horda original», los machos, después de haber asesinado al padre para quedarse con las hembras, «pactan» entre sí. Este «pacto pulsional» que obedece al miedo ante la violencia y la muerte, los lleva a interiorizar el temor. Este complejo mecanismo de la psique produce un controlador interno de los deseos lo cual recibe el nombre de culpa. El respeto del *otro* surge, de acuerdo a esta interpretación, por miedo y no por amor.

La compasión debe entenderse como una reacción ante la culpa. Según Freud, el impulso primario es la violencia y su resultado la eliminación del rival. La elaboración del miedo a la muerte produce el discurso ético que proyecta el *yo* en el *otro* y —desde esta valoración reactiva— el sufrimiento se considera un freno para los deseos. La misma culpa convierte al padre asesinado en el dios que desde su muerte vigila el cumplimiento del pacto establecido entre los hermanos.

La postura de fundador del psicoanálisis es muy clara: él considera que todo desarrollo cultural, y dentro de él la religión y la moral, deben entenderse y explicarse como respuestas sociales que operan de la misma manera que opera la psique individual. A eso se refiere cuando afirma: «Jamás he vuelto a dudar que los fenómenos religiosos sólo pueden ser concedidos de acuerdo con la pauta que nos ofrecen los ya conocidos síntomas neuróticos individuales» (Freud, 1970: 77).

Nietzsche

Friedrich Nietzsche, el filósofo alemán, tiene posturas muy semejantes a las del fundador del psicoanálisis. Desde una aproximación filosófica, su crítica al valor de la compasión también se remite a su origen:

El problema del valor de la compasión y de la moral de la compasión (—yo soy el adversario del vergonzoso reblandecimiento moderno de los sentimientos—) parece ser en un primer momento tan sólo un asunto aislado, un asunto de interrogación solitario; mas a quien se detenga en esto una sola vez y *aprenda* a hacer preguntas aquí le sucederá lo que me sucedió a mí: —se le abre una perspectiva nueva e inmensa... —finalmente se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*— y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron... [Nietzsche, 1972a: 23].

Nietzsche plantea un cuestionamiento de los valores a partir de su propia valoración, a esto lo define como genealogía. Para

calificar los elementos bajo los cuales surge una estructura axiológica, el filósofo se apoya en su formación como filólogo y busca en los términos «huellas» que permitan reconstruir el medio en el que surgen. Es así como llega a la conclusión que el término *culpa* en todas las lenguas indoeuropeas esta siempre ligado con las actividades comerciales. Lo mismo sucede con el castigo y por ende con toda la estructura ética y judicial. Su genealogía de la moral remite a los elementos pulsionales del animal-hombre.

Para Nietzsche era un privilegio reservado a los nobles el causar un sufrimiento físico al prójimo. El goce de ejercer la violencia y el placer de enseñorearse en la crueldad era un aspecto constitutivo de las primeras relaciones sociales. Con el desarrollo de las primeras formas de intercambio comercial, los acreedores a los que no se les cumplía tenían derecho a pedir como compensación el goce de lastimar al deudor, incluso a mutilarlo o matarlo.

Los descubrimientos genealógicos del filólogo nos presentan un origen de la humanidad teñido de sangre, sufrimiento y crueldad. Las relaciones primarias respondían a este goce pulsional por el sufrimiento y su control requirió de fuertes cargas de violencia. En esto el parecido con la propuesta psicoanalítica es sorprendente. Para ambos la compasión surge como un mecanismo que va en el sentido contrario de las fuerzas vitales, es más bien un freno o debilitamiento de estas energías.

Nietzsche, al igual que Freud, considera que en la base de toda reflexión ética se encuentra la religión, y que ésta es una elaboración reactiva al miedo que siente el hombre ante sus deseos. Su estudio encuentra cómo esa misma violencia —que el animal-hombre gozaba al cobrar su deuda haciendo sufrir— se interioriza en un automartirio que busca frenar la agresión, pero que termina llevándola a otro plano. Para escapar de sus instintos animales, para alejarse del horror que le causa su crueldad, se inventa a dios por un lado y el amor al prójimo por el otro.

Ya se habrá adivinado *qué* es lo que propiamente aconteció con todo esto y por *debajo* de todo esto: aquella voluntad de autotortura, aquella pospuesta crueldad del animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo, encarcelado en el «Estado» con la finalidad de ser domesticado, que ha inventado

la mala conciencia para hacerse daño a sí mismo, después de que la vía *más natural* de salida de ese hacer-daño había quedado cerrada —este hombre de mala conciencia se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y acritud. Una deuda con *Dios*: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura. Capta en «Dios» las últimas antítesis que es capaz de encontrar para sus auténticos e insuprimibles instintos de animal, reinterpreta esos mismos instintos animales como deuda con Dios [Nietzsche, 1972b: 105].

Nietzsche tiene una lectura negativa de la compasión, considera que se fundamenta en la renuncia a la vida, que es una respuesta que expresa el debilitamiento de hombre. Si bien no está a favor de la violencia y no propone un retorno a la crueldad originaria, tampoco considera que el fomento de la culpa y el sentimiento de autoflagelación ayuden al hombre a construir una sociedad menos violenta. Lo que sostiene es que en la represión de las fuerzas vitales por medio de valores morales y religiosos se ejerce una violencia más sofisticada y destructiva que la que encontramos en los orígenes de la civilización. A esto se refiere su Zarathustra cuando escribe: «Ay, ¿en qué lugar del mundo se ha cometido tonterías mayores que entre los compasivos? ¿Y qué cosa en el mundo ha provocado más sufrimiento que las tonterías de los compasivos?» (Nietzsche, 1972b: 137).

Límites de la crítica a la compasión

En este punto debemos detenernos para no llevar la interpretación de las propuestas de Freud y de Nietzsche por un camino equivocado. No podemos pasar por alto la manera en la que el Nacional Socialismo utilizó algunas de las propuestas de Nietzsche, malinterpretándolas, para instrumentar políticas de exclusión, discriminación y exterminio. Algo similar ha sucedido con respecto a lo planteado por el fundador del psicoanálisis. Con base en lecturas parciales e incluso erróneas, se busca privilegiar el bienestar del individuo sin considerar el lugar que ocupan los otros y la importancia del respeto a esta alteridad. Sus posturas críticas con respecto a la utilización de la compasión como mecanismo de represión religiosa o manipulación moral los lleva a

una búsqueda de superación que encuentra formas de vinculación positivas donde la aparición del *otro* en el horizonte práctico del *yo* refuerce sus energías vitales y lo aleje de la violencia ejercida contra sí mismo.

Esta búsqueda de elementos positivos que articulen los vínculos intersubjetivos y que alejen a las personas de la violencia llevan, a Freud y a Nietzsche, a replantear el sentido mismo de la moral. Para ambos la referencia a su genealogía es relevante para evitar un regreso a esa condición de violencia pulsional. Ambos consideran que se deben encontrar elementos vitales positivos que refuercen los vínculos más allá del miedo a la muerte y el sentimiento de culpa.

Como respuesta al sentido negativo de la compasión ambos coinciden que de alguna manera el vínculo trascendente del *yo* no se dirige hacia el prójimo sufriente sino más bien hacia el amigo lejano. Los dos establecen que lo fundamental en la aparición del *otro* no es su proximidad sino más bien su lejanía. Nietzsche lo expresa en clara confrontación con la compasión y el acudir en ayuda del prójimo escribe:

¿Os aconsejo yo amor al prójimo? ¡Prefiero aconsejaros la huida del prójimo y el amor al lejano! [Nietzsche, 1972b: 98].

El futuro y lo remoto sean para ti la causa de tu hoy: en tu amigo debes amar al superhombre como causa de ti.

Hermanos míos, yo no os aconsejo el amor al prójimo yo os aconsejo el amor al lejano.

Así habló Zaratustra [Nietzsche, 1972b: 100].

El factor determinante de la lejanía tiene que ver con el elemento trascendente del *yo*. El amigo se ubica más allá del sí mismo, de alguna manera *escapa* a la autorreferencia que tiene encerrado al sujeto. La función de este *otro* es motivar una superación, por eso Nietzsche la confronta con la compasión que se construye a partir de la empatía con el sufrimiento del prójimo. La postura del psicoanálisis con respecto a la función del amigo puede ayudar a esclarecer este punto. Roberto Castro lo explica de la siguiente forma:

Es posible afirmar que la técnica o relación analítica tiene que ver con el hecho de bordear la verdad sostenida en silencio por

los amigos, siempre en el límite del *Unheimlich* o lo siniestro, en el que, de manera evidente, la amistad no es más que el amor al enemigo, o a lo más extraño de sí mismo. Y, esencialmente, «ser representante del otro» no significa sino ser representante de la muerte, porque sólo así la amistad brinda la oportunidad singular de una esperanza, de una promesa de alcances incalculables [Castro, 1999: 237].

El amigo, desde la lejanía confronta al *yo* con su propia muerte, con su indeterminación. Al asumir su finitud y el absoluto vacío que representa el hombre se hace responsable de su propio futuro y enfrenta su destino sin ilusiones ni falsas esperanzas. El lejano le permite al sujeto verse más allá de los *consuelos* fabricados por la cultura. La moral adquiere entonces otra dimensión, ya que la preocupación por la otredad del *otro* constituye un elemento central en la trascendencia del *yo*. Lo fundamental no es la empatía con el sufrimiento que se siente como propio sino más bien la responsabilidad que surge a partir de la lejanía que escapa al sí mismo.

La presentación de la amistad como vínculo trascendente de la alteridad resuelve el aspecto reactivo de la compasión, pero no aclara cómo es que está aproximación tiene un fundamento positivo o activo. Ni la genealogía ni el psicoanálisis nos aclaran el origen pulsional o instintivo original del que se surge un horizonte positivo para la trascendencia. Castro lo entiende como una aporía y comenta que «cuando Freud coloca la muerte como imposible, como la posibilidad de este imposible al que supuestamente nos da acceso el lenguaje, abarca e incide en la cuestión de la amistad, el amor y la cultura como aporías, como efectos de lo desconocido» (Castro, 1999: 247).

Hermann Cohen

Hermann Cohen fue un filósofo Alemán pero también un pensador judío. Nació en 1842 en la ciudad de Coswig. Fue hijo de un *hazan* (cantor litúrgico judío), creció en un medio religioso, estudió en el Seminario Teológico de Breslau. En un principio se propuso estudiar para ser rabino, pero luego cambio sus planes y decidió estudiar filosofía.

Dentro de la historia de la filosofía europea Cohen ocupó un lugar muy destacado. Su aportación a la filosofía de Kant lo colocó como uno de los más importantes representantes de la corriente neokantiana, conocida como la *Escuela de Marburgo*, y con la que están asociados nombres como el de Paul Natorp, Rudolf Stammler, Karl Vorländer y Ernst Cassirer.

Dentro de la filosofía judía moderna puede considerársele un precursor. Su pensamiento influyó profundamente en todos los pensadores judíos que lo siguieron como Franz Rosenzweig, Martín Buber, Walter Benjamin y Emmanuel Levinas, por citar algunos de los más destacados. En el pensamiento de Cohen encontramos una síntesis muy particular de erudición talmúdica con conocimiento de filosofía en general y de filosofía alemana en particular.

Después de jubilarse en la Universidad de Marburgo se mudó a Berlín. En sus últimos años se dedicó a escribir su obra más importante, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Cohen, 2004: 216), la cual se publicó después de su muerte, ocurrida en 1918. Sus reflexiones sobre la compasión se encuentran en ese texto.

Rajmanut: el origen femenino

Cohen abordó el tema de la compasión desde la perspectiva de la tradición judía, encontró que: la palabra hebrea *rahamim* procede de la raíz *rejem*, «que significa matriz y se suma a la metáfora de Dios como padre de los seres humanos» (Cohen, 2004: 16). En esta tradición el sentido remite a un aspecto pulsional positivo. Esta construcción lingüística remite a la imagen de una madre que cobija al ser indefenso en su vientre, que lo protege y lo carga en su interior como parte de su propio ser. La aproximación a ese *otro* indeterminado no ocurre a partir del sufrimiento o de la culpa, se trata más bien de un vínculo vital que se podría describir como narcisista.

En este origen matricial el *producto* es parte de la madre, a la vez que está separado de ella porque es un ser independiente. No se descubre al *otro* en esta relación compasiva respondiendo a su sufrimiento sino gozando su bienestar. La salud del ser en formación se integra con el bienestar de la mujer embarazada;

se produce una suerte de «narcisismo trascendente»² porque el amor a sí misma de la madre la lleva a cuidar del *otro*.

A diferencia del origen de la compasión, tal como el psicoanálisis y la genealogía lo plantean, la *rajmanut* entiende el cuidado del *otro* como un acto trascendente de conservación de la vida y de la especie. Para la tradición judía la aparición del *otro* como nonato durante el embarazo remite al origen de la vida. Este vínculo arquetípico dejó su huella en el término *rajmanut*. El cuidado del otro aparece como un goce primario narcisista y no como una obligación moral reactiva. El elemento trascendente de esta relación se inserta en el ámbito de lo biológico y desde ahí no tiene que atravesar por la reivindicación del sufrimiento.

***Rajmanut* y pobreza**

Este origen pulsional positivo que el pensador judío encuentra en el término hebreo se expresa en el sentido que esta tradición le da a la compasión. En ésta el prójimo ya no aparece en el horizonte del *yo* como un rival que amenaza sino como un medio de conservación. La elaboración de una moral del cuidado del débil a partir de esta aproximación se construye como una alteridad inmanente. Así es como el pensador judío explica el mandamiento divino:

17 Porque Jehová vuestro Dios es Dios de dioses, y Señor de señores, Dios grande, poderoso y terrible, que no acepta persona, ni toma cohecho.

18 Que hace justicia al huérfano y a la viuda; que ama también al extranjero dándole pan y vestido.

19 Amaréis pues al extranjero: porque extranjeros fuisteis vosotros en tierra de Egipto [Deuteronomio, 10: 17-19].

El Dios judío se presenta desde su fuerza y virilidad como «Señor de señores», pero se preocupa a la vez por el huérfano, la viuda y el extranjero. La compasión divina en el judaísmo se entiende en su origen matricial. El huérfano es el hijo que no tiene el cuidado de los padres, la viuda es la mujer que no tiene el apoyo del esposo y el extranjero es la figura del lejano, de aquel

que con su presencia recuerda el sentido trascendente de la *raimanut*. La relación del Omnipotente con el desvalido pone el acento en hacer justicia, no en sentir lástima. Esto explica también por qué la palabra hebrea para describir la ayuda al necesitado es *tzdaka*, construida con la palabra *tzdek* que significa justicia.

El *otro* de la compasión hebrea no aparece en la empatía del sufrimiento ni por sentimientos de culpa. La aparición del prójimo según esta tradición se da a partir de la vida social. No es el sufrimiento del individuo sino el de la especie que se manifiesta en la *pobreza*. El dolor del pobre no necesita manifestarse a través de un acercamiento. Está ahí, exponiéndose con toda su crudeza. El hambre, la enfermedad, las carencias materiales son el *rostro* del sufriente que exige respuesta sin apelar al sentimiento de culpa. La revelación del *otro* como fundamento de la razón práctica, del hombre en cuanto agente moral, surge en su contexto social. La pobreza es la realidad del hombre en comunidad. La razón del hombre es razón individual en correlación con el prójimo como humanidad. Ninguno es directamente culpable de esta situación heredada, sin embargo todos somos responsables de atenderla. Para la tradición hebrea, Dios le da un sentido universal al vínculo matricial: Él vela por la seguridad del huérfano, protege a la viuda y ama al extranjero. Su amor por el lejano (por el extranjero) contrasta con el amor al prójimo que, según Nietzsche, terminó llevando al Eterno a su fin:

Así me dijo el demonio una vez. «También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres».

Y hace poco le oí decir esta frase: «Dios ha muerto a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios» [Nietzsche, 1972b: 138].

En la economía capitalista de mercado se estimula la competencia como motor de la economía y se presenta la desigualdad social como una realidad constitutiva de la llamada *naturaleza* humana. Desde esta perspectiva se cuestiona la centralidad de un valor como el de la compasión. Sin embargo, contamos con una gran cantidad de asociaciones que piden ayuda para los necesitados, enfermos, discapacitados, huérfanos o toda suerte de desposeídos y damnificados. Ante cualquier desastre natural

surgen de inmediato agrupaciones que apelan al sentimiento compasivo para gestionar recursos económicos y materiales. La compasión ocupa un lugar central en la lógica de la desigualdad. Lo que sucede es que se apela a las emociones individuales para, al mismo tiempo, eludir la responsabilidad colectiva.

La *rajmanut* no fomenta la lastima para que los individuos conviertan la desigualdad en una supuesta situación «natural» lo que el sentido hebreo de la compasión expresa es una exigencia de justicia que proviene del origen matricial del valor. El amigo lejano del que hablan Freud y Nietzsche no aparecen en el horizonte del yo a partir de la empatía con el sufrimiento sino más bien desde la necesidad de salir de él. El *otro* de la *rajmanut* tampoco *pide limosna*, más bien exige desde esa fuerza vital de la procreación y desde el clamor de justicia del desposeído que no está dispuesto a verse como un producto de una situación incorregible.

Conclusiones

A partir de los cuestionamientos de la genealogía y del psicoanálisis queda claro el sentido reactivo de la compasión y su utilización como herramienta de dominación. Sin embargo, a la luz de los genocidios y atrocidades de la modernidad, su función parece ineludible. Lo que definiría el aspecto central de la crítica es que este valor surge reactivamente, apelando a la empatía con el sufrimiento. Que más que a la vida le responde a la muerte y más que a la alegría le contesta al dolor.

