

## **LUISA MURARO**

### **La verdad de las mujeres**

#### **Nota introductoria de Núria Beitia Hernández**

*A lo largo de varias ediciones del Máster en Estudios de la Diferencia Sexual del Centro de Investigación Duoda, Luisa Muraro, filósofa y profesora de la Universidad de Verona, explicó la asignatura “La verdad de las mujeres”.*

*En este número de la revista ofrecemos, como Tema monográfico, esas clases magistrales. Lo hacemos porque pensamos que son palabras preciosas y útiles y porque son, en su casi totalidad, textos inéditos creados para su hacer docente. También porque, aunque ya no se imparta la asignatura, siguen vivos y piden ser hechos públicos en el sentido que decía María Zambrano en su “Por qué se escribe”:*

*“Lo que se publica es para algo, para que alguien, uno o muchos, al saberlo, vivan sabiéndolo, para que vivan de otro modo después de haberlo sabido; para librar a alguien de la cárcel de la mentira, o de las nieblas del tedio, que es la mentira vital”.<sup>1</sup>*

*Aunque no es el formato habitual de nuestra revista, deseamos publicar las lecciones de Luisa Muraro junto con los ejercicios que completan las clases magistrales. Lo hacemos porque son propuestas de reflexión que ofrecen la posibilidad de convocar y/o descubrir la verdad de las mujeres, la verdad de*

*las cosas y la verdad del mundo en la propia mujer u hombre que, una vez leído el texto, responde a sus preguntas partiendo de sí. Así, diciendo lo verdadero de cada vida, se abre el camino propio hacia la libertad, la hermandad y la felicidad.*

## **Presentación<sup>2</sup>**

La idea de un ciclo de lecciones dedicadas al feminismo procede de unas alumnas que querían conocer la historia de «Diótima» (una comunidad femenina de investigación filosófica) y entender el contexto histórico en el que habían nacido libros como *Traer al mundo el mundo*, de Diótima, mi *El orden simbólico de la madre*, o *Educación en la diferencia*, compilado por Anna María Piussi.

Esa petición es un indicio de la manera activa e inteligente en que una parte de las alumnas –sin excluir a los alumnos- participa en la vida universitaria. Pues esas alumnas habían intuido que detrás de ciertas ideas y de ciertos libros hay una historia que les afecta muy de cerca. A su petición se unieron algunos alumnos, conscientes de que el asunto les afectaba también a ellos.

Al saber de mi proyecto de «enseñar el feminismo» a las y los estudiantes de mi asignatura, Milagros Rivera, de «Duoda», me pidió que reescribiera mis clases para el Máster *on line* en Estudios de la Diferencia Sexual; yo acepté encantada.

Pero había y hay un problema: ¿es realmente posible «enseñar el feminismo»? Quizá sea posible, pero ¿es esto verdaderamente lo que esperan de mí las y los estudiantes que quieren conocer el origen de ciertos cambios y el nacimiento de determinadas ideas? Pues si yo me pongo a «enseñar el feminismo», no haré más que añadir otro libro a los que ya hay, mientras que las alumnas lo que me pidieron fue que les mostrara lo que hubo antes de ciertos libros, en mi vida y en la vida de otras mujeres, las llamadas feministas. Se habían dado cuenta de que algunas ideas y algunos libros

proceden de una historia de mujeres, y querían conocerla. Aparte de que yo no soy historiadora, el verdadero problema es que esa historia no ha terminado: más bien acaba casi de empezar. Y ellas, las y los estudiantes, están dentro, muy adentro, pero de una manera que yo no puedo saber y, menos aún, decidir: solo ellas y ellos (solo vosotras y vosotros) pueden (podéis).

En otras palabras: el feminismo no se puede convertir en una materia de estudio ni en un objeto de la investigación académica. Perdería su significado vivo, su dinamismo y su capacidad de transformarse hasta convertirse en una herencia a disposición de las personas jóvenes. Se convertiría, en cambio, en algo fijo, en un estorbo. Este problema no se resuelve recurriendo al plural y diciendo «los feminismos»: la fijación y el estorbo siguen estando.

