

LUISA MURARO

Autoridad sin monumentos.*

¿De qué se trata cuando se trata de la autoridad? No busco una definición sino un significado y sé que tengo que buscarlo cerca del poder, con el cual se confunde a menudo la autoridad. Partamos, pues, del significado que se expresa con la frecuente confusión entre autoridad y poder.

Lo primero que se observa es que la confusión no es total, lo cual nos permite plantear la cuestión de su origen: ¿de dónde sale nuestra tendencia a confundir tan fácilmente el significado de dos palabras que, si lo pensamos, no corresponden a una misma experiencia? La respuesta parece obvia: para quien vive en Occidente (lo cual quiere decir, hoy en día, para gran parte del mundo), la confusión es una realidad, la realidad de una mezcla entre el poder de dar órdenes, mandar, decidir para los demás, y la capacidad de hacer orden, comprender, decidir sobre sí, afirmar, juzgar.¹ Esta es una civilización en la que los maestros de escuela, además de enseñar, suspenden, y los jueces, además de juzgar, condenan, y la mayoría piensa que esto es bastante natural. Se trata, en cambio, de una realidad histórica. Le podemos asignar un principio entre 1220 y 1240, cuando el emperador se comprometió formalmente con la represión de las herejías, haciéndole perder a la sociedad cristiana

* Traducción del italiano de María-Milagros Rivera Garretas.

el gusto por la investigación libre, y a la iglesia católica el de operar sin los instrumentos del poder.² Empezó así a ofuscarse la distinción entre autoridad y poder que la iglesia había heredado de la civilización romana antigua. (Sobre este último punto sigo la opinión de Hannah Arendt, *What is Authority?*).³

Pero la muerte del sentido romano antiguo de autoridad, yo digo, no puede equivaler a la muerte del sentido de la autoridad. Éste, en realidad, tiene un recurso suyo autónomo y permanente en ese hecho inaugural de la humanidad que es el aprendizaje de la lengua materna. El sentido de la autoridad, yo sostengo, cada cual lo adquiere prácticamente en el acto mismo de llamar «casa» a una casa y «pan» al pan.⁴ ¿Cómo sucede, entonces, que se extravíe en nosotros el recurso nativo del sentido de la autoridad? Una respuesta exhaustiva a esta pregunta nos implicaría en un análisis demasiado largo de la miseria simbólica que sufre la civilización occidental. Responderé, pues, sólo en parte, apelando a la medida del tiempo necesario para la decisión y para la acción. Tener el sentido de esta medida es un arte para el que se puede tener más o menos inclinación, pero que exige, en cualquier caso, que se le cultive ejercitándolo. Y tiene que ver con el sentido de la autoridad. No se puede decir que la autoridad sea lenta o veloz: ella se toma su tiempo, que es el tiempo de una contratación interior entre sí y sí que ocupa el lugar del originario «llegar a un acuerdo» con la madre (Winnicott) y preludia la contratación normal que caracteriza las relaciones libres con nuestras y nuestros semejantes.⁵ El sentido de la autoridad -que originariamente no es autoridad propia o ajena, sino cualidad relacional- sería, pues, una competencia simbólica, la de medirse con lo real, en un intercambio de sentido y de valor que enriquece cualitativamente nuestra experiencia (es conocida la raíz de autoridad, de *augere*, hacer crecer). No hay duda, por otra parte, de que el disponer de algún poder añadido nos hace creer que ya no es indispensable tomar la medida de sí en relación con los demás. Así, por poner un ejemplo fácil, el mayor poder adquisitivo de que disponen los niños destruye en ellos el sentido de la autoridad, y ello independientemente del comportamiento de las personas que intentan educarles. El

poder es como una abreviación, verdadera y presunta. En Italia, el poder político ha sido tomado recientemente, democráticamente, por un hombre ya dotado de notable poder, y yo estoy segura de que esta circunstancia le ha favorecido bastante a los ojos del electorado; su figura sugiere la idea de que, con él en el poder, los problemas más difíciles están destinados a una fácil solución. Quien confunde autoridad y poder -y esta confusión se puede hacer en muchos sentidos- ha extraviado el sentido de la necesidad permanente de concordarse entre sí y sí, entre sí y el mundo, en torno a lo que quiere ser y hacer. Y deja entonces -también este «deja» tiene muchos sentidos: delegación, cesión, complicidad- que sea el poder quien decida y actúe.