El análisis filológico del hebreo y el estudio de su tradición permiten un acercamiento a este elemento definitorio de la alteridad desde un origen positivo, que remite al goce y el deseo de trascendencia. En el sentido matricial del término *rajmanut* el *otro* se entiende como propio y ajeno al mismo tiempo. A este *igual-distinto* se le ubica en un horizonte de trascendencia desde donde se le aprecia sin necesidad de sentir lástima por él.

Tanto para Freud como para Nietzsche, en lugar de la compasión por el prójimo sufriente, se debe construir la alteridad en la figura del amor al amigo lejano, quien desde la distancia obliga al hombre a buscar la trascendencia y alejarlo así de la barbarie. Para la tradición de la *rajmanut*, del amor matricial, la figura

del extranjero es fundamental: coincide con la posición que toma el terapeuta o la que representa en forma metafórica el superhombre nietzscheano.

Desde esta lectura hebrea de la compasión podemos recuperar un origen positivo activo y no reactivo. La estructura femenina matricial del término no tiene que atravesar por el sentimiento de culpa para constituirse como elemento central de la alteridad. La ética que podemos construir a partir de esta interpretación surge del deseo de cuidar al *otro* como una forma de amar la vida. La procuración del bien del prójimo no nace del dolor que nos causa la empatía con su sufrimiento, más bien responde a una necesidad vital de trascender por medio del amor.

1. *Compasión* 'sentimiento de lástima por una desgracia ajena': latín tardío *compassionem*, acusativo de *compasio* (radical *compassion-*) 'compasión', de *compassus*, participio pasivo de *compati* 'tener compasión' (sentido implícito: 'sufrir con'; compárese *compadecer*), del latín *com-* 'con' (véanse *com-*, °*con*) + *pati* 'tolerar; soportar; sufrir' (véase *padecer*) (Gómez de Silva, 1985: 178).

2. Propongo esta denominación para definir el vínculo.

FEMENINO Y MASCULINO EN LAS IDEAS DE OTTO WEININGER

Hortensia Moreno

Tras las exaltadas y entusiastas visiones acerca de la negatividad femenina encontraremos agazapada la silueta sombría y monstruosa de lo no humano.

ALICIA PULEO

¿Por qué leer, en pleno siglo XXI, a un autor sin duda decimonónico, furiosamente misógino y de endeble constitución filosófica? ¿Qué nos aporta en la dilucidación del binomio femenino/masculino, además de un nutrido inventario de argumentos desaforados cuya intención principal es demostrar que la Mujer absoluta (esa entidad metafísica producto de su imaginación calenturienta) es pura sexualidad y no tiene un Yo racional? ¿Cómo interpretar su afirmación central de que «la mujer es nada»?

Tal vez el principal interés que puede generar Otto Weininger es precisamente su desmesura: la desfachatez con que hace afirmaciones tan violentas como la de que «el hombre tiene un pene, pero la vagina tiene una mujer» (Weininger, 2004: 151). Porque, a pesar de lo impropias que puedan parecernos en el momento presente, esas afirmaciones tienen una obvia afinidad con cierta manera de concebir la diferencia sexual que todavía no termina de permear el sentido común de nuestro tiempo.

La importancia de Weininger reside, pues, en su capacidad para reunir y sistematizar, en un conjunto excesivo y virulento, una serie de ideas y nociones cuya fuerza atraviesa los discursos de género¹ a lo largo del siglo XX (y nada nos asegura que vaya a dejar de atravesarlos en el siglo XXI). Lo cual no significa que tales ideas se manifiesten siempre de manera directa y explícita,

sino que subyacen, en diferentes modalidades semánticas, en el contenido de diversas perspectivas acerca de la diferencia sexual (entre las cuales se cuentan inclusive ciertas reflexiones feministas). En opinión de Sengoopta, con el libro de Weininger se puede trazar un «mapa de las avenidas y senderos de los discursos social, médico y científico sobre la naturaleza y los significados de la masculinidad y la feminidad» (Sengoopta, 2000: 12).

El personaje²

Otto Weininger vivió sólo 23 años y publicó un solo libro, *Geschlecht und Charakter* (*Sexo y carácter*), en 1903. Nació el 3 de abril de 1880 en una familia judía de Viena. Su padre era orfebre y su joyería era apreciada en toda Europa. Proveniente de una familia ilustrada, Weininger fue un alumno brillante en el Gymnasium; a los 18 años dominaba el latín y el griego, hablaba francés, inglés e italiano, y se defendía en español y noruego. A los 16 años había escrito un ensayo etimológico sobre ciertos adjetivos griegos que encontró en Homero y trató de publicarlo sin éxito en una revista de filología. Más tarde, desarrolló un agudo interés por las ciencias naturales y las matemáticas. Sin embargo, era un estudiante conflictivo que seguía sus propias inclinaciones en lugar de someterse al ritmo de los planes escolares. Sus contemporáneos lo recuerdan como alguien concentrado en la discusión de ideas y poco interesado en la vida corriente (por ejemplo, nadie lo vio nunca leer un periódico). Según algunos, tenía un carácter amargado y melancólico. Su amigo E. Lucka opinaba:

Creo que jamás lo poseyó un sentimiento dichoso, ni conoció el apacible abandono puramente natural, y él advertía perfectamente tal incapacidad suya para la ventura. Con frecuencia sorprendí cómo le atormentaban sin tregua sus propias teorías.³

Después de graduarse de bachiller en 1898, se inscribió en la facultad de filosofía de la Universidad de Viena. Tomó clases de lógica, psicología experimental, pedagogía e historia de la filosofía. Asistía a conferencias impartidas por intelectuales renombrados, como Sigmund Freud, Richard von Krafft-Ebing y Ju-

lius Wagner-Jauregg. Entre sus influencias más importantes deben contarse las de Richard Avenarius y Ernst Mach.

En 1900 viajó con su amigo Hermann Swoboda a París a participar en el Cuarto Congreso Internacional de Psicología. Poco después de regresar a Viena, Swoboda empezó a psicoanalizarse con Freud.⁴ Durante una de las sesiones, Freud habló sobre la bisexualidad, tema sobre el que estaba discutiendo en una intensa correspondencia con Wilhelm Fliess. Swoboda lo comentó con su amigo y Weininger; fascinado con la idea, decidió escribir una monografía sobre sexualidad.⁵

Sin duda, la propia sexualidad de Weininger pudo haber jugado un papel importante en la génesis de su texto. Sin embargo, la información que tenemos sobre el tema es tan vaga y fragmentaria que debemos interpretarla con precaución:

No existe evidencia de que Weininger haya tenido nunca relaciones sexuales con una mujer... [sin embargo] los artistas e intelectuales vieneses... estaban preocupados por los temas sexuales... la sexualidad se convirtió en un «territorio simbólico» para los debates de la identidad, la razón y el irracionalismo [Sengoopta, 2000: 16].

El título de la monografía era «Eros y Psyche: un estudio biopsicológico», y nunca vio la imprenta. En el otoño de 1901, Weininger se acercó a Freud a pedirle una recomendación para publicar la versión ampliada de aquel proyecto, la cual incluía un capítulo sobre la histeria. Freud se negó a apoyarlo. En cambio le aconsejó al joven autor que se dedicara durante los siguientes diez años a reunir evidencia empírica para sus afirmaciones. Weininger respondió que prefería dedicar ese tiempo a escribir otros diez libros y le llevó su manuscrito a Friedrich Jodl y a Laurenz Müllner, profesores de la Universidad de Viena. Jodl quedó impresionado por el proyecto y expresó su deseo de asesorar su desarrollo como tesis doctoral. También prometió recomendar la publicación del producto final.

En el invierno de 1901, Weininger cayó en una profunda depresión. Para cuando reanudó el trabajo, en marzo de 1902, anunció que había modificado radicalmente su punto de partida. A finales de ese año, la tesis estaba terminada. Los examinadores, Jodl y Müllner, aprobaron el trabajo en general, a pesar de que

tenían serias reservas respecto de ciertos aspectos de su contenido. Sin embargo, coincidieron en que una versión corregida del trabajo sería publicable.

Después de obtener el doctorado, Weininger se convirtió al protestantismo⁶ y estuvo viajando por el norte de Europa. Aunque esta vez también cayó en una aguda depresión —según el testimonio de otro de sus amigos, pues en ese viaje se dio cuenta de que «en realidad no era un filósofo»—, al regreso se puso a corregir la tesis para publicarla.

El manuscrito original se ha perdido, pero es muy probable que, en lugar de seguir las recomendaciones de sus asesores en el sentido de revisar y atenuar ciertos pasajes, Weininger los haya extendido y radicalizado antes de la publicación. En mayo de 1903, cuando apareció el libro en la renombrada casa editorial de Wilhelm Braumüller, Jodl se escandalizó; en privado dijo que los argumentos de Weininger no se habían vuelto más claros y más objetivos —como él esperaba— sino que, más bien, habían asumido formas monstruosas.

Durante los primeros meses después de que salió a la venta, el libro despertó poco interés. El autor no estaba muy contento. A sus amigos más cercanos les dijo: «hay tres posibilidades para mí: la horca, el suicidio o un futuro tan brillante que no me atrevo ni a soñarlo». Entonces se fue de viaje a Italia y regresó más deprimido que nunca. Después de pasar cinco días en casa de sus progenitores, rentó un cuarto en la casa donde Beethoven había muerto y se mudó ahí el 3 de octubre. Esa misma noche escribió una nota dirigida a su padre y a su hermano, y se mató de un balazo en el corazón.

El libro

Después del suicidio del autor —y quizás a causa del mismo—,⁷ el libro adquirió especial notoriedad. La primera edición se agotó en octubre y en noviembre apareció la segunda; en 1904 aparecieron cuatro ediciones y hacia 1923 llegaban a 25. Para entonces ya se había traducido a seis o siete idiomas. En la traducción al español, *Sexo y carácter* es un mamotreto de más de 500 páginas; apareció por primera vez en la editorial Losada de Buenos Aires en 1947 y la nota del editor nos advierte que el

texto sigue la 25ª edición alemana, de la cual se han suprimido más de 130 páginas de anotaciones.

La actualidad del texto puede verse reflejada en la cantidad de resultados que arroja una búsqueda en *google* (137 000 en menos de un segundo). También resulta significativo que en 2003 los departamentos de inglés y de lenguas modernas de la Universidad de Sussex organizaran una conferencia internacional e interdisciplinaria para celebrar el centenario de *Sexo y carácter* y la publicación —en Indiana University Press— de su primera traducción completa al inglés.

No obstante, *Sexo y carácter* puede juzgarse de entrada como un texto *politically incorrect* y no precisamente por su flagrante misoginia, sino por el capítulo XIII, del cual la propaganda nazi utilizó ciertos fragmentos. Se cuenta que Adolf Hitler dijo algo parecido a que «era el único judío decente... y se mató». En una primera lectura encontraremos un racismo bastante común y corriente para la época:

La causa principal de que estos pueblos [judíos y negros] sean tratados como esclavos y merezcan la menor de las consideraciones debe verse en su predisposición servil; carecen de esa imperiosa necesidad de libertad que es propia de los indogermánicos [Weininger, 2004: 525].

¿Indiferenciación o diferencia?

Sexo y carácter está dividido en dos partes contrastantes, al grado que hacen pensar en dos libros distintos: una se titula «La diversidad sexual» (caracterizada por Weininger como «psicológico-biológica»), y la otra «Los tipos sexuales» (descrita como «filosófico-psicológica»). El objeto de este trabajo es, en palabras de su autor, «compendiar todas las contraposiciones entre el hombre y la mujer en un solo y único principio» (2004: 21). La primera parte se pretende exhaustiva, para lo cual explora los postulados científicos más recientes y comparte los estándares de pensamiento predominantes.

Desde mediados del siglo XIX, en Europa la sexualidad y el género se habían convertido en preocupaciones médicas y había una gran difusión del discurso de la ciencia biomédica contem-

poránea. La primera parte de *Sexo y carácter* está claramente infiltrada por tal conocimiento (Sengoopta, 2000: 9 y 45-46) y toma como punto de referencia el cuerpo; se trata aquí de un cuerpo racionalizado como una entidad cuya organización interna responde a la imposibilidad de discernir las características sexuales, obstáculo presente, incluso, en el nivel celular. Su argumento central se refiere al tema de la bisexualidad o intersexualidad universal —nociones recurrentes entre los investigadores finiseculares— y sugiere que los seres humanos no pertenecemos exclusivamente a un sexo, sino que poseemos rasgos de ambos:

En cifras referentes a las diferencias sexuales procedentes de investigaciones antropológicas y anatómicas, las cifras correspondientes al sexo femenino nunca comienzan allí donde terminan las del sexo masculino, sino que entre ellas se encuentra un espacio en el cual están representados hombres y mujeres [Weininger, 2004: 38].

Para sostener esta idea, Weininger hace un arduo recorrido a través de una amplia diversidad de disciplinas, desde la sexología hasta la embriología; por ejemplo:

En un embrión humano de menos de cinco semanas es imposible establecer el sexo que se desarrollará más tarde... La primitiva disposición bisexual por la cual pasan todos los organismos, incluso los más elevados, puede relacionarse con la persistencia de los caracteres de ambos sexos: la diferenciación sexual jamás llega a ser completa... también se presentan innumerables formas sexuales mixtas, incluso casos denominados «hermafroditismo anormal» [Weininger, 2004: 33 y 34-35].

Llama la atención de manera especial el hecho de que esta «bisexualidad originaria» —descrita al principio como una especie de «indiferenciación» en virtud de la cual en un mismo individuo se reparten de manera aleatoria características de uno u otro sexo en proporciones impredecibles— no aparezca como una premisa problemática, a pesar de que en el centro de la reflexión se esboza la pregunta acerca del significado de la diferencia sexual: «¿Podría, pues, decirse que en general es imposible distinguir a los hombres de las mujeres?» (Weininger, 2004: 32):

Existen gradaciones innumerables entre el hombre y la mujer, «formas intersexuales». Podemos imaginarnos como tipo sexual un hombre ideal H y una mujer ideal M, *que en realidad no existen*, sino los posibles grados intermedios entre el hombre perfecto y la mujer perfecta. El macho y la hembra son, pues, algo así como dos *sustancias* que se mezclan en diferentes proporciones, sin que el coeficiente de una de ellas llegue a ser nunca cero, y que se distribuyen en los individuos vivientes. Podría afirmarse que en la práctica no hay machos ni hembras, sino tan sólo seres varoniles o femeniles [Weininger, 2004: 35-36, cursivas mías].

Este punto de partida —¡«no hay machos ni hembras»!— en realidad no postula la unidad de hombres y mujeres en una misma esencia material, sino precisamente la existencia de dos sustancias distintas e inconmensurables. Tal contrasentido tiene profundas resonancias en la cultura del Romanticismo, en particular en la recurrencia al mito del andrógino. Esta figura, al igual que la noción «intersexual» weiningeriana, es sumamente paradójica.⁸

Conforme Weininger desarrolla su argumento, la bisexualidad de la pareja humana va transcurriendo, desde una descripción donde hombres y mujeres comparten las características de los dos sexos —en una especie de *continuum* cuyo centro es indiscernible— hasta una atribución diferencial donde se pretende separar con una navaja muy filosa los significados *esenciales* de lo femenino y lo masculino. De esta manera, «la Mujer de Weininger está construida grandemente en términos biomédicos, en tanto que su Hombre ideal-típico es un constructo psicológico y filosófico» (Sengoopta, 2000: 52).

Como en la fábula aristofánica del *Simposio* platónico, en *Sexo y carácter* feminidad y masculinidad no son rasgos que se deriven de la experiencia de mujeres y hombres, sino valores preexistentes a la mera definición de *mujer* o de *hombre*. La paradoja, tanto para la figura del andrógino como para la entidad intersexual weiningeriana, es que la unidad humana se disocia en dos sustancias perfectamente distinguibles, organizadas entre sí a partir de una estructura jerárquica donde precisamente lo que no hay es complementariedad:

Cualquier individuo que venga al mundo, y que haya de ser obje-

to de una investigación, debe ser examinado para establecer su posición entre la condición masculina y la femenina. Si no se admitieran los tipos de hombre y de mujer *ideales* se carecería de una unidad de medida aplicable a la realidad [Weininger, 2004: 58, cursivas mías].

En la fábula aristofánica se habla de un tiempo inmemorial donde los andróginos coexistían con los dioses y eran, al mismo tiempo, esféricos, inmortales y autosuficientes (en lugar de carentes, divididos y menesterosos como los humanos). El principal rasgo de esa perfección es una naturaleza dual: cada andrógino tenía un solo cuerpo, pero genitales dobles, dos cabezas y cuatro extremidades. En castigo por nuestra soberbia, los dioses nos cortaron en dos y desde entonces anhelamos encontrar a nuestra mitad perdida, y ése es el origen del amor. En Weininger podríamos adivinar elementos de esta tradición cuando explica su «ley de la atracción sexual»:

[...] cada sujeto posee ciertas particularidades que determinan cuál es el individuo del otro sexo cuyas condiciones son adecuadas para unirse sexualmente con él; en la unión sexual tienden siempre a unirse un hombre completo (H) y una mujer completa (M), aun cuando en cada caso se hallen distribuidos en proporciones diferentes en los dos individuos en cuestión; cada individuo tiene tanta masculinidad como le falta de feminidad [Weininger, 2004: 61-65].