Yo lo he resuelto (en parte) presentando el feminismo como un campo de investigación y de batalla. He invitado a las y los estudiantes (vosotras y vosotros) a entrar en el campo de investigación y de batalla, si los temas y los problemas en cuestión los sentís vuestros. No he dibujado un panorama sino que he planteado algunas cuestiones de las grandes.

Una vuelve sobre las formas y los lenguajes de las ciencias: las prácticas científicas tradicionales transforman el mundo en un objeto de conocimiento; las prácticas del feminismo prefieren, en cambio, el conocimiento que procede de la relación de intercambio.

Otro tema es el amor, no reducido a sentimiento sino como relación que nos da un entendimiento especial de nosotras y nosotros, de las y los demás, de todo lo real.

Otra cuestión tiene que ver con el significado que tiene (o no tiene) en hecho de que seamos mujeres/hombres.

Me interrumpo aquí para precisar que muchas feministas están de acuerdo conmigo; otras, en cambio, no lo están. He hablado antes de un campo de

batalla: la batalla divide también entre sí a las feministas, y está bien que así sea, si lo que está en debate vale la pena. Es un signo de vitalidad y una promesa de desarrollos futuros.

Tened presente que nuestra civilización está pasando por un cambio muy grande y que algunos de los problemas que plantea este cambio son los mismos que dividen entre sí a las feministas. ¿Por ejemplo? El significado de la política de los derechos, el valor universal (?) de la democracia representativa, el destino de las diferencias en la economía global...

**notas:**

1. María Zambrano, "Por qué se escribe", en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2002, pp. 35-44, p. 41.

2. La traducción del italiano de esta Presentación es de María-Milagros Rivera Garretas

## **TEMARIO:**

### **Introducción**

**Primera lección: La chispa del feminismo**

**Segunda lección: La verdad de las mujeres**

**Tercera lección: ¿Ha tenido lugar una revolución feminista?**

**Cuarta lección: El entendimiento del amor**

**Quinta lección: Ideas para una teoría de la autoridad al final del patriarcado**

## **Introducción**

El tema de esta asignatura tiene dos caras, como las monedas: en una parte está el sentido que tiene, o no tiene, el hecho de que la humanidad sea, desde siempre y en todas partes, dos sexos, mujeres y hombres; en la otra está el feminismo.

Pregunta: ¿pero son verdaderamente dos caras de la misma medalla? Sí, según el planteamiento de esta asignatura: en la orientación de esta asignatura, el conjunto de hechos e ideas que se suele llamar feminismo —un nombre típico de la cultura política del siglo XIX y bien poco logrado, pero no se encontró nada mejor— se puede leer como el descubrimiento del sentido humano que tiene, o no tiene, la sexuación. Este descubrimiento afecta a muchos campos del saber, desde la teología hasta la química, pasando por la historia, la lingüística, etc., pero su principio hay que localizarlo al lado de acá de la enciclopedia científica o filosófica, en un acontecimiento que podemos llamar una toma de conciencia por parte de algunas mujeres, increíblemente pocas, al principio. Sobre este último punto quizá haya que volver, como sobre los demás.

He dicho: el sentido humano que tiene o no tiene la sexuación. ¿Tiene o no tiene? Hay lucha sobre este punto, y nosotras y nosotros tendremos que entrar en el campo de batalla. Hay lucha también entre las feministas, como

debe ser, si se tiene en cuenta que el descubrimiento tuvo lugar en el feminismo. Lo mismo ocurrió –para hacerme entender- con el mensaje cristiano, que tomó forma inicialmente dentro del judaísmo, dividiéndolo *ipso facto* entre judíos y cristianos.

La sexuación es un hecho que tenemos en común con los organismos animales en general, excluidos los más rudimentarios. Y vivimos en una civilización que ha marcado siempre muchísimo la diferencia entre el ser humano y el ser animal: no sorprende, por tanto, que en la cultura occidental (hablo de esta porque nos toca más de cerca y porque no conozco las otras igual de bien) pensadores muy reconocidos hayan sostenido que la sexuación carece de sentido humano, a excepción del de una cierta inferioridad femenina, o sea de una humanidad menor de las mujeres, a causa de un defecto suyo que las hace más parecidas a los niños y a los animales, según se decía, al menos, en el pasado; hoy lo decimos de otra manera, hoy se diría que el único significado humano de la diferencia sexual es el que le daba el dominio histórico de los hombres sobre las mujeres. También para una parte de las feministas –pienso por ejemplo en la filósofa española Celia Amorós- el único significado humano de la diferencia sexual es el dominio sexista.