Este razonamiento le parecerá extraño a quien considere que el ser humano tiene la facultad de decidir directamente por sí de su ser y hacer, salvo obstáculos externos. Efectivamente, yo no creo en la autodeterminación. Pero, me importa decirlo, no tengo dudas graves en torno a la libertad humana, entendida como responsabilidad personal por las acciones cuyo sentido comprendemos. Mi cuestionar afecta únicamente a la autodeterminación. Mi razonamiento versa sobre la necesidad de la mediación, necesidad en la cual veo que descansa el sentido último de la autoridad, a falta de la cual lo que se ejerce es un poder. El ejercicio del poder, en sí, no tendría nada de malo: es el estado de las cosas que manda sobre los seres humanos. Nada de malo, si no fuera que nos impide algo más que el estado de las cosas, un plus sin el cual, quién sabe por qué, estamos perdidos. Somos, efectivamente, animales simbólicos. Vivir sin autoridad nos expone a la potencia enorme de los fantasmas evocados por la casualidad de una convivencia sin vínculos simbólicos y sin intercambios humanos, reduciéndose, en consecuencia, la convivencia a un vivir en una sociedad de monstruos. Hannah Arendt lo vio y lo previó. Escribe precisamente, al final del texto citado antes, que vivir sin autoridad, es decir vivir sin saber que la fuente de la autoridad trasciende al poder y a sus detentores, nos expone a tener que confrontar desde el principio los problemas más elementales de la convivencia humana.

La monstruosidad del cuerpo social privado de orden simbólico se manifiesta a veces con una evidencia espantosa. Pero hay una monstruosidad menos evidente, más menuda y cotidiana, que aflora en las relaciones sociales cuando, por ejemplo, nos ponemos a hacer cálculos sobre lo que por su naturaleza debería quedar fuera de todo cálculo, o cuando ocurre que la impunidad es interpretada como licencia. La respuesta de quien, a este punto, recurre a los valores morales es vana en la medida en que presupone que puede determinarse para bien quien dispone del solo criterio poder/no poder.

Como hemos visto, Hannah Arendt hace coincidir a la autoridad con su trascendencia con respecto al poder y a sus detentores. En los modelos históricos que ella tiene presentes, la trascendencia de la autoridad está asegurada por su estrecho connubio con la tradición, es decir, con la referencia constante a un acontecimiento fundacional (por ejemplo, la fundación de Roma) y con la religión, que da la fe en una vida futura en la cual el mal será castigado y el bien premiado. Este connubio, siempre según Arendt, históricamente realizado por la civilización romana antigua y renovado por la iglesia católica en la civilización medieval, decayó en la época moderna, poniendo en crisis a la autoridad en tanto que instancia distinta y trascendente.

Yo estoy plenamente de acuerdo con el primer punto: o la autoridad trasciende al poder o no existe, y nosotras estamos entregadas a la absoluta determinación de las relaciones de poder, el nuestro o el ajeno. Pero me interrogo en torno a las formas históricas de la trascendencia de la autoridad con respecto al poder: la tradición y la religión ¿son indispensables?

Dicho al tuntún, pero con bastante fidelidad al pensamiento de Arendt, el problema es éste: acabado el miedo al infierno, desaparecida la idea de un más allá (entendido como sea) donde las cuentas hechas en esta tierra con el criterio del poder, serán rehechas con otros criterios, acabado como ha acabado este tipo de civilización, ¿quién o qué conseguirá impedir que jóvenes hombres aburridos

decidan divertirse matando automovilistas con pedruscos tirados desde un paso elevado? ⁶ Las respuestas de tipo represor, como sería el disponer de una policía mejor adiestrada, chocan con la repetición del mismo problema: ¿quién o qué impedirá que los policías bien adiestrados masacren a golpes a personas inermes? Las respuestas de tipo preventivo, como sería el impartir una educación mejor, chocan con un problema análogo, el de la educación de los educadores, en una regresión destinada a llegar al infinito por ausencia de modelos de referencia.

Parece que no haya vía de salida. Parece que estemos apretujadas entre el regreso nostálgico y regresivo a una cultura que ha visto su ocaso (el tradicionalismo, la patriotería, la iglesia aliada con el poder político, la educación autoritaria) y el rendirnos a la creciente monstruosidad de la convivencia humana.