No obstante, hay una afinidad problemática entre la visión weiningeriana y el relato de Aristófanes: el griego describe a los seres que dieron origen a la humanidad como un conjunto heterogéneo donde la esfericidad o perfección de los andróginos incluye tres posibilidades: la de aquellos en quienes conviven los dos sexos, la de quienes cuentan con dos genitales masculinos y la de quienes exhiben dos genitales femeninos. De esta manera se justifica la inclinación amorosa de algunas personas hacia su mismo sexo, pero al mismo tiempo se está introduciendo la diferencia sexual como un dato anterior a la separación.⁹

En una interesante coincidencia, tanto el Romanticismo como el pensamiento psicoanalítico —ambos de enorme influencia para nuestro autor— *olvidan* la multiplicidad del andrógino aristofánico cuando recurren al mito platónico: Freud y Lacan hacen

coincidir los orígenes del amor con los orígenes de la diferencia sexual, ambos producto de la división del andrógino en un hombre y una mujer. Este *olvido* les impide ver que en la fábula la diferencia sexual existía desde el principio y antecedía la separación. De la misma manera, cuando Weininger alude a la presencia de caracteres femeninos y masculinos en un *continuum* indiferenciado bisexual o intersexual —donde, por ejemplo, «la tendencia hacia la homosexualidad, aunque sea muy débil... existe en todos los seres humanos» (2004, 89)—, parece *olvidar* la preexistencia de definiciones donde las dos sexualidades no son sólo diversas, sino inclusive incompatibles, donde los opuestos se atraen y los similares se repelen (en contraste con lo que ocurre entre las mitades aristofánicas del mismo sexo, donde es lo similar lo que determina la seducción, mientras que lo opuesto es lo ajeno). En esta interpretación de lo femenino y lo masculino, Weininger encuentra que:

Cuanto más femenina es una mujer tanto menos comprenderá al hombre; cuanto más varonil sea un individuo menos comprenderá a la mujer. Los hombres afeminados saben tratar a las mujeres mucho mejor que los hombres varoniles [Weininger, 2004: 100].

Desde este primer abordaje nuestro autor parte ya de una asunción de la diferencia sexual donde nos encontramos ante dos *sustancias* cuya descripción puede darnos pistas productivas para descifrar el desarrollo del binomio masculino/femenino en la tradición occidental.

La feminidad y la nada

En la segunda parte de su tratado, Weininger abandona de manera radical el tema de la intersexualidad y se entrega a la búsqueda del «principio solo y único» que explicará la contraposición entre los sexos. Aquí dibuja una firme distinción entre hombre y mujer —en principio, como los «tipos ideales» que le servirían como unidad de medida aplicable a la realidad— para organizar una idea de la relación sexual donde de pronto se olvida de manera definitiva la conjetura de que «no hay machos ni

hembras»: su caracterización de la feminidad es un esfuerzo por demostrar la pertenencia de las mujeres —de todas las mujeres,¹⁰ y no sólo de la Mujer absoluta, cuidadosamente diseñada como una abstracción (¿como una idea platónica?) que le sirve de referencia permanente— al reino de la nada. Aquí la nada debe interpretarse, entre otras cosas, como la incapacidad para la autoconciencia: la mujer es un cuerpo que puede prescindir del *logos* y que se mueve en la pura inmediatez, circunstancia de la que se vale la Voluntad —schopenhaueriana— para reproducir ciegamente el opresivo ciclo de la vida:

La mujer se convierte en testimonio de la presencia de la Naturaleza como fundamento. Su cuerpo, abandonado a los procesos metabólicos que no requieren ninguna actividad consciente, constituye un apropiado punto de partida para la reflexión filosófica sobre la Naturaleza y sobre la unión mente-cuerpo, que la conciencia masculina del filósofo vive como fragmentada y dividida [Puleo, 1992: 80-81].

Para ilustrar esta ineptitud característica de la esencia femenina, Weininger recurre obsesivamente al problema del genio. Comienza preguntándose retóricamente por qué la humanidad no ha dado genios femeninos y termina concluyendo que la genialidad es una especie de «masculinidad superior» de la cual ningún varón está totalmente desprovisto, pero que falta en todas las mujeres: «existen muy pocos hombres que en ningún momento de su vida hayan sido "geniales". Y si no lo han sido podría decirse que tan sólo les ha faltado la oportunidad» (Weininger, 2004: 180, 187 y 193).¹¹

Esta disparidad queda explicada con la afirmación de que en hombres y mujeres se presentan los mismos contenidos psíquicos, pero mientras en ellos esos pensamientos se articulan en representaciones claras y distintas, las mujeres «piensan en hénide».¹² En las mujeres «pensar» y «sentir» son dos actos inseparables. De esta forma, las mujeres dependen de los hombres para la clarificación de sus propias representaciones oscuras. «Para la mujer el criterio de la masculinidad estriba en que el hombre sea superior a ella en inteligencia, que le imponga su pensamiento» (Weininger, 2004: 164, 166).

El pensamiento «en hénide» no sólo impide que las mujeres

lleven a cabo actividades donde es necesaria «una vigorosa capacidad formadora», sino incluso que carezcan de memoria, que jamás lleguen a tener conciencia de su destino y que sean ajenas por completo a la necesidad de inmortalidad.¹³ Carecer de memoria implica carecer de la capacidad para ejercer las funciones lógicas: «Para la mujer absoluta no existe el *principium identitatis* (ni el *principium contradictionis*, ni el *exclusi tertii*)», ni el principio de la razón que exige a todo juicio una motivación; para ella no hay *principium rationis sufficientis*; carece de lógica y de continuidad; está afectada de *logical insanity*. En cambio, un hombre se verá forzado a pensar *siempre* de modo lógico (Weininger, 2004: 192, 201, 207, 213, 229-230 y 231-234).

Finalmente, al carecer de memoria, las mujeres son ajenas a la moralidad, es decir, no son inmorales (porque la inmoralidad implicaría una conciencia de sí que las mujeres no tienen), sino que están al margen de la moral, son *amorales*.¹⁴ «La memoria es moral, porque facilita el arrepentimiento» (Weininger, 2004: 236); lo cual determina, además, que una mujer sea *esencialmente* una mentirosa compulsiva incurable.¹⁵

Un ser que no comprenda o no reconozca que A y no A se excluyen entre sí, no encontrará dificultad alguna en mentir; es más, para un ser de este tipo no existe el concepto de la mentira, ya que su opuesto, la verdad, es ignorado por él. Si tal ser tiene el don de la palabra, mentirá sin saberlo, incluso sin la posibilidad de reconocer que miente [Weininger, 2004: 235].

Esta serie de carencias lógicas y cognitivas está determinada por la identificación de las mujeres con su cuerpo. En Weininger, el Yo coincide con el ser inteligible (*i.e.* masculino), «aquel que no depende de la causalidad y elige libremente el bien o el mal». En cambio las mujeres, «esclavas bajo el dominio de la sexualidad», no tienen un Yo libre, inteligible, eterno (Weininger, 2004: 247-248, 249, 426 y 435).

Para cerrar el «impeccable» círculo de su razonamiento, Weininger asegura que, como la mujer carece de fenómenos lógicos y éticos, en ella falta también la razón para atribuirle un alma. «La feminidad perfecta no conoce el imperativo lógico ni el moral. La mujer absoluta no tiene Yo». En esta serie de ecuaciones, personalidad e individualidad, Yo (inteligible) y alma, voluntad

y carácter significan una y la misma cosa que pertenece al hombre y que falta en la mujer. «Las mujeres no tienen existencia ni esencia, son la nada. Se es hombre o se es mujer, según que se sea o no se sea» (Weininger: 256, 263, 285, 286-287 y 446-447).

La madre y la prostituta

La atadura de las mujeres a su cuerpo depende, por tanto, de su sexualidad. La esencia de las mujeres es esta sumisión irremediable al imperativo de la naturaleza que no les permite expresarse como individuos y las somete al mandato rector de reproducir la especie. No obstante, esta sexualidad indiferenciada se expresa de dos maneras distintas y contrastantes, dos predisposiciones innatas opuestas que se distribuyen en distinta proporción en las diferentes mujeres: la maternidad absoluta y la absoluta prostitución.

La esencia de la maternidad «se halla en el hecho de que el objeto principal de la vida de la madre consiste en llegar a tener un hijo»; mientras que en la esencia de la prostitución «este fin queda desechado completamente al practicar la cópula [...] La prostituta absoluta sólo piensa en el hombre; la madre absoluta sólo se preocupa de los hijos» (Weininger, 2004: 336-337).¹⁶

Lo que comparten estos dos tipos ideales es que en ambas circunstancias a una mujer le es indiferente la individualidad de su complemento sexual. «La primera se contenta con cualquier hombre que sea capaz de darle un hijo [...] La segunda se entregará a cualquier hombre que pueda proporcionarle un placer erótico» (Weininger, 2004: 338).

El horror más profundo de nuestro autor está relacionado con «el insoportable pensamiento de surgir y sucumbir en la especie... en el cual se establece este carácter infinito de la voluntad... como la única continuidad real». Aquí, la idea de *voluntad de la especie* proviene del pensamiento de Schopenhauer, para quien el verdadero motor de la conducta humana está en los abismos de la libido, cuya única finalidad es «reproducir su ciego ciclo de dolor hasta el infinito» (Puleo, 1992: 15, 18) y donde la individualidad no tiene cabida:

[...] la pasión amorosa... sólo puede ser explicada por una raíz

instintiva, el instinto sexual... no nos hallamos ante un producto del entendimiento sino ante una manifestación de la Voluntad de reproducción de la especie... La atracción de los sexos es esclavitud del individuo a la especie... El instinto sexual prueba la supremacía del Inconsciente sobre la reflexión y el intelecto. Es la constatación de la existencia de la energía cósmica, del monstruo amorfo, del devenir ciego y obstinado dentro de nuestro propio ser [Puleo, 1992: 19].

En el pensamiento de Weininger se percibe ese horror a lo bestial que se expresa en las necesidades animales, ese horror a los cadáveres y a la putrefacción derivada de la muerte; para él, como para otros filósofos del Romanticismo, la fermentación de la podredumbre es un signo del poder de la Naturaleza, donde ésta se concibe como la negación del individuo: «la vida es vorágine indiferente respecto de esa parcela de conciencia que alcanza a concebir la totalidad de manera confusa». Aquí la filosofía pretende negar que «la vida implica la muerte, que el reposo y el equilibrio le son ajenos, que el individuo se preserva sólo por un breve lapso de tiempo [sic] y su existencia es, únicamente, el efecto de ciegos mecanismos regidos por el azar» (Puleo, 1992: 153-155).

Como Schopenhauer, Weininger considera la renuncia a la sexualidad como la posibilidad más ética del comportamiento humano, porque «la afirmación del impulso sexual implica la perpetuación de la cadena de seres que se debaten en el dolor para ser, finalmente, vencidos por la muerte» (Puleo, 1992: 22-23). Por una parte se trata del espanto ante la muerte, ante la constatación de que «todo lo que nace de mujer también debe morir. Fecundación, nacimiento y muerte se hallan en relación indisoluble» (Weininger, 2004: 387). Pero hay también una reflexión acerca del propio acto sexual que, en palabras de nuestro autor, «desde el punto de vista ético y filosófico natural, tiene analogías con el homicidio» porque niega a la mujer, pero también niega al hombre al sustraer la conciencia de ambos en la finalidad de dar vida al hijo. Por último, Weininger reniega de la sexualidad con el argumento de que «incluso la erótica más elevada... utiliza a la mujer no como objeto en sí mismo, sino como medio para un objeto, para representar puramente el Yo del amante» (Weininger, 2004: 387).

Las mujeres —aunque tienen una «relación privilegiada con

el Inconsciente» y carecen de conciencia— juegan un papel de «cómplices» y son culpables de esta vulneración ética de la existencia: como están dominadas por los órganos generadores, su sometimiento a la función sexual les impide «alcanzar el mismo grado de responsabilidad que el varón» (Puleo, 1992: 29-30). En Weininger, todo esto incluye un sometimiento al arbitrio tanto de los genitales femeninos —«el hombre tiene un pene, pero la vagina tiene una mujer»— como de los masculinos:

El miembro viril domina sobre toda su vida aunque la mujer no tenga conciencia de ello; el falo ejerce sobre ella una acción hipnotizante, fascinante. Ella lo siente como algo innominado, que constituye su destino, y al cual no podrá sustraerse. El falo es la causa de que la mujer esté completa y absolutamente privada de libertad [Weininger, 2004: 395].

Si las mujeres no sienten la necesidad de la inmortalidad —que preocupa tanto a Weininger— es porque la madre absoluta «es inmortal en la especie»; ella no conocerá el temor ante la muerte, «frente al cual la prostituta sufre una angustia irresistible, aunque como individuo [tampoco] sienta la necesidad de inmortalidad» (Weininger, 2004: 342-343). Y si ni unas ni otras están movidas por tal finalidad superior, a todas las motiva en cambio la «necesidad de realizar la cópula». Según Weininger, la mujer «es entera y únicamente sexual», por lo que todas las mujeres —sin excepción— «se sienten en coito continuo, en todo el cuerpo, en todas partes y en todas ocasiones» (Weininger, 2004: 358). Es peor aún:

La necesidad de realizar la cópula es la necesidad más violenta de la mujer; pero no es sino un caso especial de su interés más profundo, de su único interés vital: el deseo de que tengan lugar muchos coitos, dondequiera que sea, por parte de cualquier persona, en cualquier momento [Weininger, 2004: 406].

De esta manera se explica la «tercería», es decir, la tendencia —presente (otra vez) en todas las mujeres— a emparejar a la gente; digamos: la alcahuetería, la disposición a servir de celestina, de casamentera, de «madrota», en todas las circunstancias donde eso sea posible. Esta propensión revela la esencia propia y general de la feminidad: una apetencia continua para el acto

sexual, se verifique o no en el propio cuerpo.

Weininger se pregunta, obviamente, por qué este involucramiento tan agudo en la sexualidad —en la cópula— es negado con tanto fervor por sus protagonistas. Y aquí llega al corolario que le permitirá cerrar con broche de oro la afirmación primordial del texto, centrada en la nulidad ontológica y ética de las mujeres: el «problema de la mujer es su inmensa, su infinita mendacidad», es decir, el hecho de que vive instalada en la mentira del pudor y del decoro —valores exclusivamente masculinos—: la Mujer está sumergida en el engaño de una manera tan profunda que ni siquiera ella se da cuenta de su apetencia constante para el acto sexual:

La afirmación del apareamiento como valor máximo tiene lugar en la mujer de modo inconsciente... el deseo más profundo de la mujer, lo que realmente significa su existencia, queda siempre ignorado para ella... La receptividad de la mujer va todavía más lejos, y le lleva incluso a negar lo que ella realmente es, lo único que valora positivamente... No tiene conciencia de la mentira que comete al hacer suyo el juicio masculino acerca de la sexualidad [por tanto] sería posible hablar de la mendacidad ontológica de la mujer [Weininger, 2004: 412 y 413-414].

Es decir, las mujeres esconden sus naturalezas sexuales detrás de un aparente moralismo como una forma extrema de heteronomía,¹⁷ como una adopción servil de imperativos morales. La siguiente afirmación de Weininger sitúa la histeria como el resultado de este ocultamiento: «el castigo impuesto por la higiene a esta negación que la mujer hace de su propia naturaleza es el histerismo» (2004: 415). Aquí está utilizando los hallazgos de Freud y Breuer¹⁸ sobre la histeria como una prueba doble: por un lado, las mujeres son únicamente sexualidad; por el otro, mienten respecto de sus intenciones e intereses reales, de la misma manera que ocultan su «verdadero yo». Si en el sistema de valores del autor, la sexualidad (femenina) no posee significación ontológica dado que no está ligada con la individualidad de los varones (valor supremo para Weininger), resulta una consecuencia lógica asegurar que entre hombre y mujer sólo puede darse una relación de sujeto y objeto (forma y materia) inclusive cuando hay amor:

[...] tanto el amor como la pura concupiscencia implicaban usar a las mujeres como medios para un fin... Los amantes... usaban a las mujeres para crear «valor»... enamorarse de una mujer era fundamentalmente tan inmoral como usarla para gratificar la propia lujuria o como medio para producir criaturas de la carne [Sengoopta, 2000: 115].

No obstante esta descalificación del amor, Weininger afirma que sólo los hombres pueden acceder a éste, pues «únicamente entre individualidad e individualidad puede existir una relación ética» (aunque esta afirmación no implique una reivindicación del amor homosexual, *i.e.* platónico). De esta misma manera descalifica el amor materno, dado que excluye la individualidad y «procede sin elección y de modo impertinente... Tal amor es instintivo e impulsivo, y los animales lo conocen en no menor grado que los seres humanos». Finalmente, al hacer un balance entre la madre y la prostituta, termina prefiriendo a la segunda sobre la primera en vista de «su posición fuera de los fines de la especie»: la hetaira se coloca por encima de la madre pues «no sirve únicamente de recipiente y morada de los nuevos seres» (Weininger, 2004: 345-347).

El contexto

Una parte de la comprensión de los significados expuestos en *Sexo y carácter* transita por la tarea de establecer nexos entre nociones pertenecientes a una intrincada red textual; se trata de un trabajo de desciframiento (de una semiótica de la cultura).¹⁹ Es el contexto lo que permite trascender una lectura estrictamente contenciosa, la cual, por su propia índole polémica, corre el peligro de desestimar y obviar los contenidos de un texto de gran riqueza.

En el momento actual no resulta un reto contradecir o invalidar las afirmaciones de *Sexo y carácter*; es decir, el desarrollo y los alcances del movimiento feminista han superado con creces las bases políticas visibles del pensamiento de Weininger. El interés del texto tiene que ver más bien con la circunstancia de que la ampliación de la plataforma de los derechos de las mujeres no haya acarreado una consiguiente y automática transformación

de los contenidos simbólicos con que se interpreta su lugar en la vida social.

Ningún texto se desarrolla jamás en el vacío; poner en contexto²⁰ un discurso implica establecer la red de significados en donde se imbrica, en particular, por su característica *dialogica*. Un libro responde, por su calidad de interlocución, a una serie de apelaciones que su propia estructura organiza en forma expresa (en *Sexo y carácter*, Weininger está sosteniendo un diálogo explícito con la sexología, la embriología y la biología) o disimulada (e inclusive, si seguimos de cerca los planteamientos del psicoanálisis, por los caminos ocultos del inconsciente, *i.e.*, en referencias criptomnésicas); en atribuciones (directas o indirectas) de autoridad y en desautorizaciones más o menos abiertas; en citas y menciones más o menos textuales, más o menos disfrazadas.

Sexo y carácter está lleno de referencias, atribuciones de autoridad y desautorizaciones, citas textuales y disfrazadas; pero su interlocutor más visible —y más activamente negado— es el movimiento feminista; en un sentido amplio podríamos afirmar que *Sexo y carácter* pretende demostrar la nulidad ontológica de la Mujer y exponer la futilidad política del feminismo. En opinión de Weininger, «la necesidad y la capacidad de emancipación de una mujer sólo se basan en la fracción de hombre que ella tenga»; está seguro de que «el mayor enemigo de la emancipación de la mujer es la mujer» (2004: 114 y 522), e interpreta el movimiento feminista como:

[...] un paso desde la maternidad hacia la prostitución; en su conjunto se trata más bien de la emancipación de las prostitutas que de la emancipación de las mujeres, y su resultado definitivo será seguramente una acentuación de la parte de prostituta que se halla en toda mujer [Weininger, 2004: 518].

A pesar de que desde el principio el objetivo que se propone es resolver el llamado «problema de la mujer», en su manera de resolverlo no se incluye una respuesta directa ni a los planteamientos ni a las demandas que las feministas están levantando en ese momento, ni un diálogo con sus voceras.²¹ En cambio, el autor alude al tema como si se tratara de una perturbación en el ambiente: en ningún punto del medio millar de páginas que lo

constituyen *Sexo y carácter* se refiere directamente al debate público que se está desarrollando con fuerza e intensidad en Europa y Estados Unidos acerca de los derechos de las mujeres, aunque lo aluda de manera soterrada, por ejemplo, con menciones sobre el tema de la emancipación que siempre derivan en alguna manera de descalificar al sexo femenino en su conjunto:

[...] la emancipación de la mujer no es ni siquiera el deseo de alcanzar una paridad externa con el hombre, sino que radica en la problemática aspiración de la mujer a ser internamente igual a él, a gozar de su libertad espiritual y moral, y a participar en sus preocupaciones y de su capacidad creadora. Pero lo que nosotros afirmamos ahora es que la mujer carece de esa necesidad, y, por tanto, de la capacidad de emanciparse. Todas las mujeres que realmente tienden a la emancipación... presentan siempre numerosos rasgos masculinos, y una observación sagaz permite reconocer en ellas caracteres anatómicos propios del varón [Weininger, 2004: 114-115].

Esta negligencia puede deberse a dos motivos: por una parte, la propia actualidad y vigencia del problema constituían un marco suficiente para que el lector contemporáneo²² comprendiese de lo que se estaba hablando; el «problema de la mujer» estaba tan presente en el contexto que la producción de cualquier texto lo tomaba como un implícito, lo daba por sentado; por lo tanto, explicitar la interlocución con los movimientos de mujeres hubiera resultado reiterativo.²³

Por otra parte, no podemos dejar de considerar el desdén con que Weininger contempla a *todas* las mujeres (aquí el autor, al acentuar la diferencia de los varones respecto de las mujeres, se niega a hacer cualquier tipo de excepción; Amorós, 1994: 38); el desdén puede explicar por qué en ningún momento expresa la voluntad de dialogar de manera directa con el movimiento de mujeres, ni siquiera con el sencillo expediente de citar a alguna autora y rebatir sus argumentos. Estamos ante una estrategia discursiva que al ignorar a sus interlocutoras las desautoriza. La interlocución se convierte entonces en una clave oculta mediante la cual los textos que desencadenan el proceso de comunicación (aquí, los discursos públicos orales o escritos de los movimientos de mujeres) permanecen intocados; de esta manera, Weininger ejerce el *ninguneo*, táctica a partir de la cual se sitúa

por encima de las feministas y por lo tanto se abstiene de discutir con ellas:

Al convertir a cierta persona en «ninguno» tachamos su identidad... nos comportamos como si esa persona no existiera... se afirma: tú no eres alguien, *eres nadie*; hemos tachado tu identidad personal... funcionamiento típico de la razón arrogante: el desprecio del otro como medio de la autoafirmación... a diferencia del ninguneo personal o social, [el ninguneo histórico] se configura como una supresión de la memoria social: una tradición del olvido... olvido directo, como eliminación literal de nombres, obras y episodios o como un olvido oblicuo [Pereda, 1999: 135 y ss.; cursivas mías].

Por su parte, el receptor «aparente» de *Sexo y carácter* es una instancia abstracta, inasible, que se puede caracterizar en la aspiración del autor a la inmortalidad, a la trascendencia; el *receptor ideal* de Weininger es un sujeto —masculino— situado más allá de las querellas terrenas y triviales a que nos empuja la marcha tumultuosa de cientos de miles de mujeres por las principales metrópolis del mundo. Por lo tanto, no es sólo que Weininger no se sienta obligado a discutir el tema del sufragio, sino que inclusive lo debe de haber considerado demasiado banal. Todo lo cual no le impide —después de reconocer generosamente la humanidad de las mujeres y afirmar que deben gozar de los mismos derechos que los varones— expresar el siguiente punto de vista:

No quiero decir con esto que se deba conceder a las mujeres una participación en el poder político... Así como no se podría permitir ejercer una influencia sobre los asuntos públicos a los niños, a los idiotas o a los delincuentes... así también se debe mantener alejadas a las mujeres de tales menesteres, ya que existen muchas razones para suponer que su acción sería nefasta... los derechos o la falta de derechos de la mujer pueden ser restablecidos sin que ellas intervengan en la decisión, y no tienen por qué temer ser perjudicadas cuando la determinación se tome desde el punto de vista del derecho y no desde el punto de vista del poder [Weininger, 2004: 526].

La reflexión de Weininger se postula como la búsqueda de una verdad por fuera del tiempo y del espacio; por fuera de las

determinaciones materiales. En apariencia, según la intención expresa de Weininger, el texto no tiene nada que ver con el contexto. No importa que en el momento de su escritura y publicación —los primeros tres años del siglo XX— hubiera en Alemania no menos de 850 organizaciones con cerca de un millón de integrantes en la campaña por los derechos de las mujeres (Sengoopta, 2000: 29, 31-32):

[...] la emancipación de las mujeres era un tema explosivo en la Europa central de finales del siglo XIX y principios del XX... [el concepto de Mujer servía] como un signo cuyos significados implicaban mucho de la propia modernidad... la naturaleza y los significados de la feminidad (y, de hecho, del género en sí) estaban en el centro de los debates acerca de la naturaleza y el futuro de la civilización [Sengoopta, 2000: 5].

La figura del andrógino

Este tema —desarrollado por el Romanticismo a partir de mitos antiguos y paralelo al «problema de la mujer»— puede ayudar a esclarecer otra faceta del contexto de donde parte Weininger. Como lo hemos visto hasta aquí, su exposición gira alrededor de la definición y el esclarecimiento del binomio masculino/femenino, primero, como una supuesta conjunción de rasgos presentes en equilibrios diversos en todas las personas; pero luego, como una oposición de contenidos esenciales e incompatibles donde la pertenencia al sexo femenino determina una posición determinada por la carencia (donde «la mujer es nada»). De esta manera, reinscribe la diferencia sexual que antes había tratado de desvanecer o disolver en una totalidad sintética.

El pensamiento de Weininger va a operar aquí a partir de un malentendido que implica desconocer la materialidad de lo mental (como si la cabeza no formara parte del cuerpo); pero también establecer una distinción básica entre lo animal y lo humano. Estas oposiciones se vinculan en el texto con el binomio masculino/femenino: espiritual/material, alma/carne, cultura/naturaleza, racional/irracional, humano/animal, superior/inferior. Aquí, la feminidad queda establecida como el factor que ata al hombre con lo efímero: el cuerpo, el nacimiento, la sexualidad,

la precariedad de la vida, la podredumbre.

El ordenamiento artificial del mundo en símbolos... construye significados por delimitación... la representación específica de estas categorías, principios ordenadores de todo lo demás, se produce en términos de género masculino como cultura (orden, mundo, yo, nosotros, bien, claridad, comprensibilidad...) y femenino como naturaleza (caos, nada, enemigo, otro, mal, oscuridad, enigma...) [...] La naturaleza es, a la vez, negación de la cultura y condición indispensable de su existencia... Sólo mediante la subversión de lo natural puede la cultura ser... Esta ambigüedad se organiza y expresa libidinalmente en el símbolo de la femineidad. Por su intermedio se representa esta batalla simbólica permanente contra el sinsentido, lo misterioso, lo inconoscible, incontrastable, incontrolable [Serret, 2001: 93].

En Weininger, el horror a lo femenino es el horror a la muerte —de ahí la machacona insistencia en el tema de la inmortalidad, sólo asequible al espíritu y de la que nos priva trágicamente esta unión inevitable con lo femenino: el sexo—; pero el problema de la muerte no es sólo la extinción de la vida, sino el enfrentamiento con el sinsentido: la feminidad —la naturaleza— representa el caos, la ausencia del *logos*, la orfandad humana de asideros racionales.

Al desarrollar este razonamiento, el autor está remitiéndose (sin aludirla) a una tradición de la que el Romanticismo es una clara secuela. En su expresión dieciochesca y decimonónica, este movimiento, por un lado, representa una faceta de la reacción conservadora frente al impacto social que había logrado el feminismo (Serret, 2002: 15). Por otra parte, significa un enfrentamiento contra la secularización de las ideas y las costumbres, resultado de la modernidad, que había producido un doloroso desgarramiento existencial relacionado con la degradación simbólica del mundo (Chaves, 2005: 10-11).

El Romanticismo, como movimiento artístico y literario, recurre a varias fuentes que pueden rastrearse en la figura del andrógino. En su doble vertiente (filosófica y ocultista), el andrógino ha servido a menudo a los artistas y filósofos como medio para representar o figurar un ideal trascendente, una visión del origen primordial de la humanidad —como perfección y espiritualidad, como pura trascendencia— antes de la pérdida de la

unidad divina.

Los mitos antiguos que informan esta tradición parten del planteamiento de un estado primigenio donde los antecesores directos de los humanos vivían en condiciones de completitud absoluta; las características más notables de ese tiempo fuera del tiempo son, por una parte, la indiferenciación sexual —la perfección andrógina— y por otra, la inmortalidad (entendida como existencia eterna en el espíritu). Es la caída (la pérdida del paraíso) lo que hace aparecer la alteridad simbolizada en la diferencia sexual; el destierro del andrógino conduce a la aparición de todo lo que en la vida humana es imperfecto: el cuerpo, el mal, el enigma y la posibilidad de la muerte. Este conjunto se sintetiza en la feminidad.

Lo más interesante es que en estos relatos la inmortalidad y la androginia como referencia mítica aludan a un estado paradisiaco donde los hombres²⁴ se asemejan a los dioses y comparten con ellos su esencia divina (*i.e.* espiritual): además de vivir al margen de la diferencia, estos seres preexisten a la encarnación (*embodiment*). La encarnación se convierte, en este contexto, en el resultado de la caída en el mundo. Esta separación del cuerpo y el espíritu no es privativa del pensamiento griego. Como lo señala José Ricardo Chaves:

[En el relato bíblico inicial] antes de Eva, no hay un hombre sino un ente andrógino que se masculiniza hasta la aparición de lo femenino. Adán, más que Hombre como ser masculino, designa Hombre como Ente primordial, presexuado, pues sólo puede haber hombre... cuando hay mujer, esto es, hasta la aparición de Eva... la androginia... pasa a ser metáfora de una condición presente en todo humano, en la que debe haber una subordinación del cuerpo al entendimiento, de lo femenino a lo masculino. La parte intelectual funciona como padre y la parte física como madre [Chaves, 2005: 113, 117].

El cristianismo, evidentemente influido por el pensamiento platónico, desarrolla este motivo en diversos momentos doctrinarios donde se exacerba el horror a la carne, identificada con el pecado, el demonio y, por supuesto, la feminidad. En San Pablo y en el Evangelio de Juan, la androginia es considerada una de las características de la perfección espiritual pues señala una trascendencia del mundo físico; esto se refleja en numerosas re-

presentaciones andróginas de Cristo, donde tal característica se relaciona con la capacidad masculina para la maternidad (De Diego, 1992: 27). La androginia se vuelve central en las versiones de la filosofía hermética durante el Renacimiento. En algunos relatos se describe al Adán primigenio como alguien que tenía un cuerpo inmaterial y era andrógino, pero su caída lo precipitó dentro del grosero mundo de las cosas, donde hay elementos físicos y sexuales, separados y conflictivos (Weil, 1992: 64). Por otra parte, en la Edad Media:

La literatura de los hombres convierte a las mujeres en andróginas —utilizando el término en su acepción de asexualidad—, ángeles a través de los cuales y en virtud de cuyo amor —casi siempre desdichado— se redimen los pecados recuperando el estadio de plenitud primitiva [De Diego, 1992: 30].

La oposición platónica entre cuerpo y alma —a la que se recurre con frecuencia en este imaginario— organiza una polaridad entre una cadena de oposiciones: juventud/madurez, belleza/bondad, retórica/verdad, amado/amante, hembra/macho. Desde allí, la separación jerárquica entre lo material y lo espiritual se asocia con la distinción entre lo femenino y lo masculino.

Para los filósofos románticos, las oposiciones son complementarias y en distintos niveles de la realidad se encuentra el mismo principio de división de pares opuestos... [la] polaridad universal [es] resultado de un proceso generador de la multiplicidad a partir de la unidad del Absoluto... Un error ha inducido la división en el seno de la unidad y el ser humano ha de emplear todos los medios que se hallen a su alcance para retornar al estado privilegiado originario [Puleo, 1992: 11].

A diferencia del cuerpo, la mente es infinita, ilimitada, y su búsqueda de la verdad depende de su habilidad para trascender todas las formas del deseo físico. En el *Simposio*, Sócrates es el ejemplo de un hombre en el proceso de volverse inmortal (*i.e.* andrógino) cuando le da la espalda a la inconstancia del cuerpo y se hace de esta manera autosuficiente:

Sócrates... se salta la etapa de la investidura corporal e ignora los agujeros, protuberancias y paroxismos del cuerpo. Convierte

lo perceptible en lo inteligible, el cuerpo en discurso, el deseo en teoría. El andrógino que él representa es el cuerpo sublimado de la teoría [Weil, 1992: 30].

En el Romanticismo, el andrógino a menudo es descrito como el negativo de la sexualidad, como la imagen del hombre inmortal antes de que su estado de perfección fuese perturbado por el deseo; por lo tanto, la tarea es recuperar aquella condición sometiéndose a un proceso de transformación interior en que se rechaza el cuerpo y se evita el deseo:

[...] en la base teórica del Romanticismo [aparece] la Caída humana como alejamiento de tal unidad, de tal plenitud, para hundirse en el sufrimiento y lo incierto de lo relativo y pasajero... el Mal es esencialmente una separación de la unidad, una división, una fragmentación, un alejamiento del Uno, lo que se refleja en una división en la naturaleza del hombre... Este paso... se refleja... en la división en dos sexos... la consecuencia de la caída —la muerte— es descrita como un estado de separación del único Ser [Chaves, 2005: 90].

El potencial simbólico del mito del andrógino pretende trascender la diferencia sexual al definir nuestro origen como unidad y completitud; no obstante, a pesar de que esta descripción de origen se pretende como una conjunción de lo masculino y lo femenino (como en la fábula aristofánica del *Simposio*), la figura del andrógino está identificada de manera más o menos explícita con la masculinidad y no con la imposibilidad de discernir los sexos. El procedimiento de esta identificación consiste en la asignación de rasgos considerados como «femeninos» a personajes masculinos. Donde puede verse con mayor claridad esta atribución es en la plástica. Como lo explica Chaves, por ejemplo, el Endimión de Girordet (a finales del siglo XVIII):

[...] para nada encarna la dignidad y la rigidez de la escuela imperante y presenta otra visión del cuerpo masculino... Endimión se conduce justo como el cuerpo femenino había sido imaginado en las tradiciones del clasicismo pictórico y en la iconografía de las primeras décadas del siglo dieciocho en Francia [Chaves, 2005: 181].

En esta iconología, así como en la narrativa romántica, la perfección (o completitud), tal y como es descrita en los mitos, tiende a excluir la materialidad del cuerpo femenino, aunque se apropia de algunos de sus rasgos para restaurar la plenitud inicial; algunos autores, como Novalis, desarrollan incluso «la idea romántica de la comunión entre el hombre y la mujer como la posibilidad de la unión entre el hombre y lo irracional». No obstante, estas representaciones revelan también un complejo amor/odio hacia la mujer: «reflejan, en última instancia, el temor hacia lo femenino inespecífico» (De Diego, 1992: 31):

[...] el ideal andrógino enfatiza el miedo al placer y la ilusión de preservar siempre intacto el deseo... la separación de los sexos que conlleva la pérdida del Paraíso, arrastra una pérdida mucho más dramática, lo que Eliade llama el *elemento supraparadisiaco*, la inmortalidad... la eterna juventud. Al hombre se le condena a separarse en dos, a dividirse, a decantarse sexualmente, y se le condena, sobre todo, a dispersarse al infinito, a reproducirse... Esa diferencia sexual, por tanto, el final de la juventud se asocia a lo femenino —tradicionalmente un concepto que conlleva por un lado la enfermedad y por otro la culpa [De Diego, 1992: 34].