El debate en torno a derecha/izquierda que se ha desarrollado en Europa en los últimos años está amordazado por el dilema entre los problemas cada vez más agudos de la convivencia y las respuestas que parecen aún peores que los problemas, de modo que la izquierda se vuelve a veces más conservadora que la derecha, temiéndose a las innovaciones como vehículo del peor pasado.

Parece, en otras palabras, que junto con el sentido de la autoridad hayamos perdido el sentido de la historia. De lo cual no puede sorprenderse quien haya leído a Arendt. Ella, en efecto, explica que la investigación historiográfica se ve ciertamente facilitada por el fin de todo vínculo simbólico, exceptuado el específicamente científico; no se ha, sin embargo, agudizado el sentido de la historia, porque la caída de los vínculos simbólicos nos priva de los criterios para seleccionar en la obra de los historiadores lo que para nosotros es digno de ser recordado y traducido, en el presente, en una orientación hacia el futuro.

Con el sentido de la historia se ha perdido también el de la política. También sobre este punto Hannah Arendt es una guía de primer

orden. Y también sobre este punto los hechos históricos, hasta la más reciente evolución política observable en Italia, le dan la razón.

No, sin embargo, hasta el fondo, si volvemos la mirada hacia la política de las mujeres. Escribe Diana Sartori, de Diótima, en un artículo sobre la relación entre el pensamiento político de Arendt y la política de las mujeres: «Seguramente, la política de que habla Hannah Arendt no es la comúnmente así llamada. No se puede, sin embargo, decir que no sea más que un ideal de política, y encima irrealizable o destinado al fracaso (...). Algo parecido al sentido auténtico de la política tal y como Arendt la entiende, vive en la política que ha hecho y hace el movimiento de mujeres.⁷

Este «algo parecido», hay que decirlo enseguida con mucha fuerza, se ha realizado históricamente con la mediación de la diferencia femenina, que Hannah Arendt, conforme con el pensamiento político de todo tiempo y lugar (¿universal?), no tiene en cuenta. Pero, si de la realidad histórica imprevisiblemente modificada por la diferencia femenina, volvemos a considerar el razonamiento de Hannah Arendt, nos damos cuenta inmediatamente de que las figuras de autoridad en que ella se apoya para concluir que la autoridad es algo históricamente caducado, corresponden a formas de autoridad un tanto comprometidas, hasta la confusión, con el ejercicio de un poder. Precisamente, del poder patriarcal sobre las mujeres, como podemos aprender de la ya rica historiografía feminista. Así, el inventor del mito religioso-político del infierno, Platón, es también el inventor del mito filosófico-político de la caverna, en el cual la búsqueda filosófica se configura en la medida de un alejamiento de la oscuridad engañosa del cuerpo materno. Análogamente, el mito fundacional del nacimiento de Roma presenta rasgos evidentes de una evocación nostálgica de la madre, nostálgica y ambigua porque reviste la figura de la madre de una grandiosidad detrás de la cual se alojan emociones masculinas inconfesables, pero realizadas en la historia también con el desprecio por las mujeres de carne y hueso.

Los modelos históricos de autoridad en que Arendt basa su razona-

miento no son, pues, inocentes, en tanto que pertenecen a una historia que, mediante («¿mediante?») la abreviación del dominio sexista, ha expulsado de su dinamismo la mediación de la diferencia femenina, interpretando la potencia materna con los símbolos propios del poder masculino. El resultado histórico que la Arendt lamenta se puede explicar en esta clave. Y en esta clave podemos explicar el hecho destacado por Diana Sartori, es decir, que la trascendencia de la autoridad con respecto al poder se ha representado históricamente en el llamado feminismo de la diferencia. O sea, en una política basada no en la reivindicación de la igualdad con el hombre, sino en la genealogía materna y en la mediación femenina.

Por otra parte, en la misma historia europea a que hace referencia Hannah Arendt, vemos que se practican formas de autoridad, y precisamente de autoridad femenina, que no son solidarias con mitos religiosos ni con mitos fundacionales. Pienso en la obra de Jane Austen. Más antiguamente, pienso en las escritoras beguinas del siglo XIII, que ponen en duda la eternidad del infierno recurriendo a la omnipotencia del amor divino, o que, como Margarita Porete, desarrollan una concepción del paraíso que no tiene nada que ver con el triunfo de las almas virtuosas. ¿Mujeres demasiado prendidas en el amor divino como para ocupar su mente con los problemas políticos de la convivencia humana? En absoluto, si consideramos que ellas pertenecen a una larga genealogía de consejeras, maestras, predicadoras, carismáticas que, en el transcurso del medievo, desde Hildegarda de Bingen hasta el concilio de Trento y más allá, han proporcionado asistencia, y asistencia autorizada, a los detentores del poder tanto política como religioso.