En la perspectiva del Romanticismo, el andrógino no representa la reunión de los sexos en una completitud perfecta, sino la masculinidad por excelencia. Cuando Weininger se refiere a la Mujer absoluta como la nada está recuperando una figuración donde se relaciona lo femenino con la naturaleza, el cuerpo, el sinsentido, el caos y la fragilidad de la muerte, pero también — como el mito del andrógino — está expropiando todos los rasgos humanos a la feminidad. De esta manera convierte a la Mujer (y a todas las mujeres) en una figura de la carencia.

A la sombra del hermafrodita

La condición fundamentalmente paradójica de la reflexión weiningeriana se relaciona, pues, con la identificación de lo femenino con lo corpóreo, con lo material, con la naturaleza y con el caos. Para el autor, en lugar de esta separación que condena a la humanidad a «surgir y sucumbir en la especie», lo que debe

prevalecer es una conciencia descarnada (es decir, una conciencia sin cuerpo) capaz de existir al margen de los deseos, las necesidades y las contingencias del mundo material. Tal esquema de pensamiento se enfrenta de origen con la incapacidad para sostener una oposición ordenada, simétrica, del macho y la hembra, pues en la propia idea de la intersexualidad persiste la amenaza de una confusión original o caos de los sexos y los deseos.

Esta dificultad está inscrita en la propia tradición mítica que esboza la doble cara del andrógino en la figura del hermafrodita; mientras que la androginia se representa como perfección y completitud (*i.e.* vida espiritual), el hermafroditismo es presencia simultánea de caracteres de los dos sexos en un cuerpo material cuyo resultado es un vacío o un exceso. En las *Metamorfosis*, Ovidio relata que:

Hermafrodito era hijo de Hermes y Afrodita... En su errancia adolescente llega a la fuente donde vive la ninfa Salmacis, en cuyas aguas se adentra. Subyugada por el adolescente y fracasadas sus artes de seducción, la ninfa se lanza sobre él y lo abraza con fuerza al tiempo que pide a los dioses no separarlos, a lo cual acceden y mezclan sus cuerpos [en Chaves, 2005: 55].

Para Chaves esta unificación corporal de Hermafrodito y la ninfa:

[...] representa un retroceso para él, una regresión, pues abandona una situación socialmente positiva, la masculinidad, y se ve invadido por otra negativa: la feminidad [...] El resultado es la neutralidad sexual, la anulación (disminución) de uno por la otra y de una por otro. Lo que queda al final de la metamorfosis de Hermafrodito es un ser monstruoso [Chaves, 2005: 55-60].

La conclusión de *Sexo y carácter* apunta hacia esta discrepancia entre los dos mitos: si bien su punto de partida había postulado la presencia de los dos sexos —inclusive en caracteres físicos— en cada individuo humano, el punto de llegada exige la desaparición de todo aquello que a lo largo de medio millar de páginas se ha caracterizado como lo femenino. La recuperación de la completitud perdida a consecuencia de la expulsión del paraíso andrógino significa, para Weininger, la completa anulación de la feminidad, es decir, la expulsión del cuerpo (y en par-

ticular, del cuerpo maternal) del panorama humano. La tarea que propone es la masculinización de la Mujer —es decir, su desaparición—, único paso que le permitiría ser lógica y ética.

La condición para dejar de ser mujer es que renuncie «sinceramente y voluntariamente al coito». Por supuesto, es el hombre quien, al redimirse del sexo, redimirá a la mujer en la castidad. «La mujer perecerá como tal, pero surgirá de sus cenizas renovada, rejuvenecida, como ser humano puro». Para nuestro autor, la muerte es el resultado de la sexualidad y sólo dejaremos de morir (y recuperaremos el estado espiritual primigenio) en el momento en que «de los dos sexos haya surgido un tercero que no sea hombre ni mujer» (Weininger, 2004: 527 y ss.). Sólo queda un ligero problema técnico:

En ese caso la humanidad desaparecería pronto de la faz de la Tierra. Este gran temor, que parece constituir el más terrible pensamiento de que la especie pudiera perecer, no sólo significa una falta absoluta de fe en la inmortalidad individual y en la eterna vida de la individualidad moral; no sólo es irreligioso, sino que también muestra la pusilanimidad, la incapacidad de vivir fuera de la grey. Quien tal piense no puede representarse la Tierra sin el hormigueo de la humanidad sobre ella, y temblará más ante la idea de la soledad que ante la idea de la muerte... La negación de la sexualidad tan sólo mata al individuo corporal, pero confiere completa existencia al espiritual [Weininger, 2004: 534].

Ni en *Sexo y carácter* ni en la tradición del andrógino tiene cabida el cuerpo femenino. En este contexto el binomio masculino/femenino, como repartición de caracteres, no contiene en realidad valores específicos, diferenciales y complementarios, sino una organización jerárquica que excluye y desprecia a las mujeres. El ejemplo de Weininger es quizás una expresión límite de la imposibilidad de pensar ese monstruo hermafrodita que reúna el cuerpo y el espíritu de lo humano en una tarea común. La alternativa, para nuestro autor, es la desaparición —material— de la especie, subrayada en su afirmación final de que «la fecundidad es simplemente repugnante».

1. Denominamos *discursos de género* a aquellas expresiones escritas u orales — independientemente de su origen, forma o adscripción textual— donde se *narra* y explica el sentido y los contenidos de la diferencia sexual.

2. La mayor parte del resumen biográfico proviene de Sengoopta. Puede consultarse también la siguiente dirección de internet: <http://en.wikipedia.org/wiki/Otto_Weininger>.

3. Citado por Francisco Romero, «Noticia sobre el autor» (en Weininger, 2004: 16).

4. En esta época, Freud ya había publicado *Estudios sobre la histeria* (con Josef Breuer, 1895) y *La interpretación de los sueños* (1899). En 1905 apareció *Tres ensayos de teoría sexual*, donde expone su teoría sobre la bisexualidad.

5. El tema de la autoría intelectual es motivo de pugna y de enorme ansiedad para los intelectuales modernos. Hasta la fecha existe una polémica acerca de quién fue el primero que pensó y difundió la idea de la bisexualidad. Hay una incertidumbre —que involucra, entre otros, los nombres de Weininger, Freud y Fliess— respecto de esa primera paternidad. Dice Sengoopta que, no obstante la disputa, «los investigadores en sexualidad de finales del siglo XIX eran casi unánimes en la aceptación de la noción de *bisexualidad o intersexualidad* universales» (2000: 9). Esta afirmación se ve reforzada por el amplio manejo de la figura del andrógino —de la que hablo más adelante— en la literatura romántica.

6. Sobre la religión en Weininger véase el famoso capítulo XIII de *Sexo y carácter*, donde hace una disección del «problema judío». Allí afirma: «a pesar de la escasa estima que tengo por los judíos genuinos, no pasa por mi mente justificar con las presentes y futuras observaciones ninguna persecución teórica o práctica contra los semitas. Hablo de judaísmo como idea platónica... no hablo de los judíos como individuos, ya que me dolería profundamente ofender a muchos de ellos» (Weininger, 2004: 485). Es interesante que en ningún pasaje de su libro ofrezca una disculpa semejante a las mujeres de carne y hueso que podrían leerlo. Sengoopta (2000, 19) hace notar que, en lugar de convertirse al catolicismo —la religión de la cultura dominante en Austria— se convirtió al protestantismo seguramente porque se identificaba más con Alemania y así simbolizaba la formalización de su fidelidad a la nación espiritual de Kant.

7. Este hecho lo convirtió en una *cause célèbre*, inspiró varios suicidios que lo imitaban y convirtió su libro en un *best-seller*. August Strindberg le hizo una reseña entusiasta, donde decía que Weininger «probablemente había resuelto el más difícil de los problemas, el problema de la mujer». Ludwig Wittgenstein lo leyó cuando era un niño y quedó profundamente impresionado; más adelante, lo señaló como una de sus principales influencias. Véase <http://en.wikipedia.org/wiki/Otto_Weininger>.

8. Como señala Kari Weil, la figura del andrógino ha funcionado a menudo como un ideal conservador; si no es que francamente misógino. Dentro de la tradición romántica, el andrógino es una figura de totalidad primordial heterogénea creada de la unión de fuerzas opuestas; a menudo, los autores que desarrollan esta idea se refieren a la síntesis dialéctica entre lo que es conocido objetivamente (lo masculino) y el Otro desconocido (lo femenino) (Weil, 1992: 2).

9. Weininger, por su parte, complementa su «ley de la atracción sexual» con un razonamiento acerca de la homosexualidad («inversión» en la terminología de la época). Según éste, «en todo invertido sexual aparecen también caracteres anatómicos del otro sexo» y en consecuencia, la tendencia hacia el amor lesbiano «depende de la masculinidad de la mujer, condición ésta que la enaltece» (Weininger, 2004: 116).

10. Al tiempo que Weininger se encuentra ante la necesidad de matizar las diferencias individuales entre los varones, cae en el tic de incluir a todas las mujeres en un colectivo indiferenciado; como dice Amorós, «se puede decir que A y B son idénticos cuando se dan en ambos unívocamente las mismas características y cualidades que consideramos relevantes en la predicación común que establecemos, de tal manera que aquellos sobre quienes recae nuestra predicación se vuelven por ello mismo indiscernibles como sujetos [...] este tipo de enunciados en que se expresan determinados estereotipos recaen sobre los grupos sociales dominados y no sobre los dominantes, sobre aquellos que sufren un discurso socialmente relevante o hegemónico y no sobre

aquellos que lo generan» (Amorós, 1994: 30-31).

11. En su opinión, no ha habido ni hay ni podrá haber un genio femenino; la genialidad es masculinidad aumentada, completamente desarrollada, elevada al grado máximo y plenamente consciente (Weininger, 2004: 288-289).

12. Hénide es una entidad nebulosa, como las experiencias de la primera infancia; en el adulto los contenidos mentales se desarrollan muy por encima de tal nivel, como el acto del juicio. «En la hénide absoluta todavía no es posible el lenguaje» (Weininger, 2004: 163).

13. La memoria (un fenómeno de la voluntad) se halla en íntima relación con el tiempo, el valor, el genio, la inmortalidad (Weininger, 2004: 224, 226).

14. Weininger no concibe la existencia de una mujer criminal: «la mujer no puede llegar tan alto». Por otra parte, el hombre más abyecto «está aún infinitamente por encima de la mujer más encumbrada» (2004: 362 y 399-400).

15. A la mujer genuina le falta la actividad conceptual, por lo cual carece de la actividad enjuiciadora: no tiene ningún celo por la verdad. Su sentido de la realidad es muy inferior al del hombre. Mientras la fantasía de la mujer es error y mentira, la fantasía del hombre es una intensificación de la verdad (Weininger, 2004: 296-298).

16. Junto con la creencia en la *impregnación* (según la cual un hombre «es capaz, por su propia presencia, de hacer madre a una mujer, y no sólo por el coito, sino incluso por una mirada»), la idea de Weininger sobre la esterilidad de las prostitutas se sostiene en nociones que estaban perdiendo sustento al inicio del siglo xx, pero que él se empeñó en utilizar. Como dice Sengoopta (2000: 117), para demostrar la nulidad ontológica de la Mujer, regresó a teorías que hacia 1903 iban siendo progresivamente rechazadas gracias a evidencias que aportaron los científicos profesionales. Véase Weininger (2004: 334 y ss.).

17. En oposición a autonomía.

18. Lo que en los *Estudios sobre la histeria* es para Breuer y Freud una segunda conciencia se convierte en la verdadera conciencia para Weininger; y lo que era genuino para ellos se vuelve un simulacro para él.

19. Sigo la idea de Estela Serret, quien la concibe como un «entramado de significaciones cuyo “tejido” particular produce a las distintas realidades sociales» (Serret, 2001: 30).

20. La noción de *contexto* proviene de la *pragmática*, un campo que define el discurso no sólo como *acción*, sino también como algo que ocurre *en* una situación social. La pragmática examina el papel del contexto en la producción del sentido. Según ese punto de vista, el contexto implica las propiedades sistemáticamente relevantes de la situación sociocultural que el discurso manifiesta, expresa y modela; y puede supervisar la producción y la comprensión del habla y el texto. Al mismo tiempo, los discursos forman «parte estructural de sus contextos, y sus estructuras respectivas se influyen mutua y continuamente» (véase van Dijk, 2000: 23, 32-33, 38).

21. Weininger no es el único pensador de finales del siglo xix y principios del xx en quien podemos observar tal actitud; el propio Freud trató de responder a la pregunta de «¿qué quieren las mujeres?» sin comprometerse en un diálogo con el sufragismo; sin embargo, el problema era inocultable: «El surgimiento de movimientos feministas al final del siglo xix generó complejos análisis teóricos sobre “la naturaleza de la mujer” y nuevas justificaciones para las ideas tradicionales sobre los roles de género... El mero hecho de que las mujeres estuvieran demandando la igualdad era visto como apocalíptico» (Sengoopta, 2000: 29).

22. Utilizo deliberadamente el masculino singular para caracterizar al *receptor ideal* del texto: obviamente Weininger no está contando con lectoras (véase la nota 6 de este mismo ensayo).

23. Se trata de un efecto familiar en los procesos de significación: el contexto de emisión es tan familiar que se vuelve invisible.

24. El masculino aquí no es genérico (en el sentido de género humano) ni neutral; en el pensamiento mítico, lo esencialmente humano es lo masculino.

MATRICIDAD CORPORAL. PASAJES A TRAVÉS DE LA FENOMENOLOGÍA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Maya Aguiluz

Introducción

El postulado según el cual el cuerpo humano es un anudamiento activo de significaciones del mundo fue central en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty.¹ También lo fue concebir el cuerpo como un espacio estriado, con pliegues y surcos, con una experiencia pretérita que aún no ha sido objetivada. Un pasado in-corporado, que aguarda, en una suerte de *dilación*, un momento en que pueda acontecer en el mundo.

De cierta manera puede hablarse del curso de vida durante el cual, cuando algo acontece, es porque aguardaba el instante de aparición (una cierta latencia). No obstante, un cuerpo tal habituado a la memoria, en una suerte de «anterioridad cronológica» (Bech, 2005: 12), está expuesto a su vez a las concurrencias presentes y en esa condición está parado de cara a lo que «todavía no ha sido.» En esto estriba, en nuestra opinión, la idea de un cuerpo-puesto-por-delante planteada por Merleau-Ponty: un cuerpo abierto a la *experiencia de lo naciente*. El horizonte que mejor cuadra con esta postura del filósofo es el de la infancia: *hay ahí* un inicio y un fundamento (un origen psicológico) que hace las veces de nudo trascendental y originario del que devienen *relatos* propios al sujeto, sus simbolizaciones y presencias. Es un cuerpo inmerso en lo que *hay* y, sin embargo, un cuerpo que requiere retornos insistentemente a sus condiciones anteriores a modo de una re-flexión sobre sí.

Nos hemos servido de estas tesis para trasladarlas al terreno movedizo de las distribuciones culturales de lo femenino y lo

masculino. Aunque en el particular discurso filosófico sean excepcionales las acentuaciones de género, no parece arriesgado suponer una dosis suficiente de la cuestión, subsumida en el mismo concepto merleau-pontiano del sujeto-cuerpo (que preferimos remitir con el término de *encarnación*), en el que no sólo se dirimen las dicotomías brutas de un *cogito* cartesiano, sino también se traen a cuenta los intercambios, las sinergias y oscilaciones inestables entre la mente y la carne, las afecciones y la razón, por mencionar sólo algunas, entre las que se encuentra los polos ocupados por las constelaciones mujer-hombre.

Para efectos de este escrito, adelanto en primera instancia algunas concepciones de las que echó mano Merleau-Ponty para realizar su pasaje reflexivo desde el reducto existencial del *estar del cuerpo en el mundo*, en su dimensión masiva y sensible de «cuerpo-vivido» —según la tradición iniciada por Husserl— hacia el establecimiento de su propia concepción del cuerpo como lugar que percibe y conoce mediante sus movimientos y, en primera instancia, como espacio en que hay lugar para ser habitado. Aun cuando existe una reconocida coincidencia con aquella tradición de la concepción del cuerpo humano como un *medio* para poseer el mundo, Merleau-Ponty se mueve un poco más acá, llegando a enfatizar la condición corpórea como lugar relevado de un espacio en general e indeterminado (Cassey, 1997: 238), o mejor diríamos, enfatizando que el cuerpo tiene lugar como espacio de lo viviente. Éste es el agrupamiento conceptual enmarcado bajo el subtítulo de *matriz corporal: tópica de lo vivo*.

Poco ocupada por la captación del mundo por la vía de la experiencia directa e intuitiva, la fenomenología en la segunda posguerra dismantela la división bivalente de cuerpo y mente por la de corporalidad del sujeto anclada en el mundo, más tarde resuelta en las motivaciones signadas por *el quiero* y por *el puedo*. Esta subjetividad *para sí* asida a la carne, a su parte más viviente, derivaba (se convertía) en exigencia surgida en medio de la violencia ciega y el exterminio masivo y maquinado de los que fuera escenario el continente europeo.

Es comprensible entonces no solamente una derivación como la de Merleau-Ponty, que desvanece el tratamiento de un *ego* racional para apuntalar al sujeto y la intersubjetividad sobre el sustrato de la percepción y la dimensión sensorial. También hay sentido en la primacía del neutral de *lo* corporal por encima de

cuestiones que, siendo contiguas, serían enunciadas desde otros sitios y horizontes teóricos, como los de la diferencia entre sexo (naturaleza) y género (cultura), la producción de la sexualidad por los regímenes discursivos o la transformación de la genitalidad en realidad social.

De cualquier manera, ninguno de estos horizontes prescinde del tratamiento de nociones tan caras al filósofo francés como la de *sujeto encarnado*, tema que es abordado en el segundo punto de este trabajo, puntualizando en qué aspectos los conceptos más individualizados —*encarnación y abertura del cuerpo*— se resuelven en una reflexión sobre lo que realmente importa. Que el cuerpo contacte con el mundo desde su elemental disposición sensorial (*el ver*), no sólo debe ser indicativo de una brecha práctica que se abre entre las dimensiones de lo visible y lo invisible en el mundo y en las cosas, sino también de la esperanza de reconocer su significación del mundo mediante el sentido de la coexistencia. A esto llegamos, insistiendo en que dentro del pensamiento de Merleau-Ponty no hubo resquicio por donde la percepción corporal no transitara hacia y en conexión con el otro, tema al que se alude en la *corporeidad intersubjetiva*, tomando como ejemplo la importancia concedida por el filósofo al encuentro empático.

En la parte tercera, a la que llamamos *acompañamientos: el filósofo y la escritora*, dejamos al descubierto cómo en el tratamiento de un cuerpo *neutral* subyace una constelación femenina en que se reconoce lo fundamental: una corporalidad capaz de crear la alteridad en coexistencia, o de asumir la existencia del espacio-otro como un misterio (inaprensible), que sin embargo tiene lugar en el mundo. No habría sido posible redondear en el presente escrito este tema, con sus resonancias místicas insertas en la tradición judía y judeocristiana, de no haber sido posible encarar la presencia del cuerpo, en todas sus partes, dentro de la literatura de Clarice Lispector.²

El rasgo con que la crítica literaria rubricó su obra, «escritura del cuerpo», dice por sí mismo de qué material está hecha. A lo largo de nuestro trabajo, si bien hemos recurrido a ese ejercicio correctivo de la escritora frente a un ego autocentrado, también mostramos algunos de los desdibujamientos de lo femenino, o los de ella misma como sujeto narrador, en favor de una encarnación dúctil y móvil. Es por esto que la idea de *suspensio-*

nes del cuerpo, en el cuarto apartado, deja en suspenso la distinción de lo femenino y lo masculino para tomarlos más bien como una entrada hacia temas como el de exposiciones del cuerpo, donde se le sitúa en la condición de cuerpos expuestos y vivientes, que en momentos reveladores de su historia se encaran desde la necesidad de compañía (y coexistencia). Así exponemos, por una parte, un aspecto central en *Lispector*: su convocatoria a los otros mediante la narración de la experiencia de los cuerpos escindidos y vulnerados, y por otra, reservamos una mención final a la escena quizá más famosa de la escritora, donde «una mujer y una cucaracha son las protagonistas de [un] drama de [r]e-conocimiento» (Cixous, 2001: 159), en la que ambos interactúan como trozos de lo vivo. A ello remitimos cuando hablamos de *los restos de Clarice*, mientras que al final de este escrito, *para concluir en un lugar*, dedicamos unos párrafos a la contigüidad temática en estas dos versiones particulares de la fenomenología y la literatura en el lugar del cuerpo.

1. Matriz corporal: tópica de lo vivo

El cuerpo es paisaje trabajado como tierra cultivada, territorio legible. Atlas hecho de puntos y relieves propio de un hábitat arcaico. En cuanto fue, el cuerpo ocupó un lugar en el espacio, para quedar asido al alma asignada por los dioses del demiurgo creador. Según se cuenta en el *Timeo*, todo lo que es, es recibido, grabado en la *khora*, el «espacio eterno», pero topológico; donde no sólo «prima la materia en sí», también es el «teatro a todo lo que nace»; nodriza del mundo (Platón, 1991: 688) y destinataria de las preguntas que atañen a lo viviente. ¿Es ese espacio un receptáculo o un germinador? ¿O recae sobre sí alguna condición o atributo «femenino, materino, matricial?» (Serres, 1998 [1994]: 54-5) ¿Valen estas mismas interrogaciones para el espacio que comprende el cuerpo?

La interrogación sobre las valencias de los cuerpos conduce a desplazarse desde una clara división de los lugares que son ocupados en el espacio social, conforme al paradigma de la *polis*, hacia el terreno movedizo en que el cuerpo del guerrero, depositario de la muerte heroica, y el cuerpo destinado al alumbramiento intercambiaron rasgos femeninos y masculinos que ha-

cían a ciertas mujeres viriles y a ciertos hombres mujeres. Así se ha advertido que la condición sufriente de una mujer con los «dolores lacerantes» al dar a luz se asimiló en la noción del trabajo penoso, capaz de expresar el dolor moral: «sin sombra de ambigüedad, el sufrimiento del guerrero herido (se hacía comparable) con el de la parturienta» (Loraux, 2003 [1989]: 43). Así que si pudo repetirse en un cuerpo diferente la intensidad del dolor punzante, sólo alguien como «Tiresias, transformado en mujer y vuelto nuevamente hombre, pudo dar testimonio de que, sobre diez partes del placer, la mujer tiene nueve....». El placer que se decía en femenino —aunque fuese una afirmación que pervive en la fantasía de hombre— pudo ser dicho por un «hombre que ha identificado en él la femineidad» (Loraux, 2003: n. p. 54 y 54).

Del mítico Tiresias, que antes de ser adivino —el don preciado que le concede el dios— ha vivido en un cuerpo de mujer y luego de hombre, conservando en sí la experiencia de las dos formas y los dos placeres y, por ende, la respuesta sobre la parte del goce que toca a un sexo y al otro. En otra versión del mito, el poder de la adivinación se ofrece a Tiresias al mismo tiempo de es cegado al transgredir la ley que impedía ver el cuerpo desnudo de la diosa (Loraux, 2003: 17).³ Por acción de Atenea —la mujer que pudo pasar por hombre—, don y castigo se reciben simultáneamente cuando fue transgredida la prohibición de ver algo *inveñible*, neologismo asertivo, dado que no se dijo con exactitud «lo que Tiresias había "realmente" visto» (Loraux, 2003: 17 y n. p. 17 y 23).

Aunque la encarnación de lo femenino sobrevino con la virulencia somática que se padece con cualquier mutación, desprendemos del relato no sólo que la condición de cuerpo *no es* definitiva, y por tanto corresponde más bien a un espacio donde *se sigue siendo*, sino también que este suceder de la corporalidad, que no es de una vez y para siempre, se sigue en los modos del cuerpo: el que ha sido puesto en juego; el que está en peligro en el mundo; aquel enfrentado al riesgo de la emoción, al que se mueve en el entusiasmo o el que se conoce desde la vulnerabilidad, el dolor, el amor, la muerte. El cuerpo en su condición de apertura y, a la vez en su relativa exposición (Bourdieu, 1999 [1997]: 186). Diremos entonces que con independencia de los pasajes que se atravesasen, esta noción pluralizada del cuerpo ex-

puesto conlleva la posibilidad de reconciliar la naturaleza tan disímil de estos cambios con la del reconocimiento de cada mutación como una manera de entrar al mundo.

2. Sujeto encarnado

A continuación me detengo en un par de momentos en que se *literaliza* lo que dejamos entrever aquí como modos del cuerpo (inseparables de tales grados de exposición), dando por sobreentendido que en los cuerpos expuestos de lo masculino y lo femenino, si bien aparecen como recordatorios de los tatuajes que portan los cuerpos individuados de los sujetos, se integran recursos de subjetividad recursiva en su disposición a la palabra, a la imaginación, a la existencia, a la vida.

Estos momentos nos parecen imprescindibles en la comprensión de la corporalidad, y proceden de nueva cuenta del trabajo de Merleau-Ponty, al que vuelvo para retomar el concepto de *apertura del cuerpo* y el de su deriva, la de *sujeto encarnado*. Comienzo con lo segundo.

a) Encarnación

Con este supuesto, en 1945, Merleau-Ponty ofreció una respuesta propia a las polémicas sobre la representación que en grados diferentes coparon la filosofía y la literatura continentales, y se continuaron con diversas facetas, hasta las últimas décadas del siglo xx. Al aparecer en aquel año, su *Fenomenología de la percepción* eleva la corporalidad de las disyuntivas en curso y la sitúa de acuerdo con la terminología particular, como una *síntesis del ser y del sentido del mundo*. Este último en cuanto «mundo percibido», emerge como realidad «no constituida» habitada por un «sujeto encarnado» (Bech, 2005: 17); es un mundo que puede expresarse a través de la revisión de las significaciones que pasan por la carne. El expresar corporeizado tiene que ver en Merleau-Ponty (más correctamente, es el rasgo de su concepción filosófica) con el paso del sentido prerreflexivo autóctono al mundo primigenio, con su transformación en comunicabilidad, en dimensión común (Bech, 2005: 21).

Puesto que en carne y en cuerpo nos hallamos fundidos con la estructura mundana, así también se concede que los conceptos y abstracciones se hallan originariamente enraizados en las disposiciones perceptivas, incluso al punto de considerar que la idea de un objeto físico (y, podríamos agregar, la de otra persona) se refiere por su significado y su presencia a un cuerpo que, de ocurrir un cambio de posición, revelaría algo del otro que estaba latente (Evans, 1993: 132). Con el cuerpo humano hay iniciación en el mundo porque tras la primera visión, el primer contacto, el primer placer, se han abierto dimensiones que no se cierran en las experiencias ulteriores (Merleau-Ponty, 1970[1964]: 187). Con esta comprensión, la instancia corporal no pasa ni como cosa ni como idea, sino como «el medidor de las cosas» (1970: 188); como la carne que da sus ejes, hondura y dimensiones a las reflexiones y abstracciones, segundas.

La primacía de la percepción, como lo acentuó Castoriadis, surge en medio un debate filosófico que se resumió en la fijación de una disyuntiva entre el mundo de las representaciones o el de las cosas positivas. Pero en ese debate Merleau-Ponty no partió de separar lo inseparable, por decirlo en palabras del primero, colocando en un después un «imaginario radical» surgido de la disponibilidad subjetiva de situarse frente al mundo y postularlo para sí. Y puesto que tampoco quería hacerse cargo de la entonces muy vigente acepción de *lo representado* como un algo presente ligado a alguna ausencia, las preguntas fenomenológicas atañían al viejo tema de la representación en su sentido filosófico originario del «poner-por-delante», o sea el momento de eclosión en un lugar, un *hay* que se disocia en «algo para alguien» (Castoriadis, 1998: 198). El punto, si se prefiere en estos términos, a partir del cual tiene efecto la colocación reflexiva entre subjetividad y determinación objetual, se debatía en el horizonte fenomenológico como el momento en que el curso de las *erlebnisse* (de las experiencias vividas) había de quedar congelado en las filigranas humanas para dejar correr otros de los *algoes* (sueños, fantasmas, sonidos, recuerdos), que por no quedar sujetos en un ahí continúan su paso por el flujo infinito de las representaciones (el flujo de la vida o del espíritu, según sea el tenor, aclara Castoriadis).

El mundo sensible es éste tal cual está puesto por delante y tal como está en nuestro cuerpo, «el centinela que asiste silen-

ciosamente a mis palabras y mis actos», como insistió Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu* (1986 [1964]: 11). Es el cuerpo «sumergido en lo visible... siendo él mismo visible»; un cuerpo vidente que no se apropia de lo que ve, como el sujeto moderno (cartesiano), sobrevolando el mundo, sus sitios y cuerpos.

El ojo de Merleau-Ponty no dispone de un ver acucioso, como aquel «ver [característico del dispositivo visual de fines del siglo xviii] en dejar a la experiencia su mayor opacidad corporal [...] Lo sólido, lo oscuro, la densidad de las cosas encerradas en ellas mismas, tienen poderes de verdad que no toman de la luz, sino de la lentitud de la mirada que las recorre, las rodea, poco a poco las penetra, no aportándoles jamás sino su propia claridad» (Foucault, 1980 [1963]: 7). El ojo del vidente, por el contrario, «sólo se acerca por la mirada, se abre al mundo» (Merleau-Ponty 1986 [1964]: 16).

b) *Abertura del cuerpo*

La instancia corporal en Merleau-Ponty es una «apertura del mundo», un paso de la experiencia que completa la posibilidad de pensar. Se diría entonces que en su situación de abertura, el cuerpo desvanece su colocación *ex post-ex ante* para notar que su espacio corresponde con la cohabitación. Espacio poblado de percepciones, el ver y no ver, lo que se escucha, y se silencia, la huella indeleble de un aroma y la misma ausencia de las cosas, pensamientos y seres que se retiraron del mundo. Por esto, porque el espacio admite presencias y cosas no relativas a realidades positivas y objetivas, Merleau-Ponty consideró que lo visible es:

- 1) lo que no es actualmente visible, pero podría serlo...
- 2) lo que, relativo a lo visible, no podría sin embargo ser visto como cosa [sino como dimensionamientos y texturas de ésta]...
- 3) lo que sólo existe táctil o cinestésicamente, etc.
- 4) [...] el *cogito*. [Merleau-Ponty, 1970: 309.]

Lo visible y lo invisible se constituyen en la conjunción «sintética» de la percepción real y la re-flexión, por eso el hincapié de este segundo término como un efecto por la acción del cuerpo que se dobla hacia sí mismo.

Dicho esto podríamos decir que Merleau-Ponty corrió aparte, por un camino propio, tras confrontar la filosofía cartesiana con la noción de sujeto encarnado (en su énfasis sobre el cuerpo), la *res extensa* que había quedado, queda implicada en una relación intramundana.⁴ Circunstancia existencial así descrita que, de acuerdo con algunas observaciones críticas, no permitió a Merleau-Ponty escapar a la «egología» propia de la ontología tradicional tal como lo afirmara Castoriadis: cuando no fue posible advertir el dato duro de una realidad «no cósmica» en la vida, en su totalidad, se borra una de sus claves: que la vida es creación y no solamente carne, que procrea (Castoriadis, 1998 [1977]: 232).

Según esta postura crítica, la impronta ontológica hizo levantar un cerco alrededor de la concepción de *encarnación* de Merleau-Ponty, y el ser encarnado entonces quedó cautivo de la triple figura de «la realidad, el cuerpo y lo sensible» sin atravesar la «vida difícil» que viven. Sin menoscabo de esta tesis de Castoriadis que exige pensar entonces la vida como movimiento siempre naciente (de creación) (1998: 222 y 232), no es precisamente ese *cuerpo de Maurice* en su condición de un «cuerpo vivido», en cuanto presencia y médium de las significaciones latentes, el único entendido dentro de los pasajes de Merleau-Ponty. En nuestra opinión es cuando un cuerpo se expone y es expuesto, y abre, por ejemplo, «el espacio por el que vaga la mujer» (Cixous, 1995 [1992]: 55 y 53), un momento en que hay un acceso en el mundo. Y éste punto es el enlace con la dimensión de la intersubjetividad.

c) Corporidad intersubjetiva

Como se ha reiterado, centrar un campo del cuerpo donde propiamente confluyen todas las experiencias y las relaciones con otros cuerpos animados, presupone la posibilidad reflexiva del sujeto y la conexión de sí como «cuerpo vivido» con un horizonte de expresión común (Piérrola, en Merleau-Ponty, 1977: 10). Dicho en otras palabras, en el recambio del cuerpo muerto de la *res extensa* al cuerpo fenomenológico del mundo de la vida, constituyeron una esfera de influencia los debates psiquiátricos, a su vez, permeados por la fenomenología, como llegó a reconocer el

propio Merleau-Ponty en algunos pasajes de su trabajo de 1945. Me detengo en el caso.

El psiquiatra suizo Ludwig Binswanger (1881-1960),⁵ junto con otros como Karl Jaspers (1883-1969), buscó establecer una epistemología psicológica en el encuentro psiquiatra-paciente psicótico. Aunque la fenomenología fue incluida como una vía de aproximación de los síntomas individuales para Jaspers, Binswanger fue más lejos al apoyar la idea de una comprensión de la psicosis, mediante la intuición fenomenológica y la empatía (*emfühlung*), término popularizado en la filosofía estética de las últimas tres décadas del siglo xix para nutrir los movimientos estéticos que apostaron por la proyección del *ego* en un objeto, por la mediación subjetiva intensificada y la voluntad de dar forma al mundo circundante (véase Worringer, 1997 [1908]). Una nube de nimiedad ha cubierto la experiencia empática de no resarcirse poco a poco su sentido activo desde el espacio clínico, donde tiene lugar un encuentro participante, en radical oposición a la postura de un oyente que cumple con registrar al otro desde un sitio emocionalmente inamovible (Lanzoni, 2003: 165). Los acercamientos al análisis existencial y la paulatina centralidad que asumió la cuestión intersubjetiva dentro del espacio clínico en la visión epistemológica de Binswanger llamaron la atención de Merleau-Ponty, de lo que dejó constancia en su *Fenomenología de la percepción* (1975). En ésta remite al cuadro traumático de una joven que pierde el sueño, el apetito y el habla después de la prohibición materna sobre el noviazgo, lo que comprometía la vida de la hija. Binswanger, como otros, atendió dicho cuadro desde la perspectiva de los «síntomas histéricos», pero las afasias, afonías o parálisis no se subordinaban a la interpretación de tales manifestaciones del cuerpo en su rasgos de fijación bucal (oral) del desarrollo de la sexualidad, sino también como medios de *amplificación de la oralidad* (expresiva) que toca a la esfera de la «existencia en común», en «coexistencia». Este esquema apenas delineado por Binswanger saltó a la vista de Merleau-Ponty puesto que un hecho como *quedar sin habla* tendría que ser despejado desde la instancia freudiana que, como se sabe, respondía a la imposibilidad de deglutir la prohibición, para luego situar tal hecho en una contextura más densa, como la de una expresión entera del cuerpo, incluso el cuerpo silente. Cuando Merleau-Ponty restituye el espacio intersubjetivo, abre

también muchas más modalidades de existencia compartida que la que suponía hasta entonces la noción de un *cuerpo ocupado* por una filigrana de presencias y semipresencias, un cuerpo que somatiza. Con el cuerpo sucede más bien lo que con las figurillas de la magia: como éstas el cuerpo tiene lugar, pues las figurillas «son lo que representan» no meras personificaciones con una existencia ausente (Merleau-Ponty, 1975: 177-8).