María Milagros Rivera, presentando el feminismo de la diferencia, observa que la práctica política de la diferencia femenina no deriva del feminismo, porque mucho antes del feminismo han existido mujeres que han sabido darle un sentido libre a la diferencia femenina, sustrayéndose a los roles y a los estereotipos de género. Mujeres «de-generadas», les llama Rivera.⁸ Esta observación es muy justa, como es justo reconocer que esta presencia de una mediación

femenina libre en la historia humana combate hoy por su significado universal. En el centro de esta lucha está la cuestión de la autoridad entendida, precisamente, como hacedora de orden simbólico. O, por usar una fórmula querida de Lia Cigarini,⁹ como figura del intercambio. Quiero decir esto: si la diferencia femenina hace orden simbólico, entonces habrá certidumbre de una existencia libre. No de otro modo. Quiero decir además que este partido de la libertad femenina, si queremos ganarlo, hay que jugarlo enseguida: es el partido de nuestro tiempo.¹⁰

Afirmaciones de este tenor no son, naturalmente, tesis demostrables, sino apuestas e intuiciones. La lectora puede exigir, sin embargo, que le sean ilustradas: lo haré comentando una especie de incidente que ha vuelto a abrir en Italia la discusión en torno a la memoria histórica. O, mejor, en torno a la pérdida de la memoria histórica.

Ha sucedido, durante un programa de televisión, que dos alumnas de ciencias políticas han dado prueba de una ignorancia estrepitosa de la historia reciente, en concreto de lo que se refiere a la lucha contra el fascismo nazi. En el debate que siguió al hecho, nadie destacó que se trataba de personas de sexo femenino, un poco porque la cosa habrá parecido casual (las alumnas pasan, no sin razón, por ser la parte mejor del cuerpo estudiantil), un poco porque el fantasma de la misoginia prohíbe apelar a la diferencia de sexo. Yo, que no le tengo miedo al fantasma de la misoginia, me atrevo a afirmar, tranquilamente, que la ignorancia de aquellas dos chicas no carecía de relación con su sexo, aún pensando que sus coetáneos de sexo masculino no habrían quedado mejor. Pero, repito, el significado del incidente se aclara mejor a la luz de la diferencia sexual. Me lo sugirieron las dos chicas cuando, en el transcurso de la misma transmisión, comentaron así una película que mostraba la condena a muerte de un joven fascista: «Los muertos son todos iguales, basta ya de fascismo, antifascismo y comunismo». Estas palabras tienen una relación evidente con la ideología del fin del comunismo; pero hay en ellas, más profundamente, un eco de un sentir que podemos llamar femenino porque más común entre las mujeres que entre los

hombres. Es un sentimiento de aversión hacia el juicio que divide. La referencia a la muerte resulta doblemente significativa: el juzgar divide y lleva al conflicto, el conflicto lleva a la muerte y la muerte, que nos iguala a todos, es la prueba de que el juicio, además de mortífero, no tenía sentido.

Sobre esta base, como es obvio, no es posible que exista historia. Y esto no solamente porque, sin juicio, no hay discernimiento ni, en consecuencia, memoria. Sino también por el hecho, más específico, de que la historia es precisamente un juzgar a los muertos: juzgarles para hacerles así revivir, naturalmente. En cambio, del modo de sentir significado por las dos alumnas se deduce que la nivelación de la muerte es más fuerte que cualquier juicio histórico, más fuerte y más sensata.

El problema está en entender de dónde viene la asimilación del juzgar con una operación disgregadora y en cuanto tal contraria a la vida y semejante a la muerte, pero peor que la muerte, que tiene la capacidad superior de reunir a quienes la política querría seguir dividiendo.