3. Acompañamientos: el filósofo y la escritora

Lo que acontece con el cuerpo fue la trama que la fenomenología urdió para restituir la fuerza a aquello que existe en un *en medio* entre lo dicho y lo indecible, lo visto y lo invisible. Si con Merleau-Ponty se potenció la exigencia de un lenguaje ante la totalidad de las significaciones (todo significa, piensa), entonces ese lenguaje salido del cuerpo era también una expresión cabal de las tensiones humanas; esas que salen al paso con voz, sonidos, palabras y gestos mudos. No parecería arriesgado que esta apertura corporal fuera entonces, a mitad de la misma década de 1940, sucedánea —mejor, coetánea— de otro cuerpo de enunciación de una experiencia amalgamada con visos de una humanidad siempre irresuelta. De esta tensión surgieron las páginas de Clarice (Lispector). Su obra hecha de carne y entrañas —porque en cada uno de sus títulos «se injerta nadie sabe qué yo, más o menos humano, pero ante todo vivo por su transformación» (Cixous, 1995: 49)— hace las veces de un horizonte de palabra del que tomamos algunos de sus textos a la manera de *textos-límite*. Éstos nos sirven primero para fijar un punto en el cual delinear los paralelismos entre la obra del filósofo y la escritora o viceversa, el de la filósofa y la obra matricial de un escritor. A manera de un acompañamiento, los dos órdenes de narraciones se capturan en una sola imagen, la de las fatalidades y los destinos del mundo humano, que en mi opinión todavía están comprometidos en las esferas de la intersubjetividad. Así comparece en el orden literario cuando *la escritora* logró restituir en el cuerpo-sujeto (o sujeto encarnado) su más hondo ritmo vital: el que viene marcado por el *movimiento indecible* de lo femenino a lo masculino, y de regreso, puesto que en semejante acompasamiento se expresa un cuerpo ¡simplemente! como acto de la existen-

cia. Restituye también una cierta rítmica del estar-juntos, cuando situada frente al producto de la palabra, se descubre que en un verbo tan solitario como *escribir* se asoma un índice vital de la presencia de la alteridad: «¿O no soy escritor(a)? —se pregunta un sujeto narrador de Lispector—. En verdad, más bien soy un actor, porque con solo una forma de puntuar logro malabarismos de entonación, hago que la respiración ajena me acompañe en el texto» (Lispector, 2000 [1977]: 23).

Cuerpo revelado para Merleau-Ponty desde lo que deja ver del otro, en el sentido en que el mínimo desplazamiento corporal expresa algo más que su propia presencia, por encima del gesto individuado se refiere al sentido de la conducta de otros fundida —no soterrada— en la estructura del mundo (Evans, 1993: 132). Si *el filósofo* prefiere plasmar esta postura en un caso paradigmático, entonces elige un artefacto plástico porque quizá sea la pintura la que deja manifiesto el sentido del cual es también vehículo, en su completa articulación (Merleau-Ponty, 1975: 186). No en el entendido de un objeto creado, sino en el de que alguien «pinta para surgir», es decir, que lo hace en un acto de natalidad para sí y para los otros.

En *El ojo y el espíritu* (Merleau-Ponty, 1985), una alusión a la animización de las cosas de las que se ha servido la imaginaria del artista en el modo como «los árboles [le] miraban [le] hablaban», es traída a cuenta por Merleau-Ponty para ligar la esfera de la creación estética con la condición de lo naciente. Hacer las cosas, diría entonces, requirió una experiencia anterior como el «estar interiormente sumergido», no en un estado autocontemplativo, sino por el contrario, encontrarse en una esfera de conexión de sentido que abre un canal a la creatividad, entendida como un proceso de «nacimiento continuado» en el mundo (para los otros) (Merleau-Ponty, 1985: 25).

Lo anterior, sin mayores riesgos, nos permite ilustrar la remisión del filósofo a la constelación femenina, en su potestad gestadora que finalmente tiene en el cuerpo su sentido primigenio: como la «matriz de cualquier otro espacio existente» (Merleau-Ponty, 1985: 40). En la escritora, complementariamente, procede desvaneciendo lo femenino en favor de una encarnación en *lo que es más diferente*: en la mujer casi anónima, en su capacidad de ingesta de algo viviente y horrible, o en el que «pasar por hombre» son apenas algunas de las instancias que despliegan un

curso de mutaciones, en el que «la autora Lispector» consigue convertir un «él» en un «ella», una «el-la», o un «ella-él». Cabe aclarar, no a causa de un lujoso artificio —privilegio de un autor aislado—, sino por seguir un «movimiento bueno», que incluso al topar con un obstáculo, tiene la fuerza de encontrar otro cauce para llegar a «una alegría extraña» (Cixous, 2001: 167).

Suspensiones del cuerpo

Del acompañamiento entre el cuerpo de la fenomenología y el de la escritura que atañe al lugar corporal, donde aún se definen los límites de la experiencia y la subjetividad, pasamos a un momento de suspenso. Dejamos la noción de sujeto encarnado, tal como lo expusimos, para encararlo en cambio en un paraje de figuras desposeídas, despojadas, incluso al paradójico grado de reducirse a sí mismas. Destinamos este apartado a la manera cómo una literatura en particular dedica un registro a la *exposición corporal*. Nos acercamos al tratamiento de Clarice Lispector en relación con algunos de sus personajes como seres con cuerpos vulnerados y escindidos; cuerpos en la pobreza y cuerpos ansiosos de la gracia del tacto, por el cual exclaman convocando al ser ausente o pidiendo su mano. Dedico unas páginas a ejemplificar «las voces de la llamada».

Por otra parte, escogimos de entre los *cuerpos expuestos* por Lispector, a partir de lo que hemos venido mencionado como el curso de desdibujamientos con que procede esta escritora al delegar vida, obra y carne propia a sus personajes. O lo que asimilamos con el proceso naciente de vinculaciones intersubjetivas de Merleau-Ponty. En los dos casos —lo hemos insinuado ya— lo femenino y lo masculino aparecen como suspensiones que en determinados escenarios y situaciones cobran lugar como las personificaciones de la realización narrativa o como un cuerpo neutral perceptivamente expuesto con el que Merleau-Ponty suspende la definición *engenerada* (permítaseme este término) y apuesta por la vocación creadora de lo corporal. En otras palabras, ambos coincidirían en el carácter *indecidable* del cuerpo, en todo caso puesto por delante, como «carne... espacio que canta, en la que se injerta nadie sabe qué yo (femenino, masculino) más o menos humano, pero, ante todo, vivo por su transforma-

ción» (Cixous, 2001: 49).

Consideramos que cuando las constelaciones femeninas y masculinas se definen en los personajes de la escritora, aparecen para hurgar una cuestión más honda: la que enlaza a cada cuerpo con el mundo, inclusive con el costo de percatarse de que aquello que funge a veces como lazo vinculante puede ser una cosa ajena, un objeto sin alma, un extranjero, un insecto repugnante.

En cualquiera de estas modalidades, se trata de un ente que no está en un completo afuera, sino que entra en «la esfera de lo reconocible» (Cixous, 1995: 166); de esta apertura reservada a la literatura de Lispector, pensamos que la idea de los *restos* de Clarice (restos de la persona en sus des-identificaciones, restos del cuerpo mismo desde donde se contacta con el mundo, restos de otras cosas y seres vivientes...) puede ilustrar el planteamiento sostenido en el fondo, el de la posibilidad de coexistencia (intersubjetiva) resultante de la tensión manifiesta cuando una parte de sí se reconoce sola; esto es, solamente cuando está afuera, y también cuando algo inanimado aparece para recordarle su sitio esencial en lo existente.

Las voces de la llamada

En un pequeño libro de notas, con entero tono personal, la escritora dedicó unas líneas a rodear su concepción de cuerpo. Escritas originalmente en inglés, la secuencia de sus palabras se ve interrumpida por la voz de su memoria que interpela al padre con un expresivo *papa*, en portugués, o mejor en brasileño, su lengua materna. Esto se deja leer más o menos así:

Quiero alguien que sostenga mi mano (en brasileño: 'Papa', el tiempo aquel en que estuve angustiada, lastimada). No quiero un solo cuerpo. Estoy fuera de lo que resta de mí, y el resto de mí es mi madre, es otro cuerpo.

Contar con un cuerpo rodeado por aislamiento, hace tan limitado al cuerpo. Siento ansiedad. Tengo miedo de ser solo un cuerpo. Mi miedo y mi ansiedad vienen de ser un cuerpo [en Cixous, 1998 (1994): 75].⁶

Hay otra interpelación que sale de la escritura de Lispector

cuando concluye un relato con la expresión *mamãe, disse ele* («mama, dice él»), y que recuperó un estudio crítico desde el poder enunciativo de la frase original (Cixous, 1998). «El Mensaje» que integra parte del libro de cuentos *Felicidad clandestina*, publicado en 1971 (Lispector, 1991 [1971] y 2001b),⁷ es la historia de la angustia o del estado de sufrimiento que envuelve el encuentro de dos jóvenes adolescentes; o la del único punto que podía unirla a «ella», de dieciséis años, con «él», de diecisiete, «que de corazón de mujer sólo había recibido el beso de su madre» (Lispector, 2001b: 173).

Puesto bajo otros ojos, este texto es también la expresión del cuerpo sufriente en la forma de «la llamada», quizá la forma más primaria en que se manifiesta tal sentimiento. Quien llama a la madre mediante un *mama* —en la frase que literalmente se exhala en la línea final del cuento— es *un él* que *ve*, en un símil lejano con Tiresias, lo que no se puede ver y que el joven vislumbra como el final de una senda después de la cual sigue una caída al vacío. El misterio, el destino.

En la interpretación literaria, «El Mensaje» viene a ser una réplica urbana, con ligeras atenuantes, del fin de Ícaro, quien dotado de alas para volar en huida logra hacer durar su hazaña hasta que éstas se derriban y lo dejan caer en el mar... Es, de otro modo, el relato de la iniciación en la vida adulta que corresponde al descendiente, al costo de deshacer su pasado por su futuro, como sucede «en la mayor parte de las culturas el hijo [varón] se convierte en un «héroe de la llamada», es «él quien parte, quien es separado de... quien realiza la separación» (Cixous, 1998 [1996]: 102).

En el curso del cuento los personajes, en su condición adolescente de encarnaciones «informes», se implican indistintamente con los géneros, sea a consecuencia de su relación especular; como cuando para el joven, «sufrir» dota a la muchacha de un carácter masculino; o por efecto de la posición de sus cuerpos en el espacio, cuando ella empieza «a ostentar... la propia angustia, como un nuevo sexo» o cuando recae sobre ella el peso del «frecuentar ser mujer» y andar «esquiva en su humildad de tener una condición»; o bien, en el ínterin del encuentro adolescente, cuando ambos trasmutaban sus cualidades: ella como hombre y él con el dulce trato de mujer (Lispector, 2001b: 174, 183 y 179). A pesar de que al paso de estas oscilaciones, los dos cuerpos de la

narración son conducidos hasta los pies de una «gran casa enraizada», una vieja construcción depositaria del «mensaje», que no es otra cosa sino la experiencia vivida que está ahí pidiendo ser parte del futuro (Lispector, 2001b: 179) en un duelo que termina con la separación de los adolescentes y la renuncia indirecta a ser «hijos» del pasado (Lispector usa en el sentido de descendientes, *filhos*; véase Lispector, 2001a: 143).

Sin importar aquí el porqué y el cómo, lo que resulta de ese espacio animista de caminos que se bifurcan ante una casa que habla, es el final irresuelto del cuerpo masculino que *sale* de ese espacio asumiendo la separación, y «su nacimiento» (Lispector, 2001b: 184). La condición naciente aquí es la de un cuerpo revocatorio, «el sexo en oscura victoria» que se repite «soy hombre», al despedir con un apretón de manos, y sin explicaciones, a la muchacha que se perdería entre las calles del cementerio (Lispector, 2001b: 184-4).

Pero en el final definitivo, la voz que emite un «mama» proviene de otro cuerpo, uno que miró «confuso la extensa calle [donde] todo ahora estaba seco y en ruinas como si tuviera su boca llena de polvo... Finalmente solo, [el joven] estaba indefenso, a merced de la mentira ansiosa con la que *los otros* trataron de enseñarle a ser un hombre... Pero, ¿y el mensaje?! El mensaje se ha hecho trizas en el polvo que el viento arrastraba hacia las rejillas del desagüe» (Lispector, 2001b: 185; véase este pasaje citado por Cixous: 1998: 122).⁸ A los diecisiete años no se llora, si hay llanto acaso se articula en el murmullo de un «mama» seguido del silencio, del silente recuerdo de la esfera matricial.

De forma parcial puede ser el pasaje que aparece en los momentos en que Clarice exclama por sus progenitores. Sea en la forma maternal o paternal, invoca la presencia de la alteridad mediante la vuelta de la presencia, «papa», que comparte las emociones más íntimas. Al final una llega a aclararse que en semejante llamado no hay otra cosa, que la marca humana de la primera separación y, a su vez, la reafirmación de una necesidad primordial de citar, de traer al aquí y al ahora, apelando con los sonidos del «mama» y el «papa» a los objetos ausentes, haciéndonos acompañar de ellos mediante la repetición de la experiencia vivida.⁹

En su novela *La pasión según G.H.* (Lispector, 2001a [1964]), las siglas brindan materia al personaje. Son su *sôma*. «Estoy toda entera ahí», sabe decir la protagonista al asumir que es sólo un nombre, «una marca casi muerta de un G.H.», visible sobre el cuero de tres maletas viejas junto a una pared (Lispector, 2001a: 24 y 39). Una mujer sin nombre, miembro de esa clase acostumbrada a contemplar la vista desde un balcón en lo alto (o un palco), para quien en un segundo la fotografía de su rostro inexpressivo se experimenta como la revelación de «un misterio» y «un silencio». Éstos, los dos elementos constitutivos, e invisibles del entorno con los que ella establece su mayor contacto, y los que a su vez le proporcionan un nuevo dato: después de aquel segundo en que se estableció un «vínculo ciego y directo con el mundo» sobreviene para la mujer otro descubrimiento: «*el resto...* el modo en que poco a poco se... transforma en la persona que tiene su nombre», reducido a un par de iniciales (Lispector, 2001a: 23-24; subrayado mío). O la persona reflejada en la superficie opaca del cuero de unas maletas.

La historia de G.H. se dirime en un domingo dedicado a organizar la casa y a reapropiarse de la habitación desocupada por una empleada que dejó de cubrir el servicio doméstico. Con este objetivo, el personaje de Lispector atraviesa los pasillos —en una especie de ascenso al mirador de una torre desde donde mirar al horizonte de la tierra propia—, llega al último cuarto, un hueco limpio y seco en el que reverberan las cosas de afuera, terrazas de cemento, antenas y cristales de los edificios (Lispector, 2001a: 36). Este cuarto guardaría semejanzas con el de un lugar de la psique donde recaen las reverberaciones de las imágenes poéticas, dando profundidad a la existencia (Bachelard, 1975 [1958]), de no ser porque cumple las veces de un espacio de nacimiento, o visto desde un punto de vista más místico, como el espacio de una revelación.

Es un reducto vacío donde G.H. queda expuesta a su condición más primaria al encarar sorpresivamente el cuerpo viviente, «arcaico» e «inmemorial» de «una cucaracha tan vieja como las salamandras, las quimeras, los grifos y los leviatanes» (Lispector, 2001a: 43 y 51) y en cuya presencia se consuma la despersonalización más profunda: la apertura de quien «percibe al otro

bajo cualquier disfraz [y] el primer paso en relación con el otro» (2001a: 152).

Los diferentes pasajes de G.H. que migran de la repulsa al insecto y el miedo de la realización del acto prohibido, cuando se toca un animal inmundado, al reconocimiento de su condición viviente y de esto a la comprensión del sentido de lo vivo (2001a: 63 y 150), y el estado de un silente éxtasis frente a un cuerpo milenario y superviviente, constituyen un muestrario de resonancias judeocristianas. Aun cuando se dividen las opiniones respecto a la predominancia bíblica del imaginario cristiano y el ascendiente judaico en la obra de Lispector, las nociones anteriores irradian buena parte de esa impronta en las nociones como el derecho a la existencia de todo espíritu para adquirir un lugar, la fuerza creadora del lenguaje, la impronta de la prohibición, o el enlace de la existencia presente, con lo remoto y la eternidad (Hill, 1997: 74). Habría que agregar que tales precedencias o en las derivas místicas de la escritora hallamos las modalidades del cuerpo expuesto a los autorreconocimientos que en ella se relacionan con lo monstruoso, la extranjería o lo radicalmente diferente de ciertas cosas inanimadas o vivientes descritas desgarradoramente: el insecto portador del «mundo [que] se mira en mí», con un dejo de pesar se advierte en su absoluta ajenez cuando se describe su «cara (de la cucaracha) sin nariz como una mula-ta moribunda» (Lispector, 2001a: 59).

Lo que en conclusión subyace a los cuerpos expuestos en Lispector es la «epifanía» como momento revelador: ya no como la manifestación divina sino como una cifra del no-olvido, para que un algo exista, en cuanto valioso y amable, «hay que haber visto la vida torturada, desfigurada, ensangrentada, haber oído a la vida gritar en el silencio de la historia, ahogada, haber oído a la vida desesperarse, querer sólo terminar, para saber qué significa (por decir lo menos), la vida de una rosa» (Cixous, 2001: 148).