En esta manera de pensar o de sentir, a mí me parece reconocer dos instancias que reaparecen en la cada vez más exasperante y difícil búsqueda de una identidad personal: acento puesto en la igualdad y repugnancia hacia el conflicto. Se trata de instancias muy evidentes en la búsqueda de identidad por parte de las mujeres, cuya condición está, de hecho, convirtiéndose en paradigmática de la condición humana, empujando al otro sexo a la condición de segundo. Así, un filósofo político que en Italia goza de mucha fama ha llegado a teorizar que la igualdad es el fin, la libertad el medio.¹¹ Lo cual se corresponde, precisamente, con la política de igualdad de oportunidades pero, antes aún, con el lenguaje de las mujeres emancipadas, para quienes cualquier conquista, cualquier beneficio, se traduce en términos de conseguir equipararse con los hombres.

En esta situación, la muerte encuentra un fácil pasaje para insinuar-

se como instancia última. Nada ni nadie puede, en realidad, competir con el igualitarismo de la muerte, una conclusión cuya obviedad se ve posteriormente reforzada por la muerte simbólica de la diferencia femenina. Y, de aquí, el desembocar en la depresión, una patología no exclusiva pero preferentemente femenina, como lo fue en otros tiempos la histeria, con la diferencia de que hoy el mal femenino da cuenta del mal común.

La repugnancia a juzgar y a abrir conflictos es un síndrome femenino antiguo que suele ser generalmente atribuido al hecho de que las mujeres no podían participar en las luchas políticas y militares, cuyas consecuencias, sin embargo, tenían que sufrir. Yo considero que esta explicación no agota el problema. Me he preguntado siempre por qué las mujeres, ante la perspectiva de conflictos reales entre hombres, muy raramente han hecho algo para impedirlos. Se me ocurre, como respuesta, lo que he podido observar en mí y en otras: la confusión entre el conflicto simbólico y el conflicto real. En efecto, para impedir conflictos reales hace falta abrir y afrontar conflictos simbólicos; pero quien confunde los unos con los otros cree que puede evitar aquéllos evitando éstos. En este síndrome femenino hay una cierta semejanza con un fenómeno característico de la «monstruosidad» de la convivencia humana en nuestros días, es decir, la creciente incapacidad de discernir entre el hacer simbólico (juzgar, entrar en conflicto) y el real (matar).

Por otra parte, no es difícil apreciar que estas variadas manifestaciones de la búsqueda de identidad personal, más femeninas que masculinas pero no exclusivamente femeninas, tienen en común el rasgo de la debilidad simbólica, remontable (por vías distintas, según se trate de mujeres o de hombres) a una debilidad del sentido de la autoridad. Pero no la autoridad tradicional y religiosa que evoca preferentemente Hannah Arendt, sino la autoridad como sentido personal de la mediación necesaria y como «figura del intercambio». Que los intérpretes más finos de esta debilidad simbólica, intérpretes cada vez menos inconscientes, sean más mujeres que hombres, no le sorprende a quien piensa, como yo pero no solamente, que la

diferencia sexual constituye la experiencia humana más necesitada de mediación. Esta mediación ha sido, cómo decirlo, puenteada, primero por el dominio sexista, después por el igualitarismo, donde lo que causaba problemas era y sigue siendo la diferencia femenina. Estas peripecias son legibles en la historia, pero aún más en nuestra dificultad presente para tener una relación viva con la historia. Son enredones que han llegado al peine.

Paso así a desarrollar una segunda reflexión en torno al incidente de las dos alumnas. En el debate sobre la pérdida de la memoria histórica, nadie ha observado que, en rigor, de pérdida se debería hablar sobre todo para los hombres, porque la historia cuya memoria ha sido transmitida es una historia casi únicamente de hombres. A juzgar por los libros de historia, se podría dudar de que las mujeres hayan cultivado jamás la memoria histórica. El feminismo no contradice esta visión; más bien incluso parece confirmarla. El feminismo que ahora conocemos comenzó entre finales de los años sesenta y principios de los setenta, con una toma de conciencia que para muchas tuvo las características de un año cero en la historia de las mujeres. Las olas de feminismo que se habían ya sucedido en Europa serán descubiertas en segundo término. Luce Irigaray escribe *Speculum. De l'autre femme* ignorando *Three Guineas* de Virginia Woolf, y Carla Lonzi concibe sus incendiarios libelos teniendo como único referente, negativo, a Hegel. En la toma de conciencia inicial, la que nos dio empuje, contó el intercambio con mujeres presentes en carne y hueso y contó, precisamente, la práctica de la *autoconciencia*. No contó la *memoria* de las que, en realidad, nos habían abierto el camino y cuya existencia, entonces, casi todas (no todas) desconocíamos. Reflexionando sobre esta característica del feminismo, Geneviève Fraisse ha llegado a sostener que el feminismo saca su fuerza más del olvido de la historia que de su memoria.¹² ¿Sería entonces comparable el feminismo con la invasión de los bárbaros o la llegada del cristianismo? Conozco un antifeminismo motivado precisamente por el amor a la historia y por la fe en la inteligencia históricamente formada. Pienso en una ilustre estudiosa que me honra con su amistad, Romana Guarnierí, a quien debemos

el redescubrimiento y la edición de una obra maestra de la teología medieval, *Le miroir des simples ames* de Margarita Porete. Es así como ella inicia el relato de su descubrimiento:

«Si por algo en el campo de los estudios históricos el recuerdo de mi nombre no se desvanecerá del todo cuando yo muera, será porque está vinculado con el descubrimiento del autor y del original francés de un texto bajomedieval de indudable interés, tanto literario como de pensamiento, que se ha, ¡ay!, convertido en la última década en una especie de *bestseller* en el campo del feminismo culturalmente más perspicaz y aguerrido.»¹³

¿Por qué el «¡ay!»? Porque ella teme que Margarita sea transformada en una enésima víctima del «más feroz <machismo eclesial>», a la manera de Juana de Arco. ¿En qué se basa este temor? En la columna de un diario, *La Repubblica*, que daba en unas pocas líneas la noticia de la puesta en escena de una pieza teatral dedicada a Margarita Porete, Margarita era presentada, en jerga típicamente feminista, como «una predicadora instintiva y apasionada» que «reunió a su alrededor a un grupo de mujeres profundamente distintas entre sí pero aunadas por un irreprimible anhelo de liberación social y sexual.»¹⁴

La contradicción está en que la obra de Margarita Porete, publicada en el lejano 1965, ha conocido un éxito creciente precisamente con el crecer del feminismo. La contradicción está en que el feminismo, sectario, bárbaro, anulador del pasado, ha dado impulso a la investigación histórica abriendo, por una parte, nuevos filones de investigación e incentivando, por otra, la demanda de historia. Si es cierto que se está perdiendo la memoria histórica en cuanto se refiere a la historia ordinaria, la de los hombres, es también cierto que la historia de las mujeres, gracias al feminismo, se ha convertido en objeto de creciente interés.

Es necesario entender bien esta contradicción y, para hacerla entender, volvamos a observar a las dos alumnas del incidente. Nega-

doras del sentido de la historia de los hombres, con sus cortes y sus juicios, ¿qué relación tienen las dos con la ruptura histórica producida por el feminismo de finales de los años sesenta? La desconocen. Llego así al punto que me interesa. La toma de conciencia que me ha tocado tan profundamente a mí y a muchas de las mujeres que hacen esta revista y a no pocas de las que la leen, esta toma de conciencia no ha creado una tradición, como tal vez hubiéramos querido. Yo he llegado a la conclusión de que tener una tradición femenina como personalmente quería, creyendo que era necesaria para la libertad femenina, no es algo verdaderamente indispensable para la libertad femenina. Ésta, tal vez, ha de confiarse al sucederse de repetidas, renovadas tomas de conciencia y no a la conservación de los monumentos históricos. Pero con una condición: que exista el sentido de la autoridad femenina, entendida como mediación viva, capacidad de contratación, figura del intercambio, medida de sí en relación con el mundo. El sentido de la ruptura feminista se juega, pues, en torno a un sentido nuevo de la autoridad, para el cual no es necesario identificar el principio con el origen. No es necesario, por tanto, constituir una tradición ni instaurar una religión. Ni siquiera una religión de la madre: la madre es el origen, pero el principio está aquí y ahora, está presente, son las relaciones de intercambio y de ganancia que tengo con otras mujeres, con los hombres, con la realidad de mi tiempo.¹⁵ La riqueza de la madre no se la puede apropiar nadie, pero está disponible para quien se compromete con el trabajo de la necesaria mediación.

junio de 1994

notas:

1. La diferencia entre autoridad y poder, como diferencia entre hacer orden y dar órdenes, ha sido finamente analizada por Diana Sartori, *Dare autorità fare ordine*, en Diótima, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, Milán: La Tartaruga, 1992, especialmente p. 137-152.