Para concluir en un lugar

Merleau Ponty efectuó la «exhumación» del estrato perceptivo y corporal oculto bajo los sedimentos depositados por la actividad objetivadora. Su postulado, el de la subjetividad encarna-

da, se confunde, felizmente, con la re-flexión corporal que se escribe en Lispector «con las entrañas, con la punta de los dedos» en el curso de «una lucha titánica por lograr que el lenguaje literario se asemeje lo más posible a la lengua de la sangre, a los fluidos y las descargas nerviosas» (Maura, 1997: 37). Esto, y no otra cosa, es «escritura del cuerpo», de acuerdo con el cuño que Cixous desliza sobre la obra de Lispector, la cual no distingue «alma, cuerpo, ropajes», puesto que habla y escribe con «el sensitivo interior del cuerpo» (Cixous, 1998: 122) que se emana, se suda a través de todas sus partes.

Para comenzar. Hay cuerpos y hay lugares. O mejor: hay cuerpos-como-lugares.

CASEY, 1997: 323

Ciudad de México, abril, septiembre y octubre, 2006

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (2001), *Medios sin fin*, España, Pre-Textos.
- AMORÓS, Cèlia (1994), «Igualdad e identidad», en Amelia Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Madrid, Pablo Iglesias.
- ANDRÉ, Serge, (2002), *¿Qué quiere una mujer?*, México, Siglo XXI Editores.
- ARÉAS, Vilma, (1997), «Con la punta de los dedos» y «Clarice Lispector. La escritura del cuerpo y el silencio», en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, Extraordinarios núm. 2.
- ARENDT, Hannah (2002), *El concepto del amor en San Agustín*, Barcelona, Encuentros.
- (1978), *The life of the mind*. Nueva York, Harcourt Brace, Londres.
- (1974), *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral.
- (1962), *On Revolution*. Nueva York, Viking Press.
- (1961), *Between Past and Future*, Nueva York, The Viking Press.
- (1958), *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Meridian Books.
- (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- ASSOUN, Paul Laurent (1994), *Freud y la mujer*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- BACHELARD, Gaston (1975), *Poéticas del Espacio* [1958], México, Fondo de Cultura Económica.
- (2002), *La poética del espacio* [1.ª ed. en francés, 1957], México, Fondo de Cultura Económica.
- BECH, Josep Maria (2005), *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos.
- BERNSTEIN, Richard J. (1991), *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, Pierre (1999), *Meditaciones pascalianas* [1997], Barcelona, Anagrama.
- BOWEN-MOORE, Patricia (1989), *Hannah Arendt's Philosophy of Natalito*, Nueva York, St Martin Press.

- CASTRO ROBERTO, (1999), *Freud Mentor, Trágico y Extranjero; Aproximaciones al Pensamiento Freudiano*, Siglo XXI Editores, México.
- CERTEAU, Michel de (1993), *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana.
- CHAVES, José Ricardo (2005), *Andróginos / Eros y ocultismo en la literatura romántica*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- CIXOUS, Hélène (1998), «What is it O'clock?, or the Door (we never enter)» [1994], en *Stigmata. Escaping Texts*, Londres, Routledge.
- (1998), «'Mamãe, disse ele', or Joyce's second hand» [1996], en *Stigmata. Escaping Texts*, Londres, Routledge.
- (1995), *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura* [1994], Barcelona, Anthropos.
- y Jacques DERRIDA (2001), *Velos*, México, Siglo XXI Editores.
- COHEN, H. (2004), *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción de José Andrés Ancona Quiroz y presentación de Reyes Mate, Anthropos, Barcelona.
- DERRIDA, Jacques (1998), *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid, Minima Trotta.
- (1967), «Violence et métaphysique», en *L'écriture et la différence*, París, Éditions Du Seuil.
- DIEGO, Estrella de (1992), *El andrógino sexuado / Eternos ideales, nuevas estrategias de género*, Madrid, Visor.
- DIJK, Teun A. van (comp.), *El discurso como interacción social / Estudios sobre el discurso II / Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- DUQUE, Félix (1993), «Introducción», en Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós.
- DURAND, Gilbert, *Mitos y Sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- EVANS, Fred (1993), «The Emergence of the Phenomenological Perceiver and the Circularity of Experimental Evidence in Cognitive Psychology», en *Psychology & Nihilism*, Nueva York, State University of New York.
- FLORESCANO, Enrique (1995), *El mito de Quetzalcoatl*, México, FCE, 2.^a edición.
- (1994), *Memoria mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (1980), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* [1963], traducción de Francisca Perujó, México, Siglo XXI Editores.
- FREUD, Sigmund (1989), «Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis, 33ª Conferencia: La Feminidad», en *Obras Completas*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1981), «Charcot, en *Obras Completas*, vol. III, Buenos Aires, Amo-

- rrortu.
- (1970), «Moisés y la religión monoteísta», en *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- GARCÍA, Germán (1997), «Posición de las mujeres», en Sarah Kofman, *El enigma de la mujer: ¿Con Freud o contra Freud?*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- GIMBUTAS, Marija (1967), «La religión de la Diosa en la Europa mediterránea», en J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Madrid, Trotta.
- GÓMEZ DE SILVA, G. (1985), *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, El Colegio de México- Fondo de Cultura Económica, México.
- GRAULICH, Michel (1990), *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid, Istmo.
- GRIMAL, Pierre (1991) *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós.
- HILL, Amariles G. (1997), «Referencias cristianas y judaica en *A maã no oscuro* y *A paixão segundo G. H.*», en *Revista Anthropos*, Extraordinarios 2, Barcelona, Anthropos.
- JONES, Ernst (2003) *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Anagrama.
- KOFMAN Sarah (1997), *El enigma de la mujer: ¿Con Freud o contra Freud?*, Barcelona, Gedisa.
- KRISTEVA, Julia (2000), *El genio femenino 1. Hannah Arendt*. Buenos Aires, Paidós.
- LACAN, Jacques (1987), «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», en: *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- (1986), *El Seminario. Libro II. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós.
- LANZONI, Susan (2003), «An Epistemology of the Clinic: Ludwig Bisnwanger's Phenomenology of the Other», en *Critical Inquiry*, vol. 30, núm. 1 (otoño).
- LEIBOVICI, Martine (2005), *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de secularización*. México, UNAM.
- LÉVINAS, Emmanuel (1999), *Dios, la muerte y el tiempo*, Atalaya, Madrid.
- (1996), *Cuatro lecturas talmúdicas*, traducción al castellano de M. García-Baró, Barcelona.
- (1995) *Totalidad e infinito* [1a ed. en alemán, 1971], Salamanca, Ediciones Sígueme.
- (1993), *El tiempo y el otro* [1a ed. en francés, 1979], Barcelona, Paidós. Lévinas, Emmanuel
- (1991), «Quelques réflexions sur la philosophie du hitlerisme», en

- C. Chalié y M. Abensour (comps.), *Cahiers de l'Herne 61 Emmanuel Levinas*, París, Riopiedras.
- LISPECTOR, Clarice (2001a), *La pasión según G.H.* [1964], traducción de Alberto Villalba, Madrid, Muchnik.
- (2001b), «El mensaje» [1971], en *Cuentos reunidos*, compilación y prólogo de Miguel Cossío Woodward, México, Alfaguara.
- (1991), «A mensagem» [1971], en *Felicidade clandestina. Contos*, Río de Janeiro, Francisco Alves.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LORAUX, Nicole (2003), *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego* [1989], traducción de Vera Waksman, Buenos Aires, Biblos.
- MATE, Reyes (2005), «La memoria, creación social», en *El País*, 3 de septiembre.
- MATOS MOCTEZUMA, E. (1990), *Teotihuacan*, Barcelona, Lunwerg.
- MAURA, Antonio (1997), «Presentación a Clarice Lispector: La escritura del cuerpo y el silencio», en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, Extraordinarios núm. 2.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1984), *El ojo y el espíritu* [1964], traducción de Jorge Romero Brest, Barcelona-Buenos Aires, Paidós.
- (1977), *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova.
- (1970), *Lo invisible y lo invisible* [1964], texto póstumo preparado por Claude Lefort, Barcelona, Seix Barral.
- NEUMANN, Erich (1991), *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, traducción del alemán por Ralph Manheim, Princeton University Press-Bollingen, Mythos Series.
- NIEDEBERGER, Ch. (1976), *Zohapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la cuenca de México*, INAH/SEP.
- NIETZSCHE, F. (1972a), *La genealogía de la moral; un escrito polémico*, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.
- (1972b), *Así habló Zaratustra, un libro para todos y para nadie*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.
- PASZTORY, Esther (1993), «El mundo natural como metáfora cívica en Teotihuacan», en *La Antigua América, el arte de los parajes sagrados*, México, Grupo Azabache / The Art Institute Of Chicago.
- (1976), *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*, Nueva York, Garland.
- PEREDA, Carlos (1999), *Crítica de la razón arrogante / Cuatro panfletos civiles*, México, Taurus.
- PÉREZ GAY, José María (2006), «Hannah Arendt en su centenario», en *La Jornada*, 17 de octubre de 2006.

- PIÉROLA, Raúl Alberto (1977) «Prólogo», en M. Merleau-Ponty, *op. cit.*
- PLATÓN (1991), «Timeo o de la naturaleza», en *Diálogos*, México, Porrúa.
- PULEO, Alicia H. (1992), *Dialéctica de la sexualidad / Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.
- SÉJOURNÉ, Laurette (1991), *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, 5.ª ed., México, Siglo XXI.
- (1990), *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SELER, Eduard (1963), *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SENGOOPTA, Chandak (2000), *Otto Weininger / Sex, Science and Self in Imperial Vienna*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- SERRES, Michel (1995), *Atlas* [1994], Madrid, Cátedra.
- SERRET, Estela (2002) *Identidad femenina y proyecto ético*, México, Miguel Ángel Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
- (2001), *El género y lo simbólico / La constitución imaginaria de la identidad femenina*, México, Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, Serie Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
- SPINOZA, B. (1977), *Ética*, prólogo y traducción José Gaos, UNAM, México.
- STEINER, George (2000), *Errata*, Siruela, Madrid.
- SUCASAS, Alberto (2004), «Fenomenología de la casa (a partir de Emmanuel Levinas)», en *Memoria de la Ley (Ensayos sobre pensamiento judío)*, Altamira, Buenos Aires.
- WEIL, Kari (1992), *Androgyny and the Denial of Difference*, Charlottesville y Londres, University Press of Virginia.
- WEININGER, Otto (2004), *Sexo y carácter*, traducción de Felipe Jiménez de Azúa, Madrid, Losada.

LOS AUTORES: SEMBLANZAS

MÁRGARA MILLÁN. Es Maestra en Sociología y Doctora en Antropología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en el área de Género, Cultura y Movimientos sociales. Autora del libro *Derivas del cine en femenino* (Porrúa1999) y Co-coordinadora de los libros *Cartografías del Feminismo en México, 1970/2000* (UACM 2007) y *Ejercicios de Transdisciplina* (UNAM, 2008), Su tesis doctoral, «Neozapatismo: espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad tojolabal», fue merecedora del primer lugar en la tercera emisión del Concurso de Tesis «Sor Juana Inés de la Cruz, Primera feminista de América» (2006). Algunos capítulos de libros son: «Las mujeres tienen derechos. Interpretaciones de la Ley revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista» (UAM y Porrúa 2007), «En otro espejo. Cine y video mexicano hecho por mujeres» (FCE y CNCA, 2007), «Indigenous Women and Zapatismo: New Horizons of Visibility» (Austin: University of Texas Press, 2006).

ELSA CROSS. Tiene maestría y doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde es profesora titular de Filosofía de la Religión. Hizo estudios de filosofía hindú en la India, donde vivió dos años, y en Estados Unidos. Ha impartido numerosos cursos sobre temas de mito y religiones antiguas. Publicó un libro sobre la estética de Nietzsche, *La realidad transfigurada* (UNAM, 1985) y *Los dos jardines. Mística y erotismo en algunos poetas mexicanos* (Ediciones sin Nombre / CONACULTA, 2003), así como diversos ensayos en libros colectivos y revistas de México, Estados Unidos, España e India. El último de ellos es «El arte de la India», en el volumen *Raíces míticas y rituales de la estética y las artes escénicas en India*, Grecia y México (CONACULTA-INBA, 2006). Ha desarrollado paralelamente una am-

plia labor como poeta. Tiene más de veinte libros de poemas publicados y ha obtenido varios premios nacionales.

BLANCA SOLARES. Realizó estudios de Doctorado en Sociología y Filosofía en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y en la Universidad de Frankfurt, Alemania. Está adscrita al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, donde sus líneas de investigación se desarrollan en tres direcciones: Cultura y Procesos de simbolización, la Diosa en la religión del México Antiguo y las relaciones entre Imaginario y Racionalidad. Coordina el Diplomado en *Hermenéutica e Historia del Mito* y es autora de los libros: *Tu cabello de oro Margarethe, Fragmentos sobre odio resistencia y modernidad* (1995); *El síndrome Habermas* (1997); *El Dios Andrógino. La hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés* (2002) y recientemente *Madre terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo* (2007).

ROSSANA CASSIGOLI. Antropóloga formada en Chile y México, maestra en Sociología por FLACSO y doctora en Antropología por la UNAM. Es profesora- investigadora definitiva del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es Tutora del Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. y Coordinadora del área académica «Hermenéutica de la cultura» en el Programa Universitario de Estudios de Género de la misma universidad. Ha co- coordinado *Tradición y emancipación cultural en América Latina* (Siglo XXI, 2005), *Ejercicios de Transdisciplina* (UNAM, 2008) y *¿Nosotros? Cultura Contemporánea de América Latina*. (UNAM, 2008) Ha publicado en revistas arbitradas «Prácticas culturales y politización de la pertenencia» (2005), «Prácticas culturales y patrimonios mudos» (2006), «Chile: abdicación cívica o historia contra la memoria» (2006), «El mito de los orígenes: fundamento para una antropología de la memoria» (2007). Algunos capítulos recientes son «Memoria y relato en la obra de Michel de Certeau» (2007) y «Transmisión, texto y extranjería, fragmentos de George Steiner» (2008).

JESSICA BEKERMÁN. Psicoanalista. Especialista en Sicopatología Infanto-Juvenil. Es candidata a Doctora en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Su tesis doctoral se titula «Shoah: el problema de la enunciación histórica». Publicó recientemente «Algunas reflexiones sobre la interrupción del habla» en el libro de Maya Aguiluz y Gilda Waldman, *Memorias Incógnitas. Contendidos en la historia* (2007) y escribió el guión de la película «El hombre que dispersó su sombra» sobre la vida y obra del escritor mexicano Andrés Bello.

MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN. Estudió Filosofía e Historia en la

Universidad Hebrea de Jerusalén, su Maestría y doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en el Instituto de Filosofía del CSIC en Madrid. Actualmente es profesor de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras y Coordinador de Investigación en la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán (FES) ambas de la UNAM. Es Director del Seminario Permanente «Filosofía después de Auschwitz en México». Su última publicación es *La Autoridad del Exilio: una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber* (2008).

HORTENSIA MORENO. Estudió periodismo y la maestría en ciencias de la comunicación en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es integrante del consejo editorial de la revista *Debate Feminista*. Cursó el doctorado en «Mujer y estudios de género» en la Universidad Autónoma Metropolitana. Desde 1975 colabora en diversos medios de la prensa nacional. Fue becaria del Instituto Nacional de Bellas Artes en narrativa en 1976 y 1977. En 2002 apareció su novela *En vez de maldecirte*, en Alfaguara; y en 2004, *El cuaderno secreto*, en S.M. de España. En 2007 publicó el capítulo «Mujeres en el cuadrilátero: la dialéctica del fuera de lugar», en Rodrigo Parrini (comp.), *Los contornos del alma y los límites del cuerpo*, PUEG-UNAM.

MAYA AGUILUZ IBARGÜEN. Es socióloga por la Universidad Nacional Autónoma de México, con maestría en ciencias sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y doctorado en sociología en la misma UNAM. Es investigadora definitiva adscrita al Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) en la UNAM, donde trabaja temas de espacialidad, cuerpo humano y emociones en teoría social y formación del discurso sociológico en la modernidad. Recientemente participa junto con Josetxo Berrian como editora de la publicación *Las contradicciones culturales de la modernidad* (Barcelona: Anthropos, 2007). Ha coordinado, con Gilda Waldman, *Memorias (In)cógnitas. Contiendas en la historia* (México: UNAM, 2007) y el libro *Encrucijadas Estético-políticas en el espacio andino* (La Paz: UNAM-UMSA, 2008). Actualmente prepara la edición de su libro *Tópicas de lo extraño* y de la Serie de Cuadernos «Los otros. Ensayos sociológicos» con materiales de Marianne Weber, de Gabriel Tarde y W.E.B. Du Bois.

ÍNDICE

Presentación. «La interpretación es trabajo del espíritu», <i>por Rossana Cassigoli</i>	7
La natalidad y su promesa en la filosofía de Hannah Arendt, <i>por Mágina Millán</i>	000
El paradigma de <i>Metis</i> o como la inteligencia femenina fue devorada por el hombre, <i>por Elsa Cross</i>	000
La Diosa en el pensamiento religioso del México Antiguo, <i>por Blanca Solares</i>	000
La morada y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas, <i>por Rossana Cassigoli</i>	000
Notas para ser habladas: acerca de la feminidad en el pensamiento freudiano, <i>por Jessica Bekerman</i>	000
El origen femenino de la compasión en el judaísmo, <i>por Mauricio Pilatowsky</i>	000
Femenino y masculino en las ideas de Otto Weininger, <i>por Hortensia Moreno</i>	000
Matricidad corporal. Pasajes a través de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, <i>por Maya Aguiluz</i>	000
Bibliografía	000
Los autores: semblanzas	000