2. La cuestión es, tanto histórica como jurídicamente, más compleja: la iglesia católica no renunció a ser una potencia puramente espiritual, pero presionó para obtener para sus propios fines los servicios de los detentores del poder.
3. *What is Authority?*, en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York: Penguin Books, 1987.
4. Sobre la lengua materna como forma arquetípica de toda autoridad he ofrecido una reflexión en *L'ordine simbolico della madre*, Roma: Editori Riuniti, 1991 (traducción castellana en Madrid: horas y HORAS, en prensa). No pretendo haber hecho un descubrimiento: esta idea está muy presente en la filosofía romántica del lenguaje (von Humboldt, Alessandro Manzoni), pero será completamente enterrada por la cultura positivista y neopositivista, para no resurgir ni siquiera después de la crítica al positivismo, que redescubre, como única fuente de autoridad, a la tradición.
5. Permítaseme volver a referirme a mi *L'ordine simbolico della madre* y, concretamente, al cap. 3: «La parola, dono della madre».
6. Este ejemplo de monstruosidad, sacado de los sucesos de los periódicos, corresponde a comportamientos que, sin ser habituales, no pueden sin embargo ser imputados a patologías de personas concretas. Ésta es también la opinión unánime de los observadores cualificados de las costumbres.
7. Diana Sartori, cit. en nota 1, p. 152. Con el estudio de Diana Sartori, que juzgo bien documentado e innovador, no estoy de acuerdo desde un punto de vista estratégico. Diana Sartori se esfuerza en encontrar una coherencia lógica en la filosofía política de Hannah Arendt, a la vez que una íntima correspondencia de ella con la política de la diferencia femenina. A mí me parece que si queremos -y yo estoy de acuerdo con esta opción- demostrar la correspondencia, tenemos que renunciar a la coherencia. La incoherencia de la filosofía política de Arendt es visible en la debilidad de su noción de poder («Poder corresponde a la capacidad humana no tanto de actuar como de actuar en concierto»), que no solamente contrasta con el uso lingüístico mejor testimoniado, sino que no concuerda con el propio pensamiento de Arendt cuando razona sobre la autoridad como instancia política distinta del poder: el «concierto» que ella le atribuye al poder resulta ser, en realidad, una función política de la autoridad. Solamente el intento de demostrar la coherencia le impide a Diana Sartori notar esta contradicción (véase *Ob. cit.*, p.141, n. 35).

8. María Milagros Rivera, *Feminismo de la diferencia. Partir de sí*, en «El viejo topo» 73 (marzo 1994) p. 31-35.

9. Véase *La autoridad femenina. Encuentro con Lia Cigarini*, en este número de DUODA; Lia Cigarini, *Note sull'autorità femminile*, «Madrigale» 4 (Nápoles 1989) 16-18. Tengo que decir que la idea de fondo de este texto mío, la idea de una autoridad sin monumentos, me viene de los intercambios orales con Lia Cigarini, cuyo pensamiento político es de una exquisitez y de una profundidad que sus escritos, demasiado raros y fragmentarios, permiten sólo intuir.

10. Mis palabras se hacen eco, deliberadamente, de las bien conocidas con que Luce Irigaray introduce su *Étique de la différence sexuelle* (París: Minuit, 1984): «La différence sexuelle représente une des questions ou la question qui est à penser à notre époque».

11. Véase Norberto Bobbio, *Destra e Sinistra*, Milán: Donzelli, 1994.

12. Véase «Via Dogana» 16 (mayo/junio 1994) p. 21 (se trata de la traducción italiana de una entrevista de Eva Horn a Geneviève Fraisse, publicada originalmente en «Neue Rundschau» 4 - 93).

13. Romana Guarnieri, *Ricordando 10 - Quando si dice, il caso!*, «Bailamme» 8 (diciembre 1990) 45.

14. *Ibid.*, p. 45, n. 1.

15. Esta idea del inicio como distinto del origen, que yo adelanto aquí sin profundizar en ella pero que considero decisiva para una concepción no monumental de la autoridad, me la ha dado oralmente Lia Cigarini y la he expuesto por primera vez en «Via Dogana» 16, cit. en nota 12, p. 23. Una concepción no monumental de la autoridad aparece también en Alessandra Bocchetti, *Autorità e libertà: un paradosso?*, «Quaderni di Agape» 24 (febrero 1994) p. 14-23, que añado así a la salteada bibliografía con que se abre mi artículo *Sobre la autoridad femenina*, en Fina Birulés, ed., *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona-Iruña: Pamiela, 1992, 51-63.