Pero ¿es verdad? Cuando miro, por decir algo, la *Muerte de la Virgen María*, de Caravaggio (en la iglesia de San Luis de los Franceses en Roma) o *Judith decapitando a Holofernes*, de Artemisia Gentileschi (en el Museo di Capodimonte en Nápoles o, en otra versión, en los Uffizi de Florencia o, en otra más, en el Palazzo Pitti), cuando leo *Cumbres borrascosas* de Emily Brontë o la *Vita nuova*, de Dante, cuando escucho *La traviata*, de Verdi, me parece evidente que, ahí, el ser mujer/hombre, o sea la diferencia sexual, tiene un sentido humano de gran riqueza.

Sin embargo, contra esta evidencia hay muchas objeciones y muchas posturas contrarias, debidas, en parte o todas, a una dificultad que parece propia del pensamiento en cuanto tal, pero que podría, en cambio, depender de un cierto orden simbólico, históricamente determinado, pero que podría, en cambio, depender de una necesidad simbólica de la sexualidad

masculina, quién sabe: queda que nos resulta bastante difícil reconocer una diferencia sin traducirla, automáticamente o casi, en una disparidad y sin instituir una jerarquía. Pues, como sabemos, la diferencia sexual ha sido pensada en forma de una jerarquía entre el sexo masculino, el primero, y el sexo femenino, el segundo. Hoy día, esta jerarquía se ha hecho insostenible, por razones que podemos indagar, si queremos, pero es improbable que lo queramos, pues se dan ya muy por supuestas: lo único que hay que indagar sería la sorprendente velocidad de este cambio, tanto que hoy vemos surgir la tendencia a invertir la vieja jerarquía y a hacer de las mujeres el primer sexo. No sé si acabará siendo así; lo dudo, porque los hombres se oponen con gran determinación a llamarse el segundo sexo, mientras que las mujeres no aspiran con la misma determinación a convertirse en el primero.

Estamos, pues, en una situación de estancamiento que se traduce, corrientemente, en el acento que se pone en la idea de que mujeres y hombres somos iguales. Dicho así, no es una idea nada nueva: en nuestra civilización la introdujo el cristianismo, no sin cierta dificultad, superada con una fórmula muy pensada y bien pensada, según la cual las mujeres y los hombres son iguales en el reino de la salvación pero desiguales —en el sentido de jerarquía entre el primero y el segundo sexo— en el orden de la creación, es decir, en esta tierra según su orden natural y social. Pero esta fórmula no tiene ya validez porque hoy en día, al menos en Occidente, todos, también los cristianos, piensan que somos iguales también en esta tierra. Bueno, diréis, no tanto, porque ahora, perdido ya el sentido jerárquico de la diferencia de ser mujeres/hombres, tenemos el problema de la diferencia sexual, del sentido que tiene. Y no creáis que es un problema solo teórico: afecta a un montón de cosas, desde por qué y cómo hacer el amor hasta por qué y cómo relacionarse con Dios, pasando por la moda, el arte y la organización del trabajo. La ansiedad por decir y pensar que somos iguales, mujeres y hombres, si elimina el sentido de la diferencia sexual, como tiende a hacer, crea problemas elementales de los que ni siquiera nos damos cuenta, lo cual empeora más las cosas.

Efectivamente, la creciente opacidad de la pregunta por un sentido humano

de la diferencia sexual trae el peligro, por una parte, de dar lugar a una división de la humanidad en dos, es decir, a una pérdida del sentido de comunidad que hace posibles y, a veces, bellas tantas cosas, entre ellas el amor y el sexo amoroso entre mujer y hombre, su unión y colaboración en la crianza de los niños. No creo, en absoluto, que la heterosexualidad sea la única práctica sexual fecunda; hay, innegablemente, una fecundidad también en la homosexualidad. Lo sostuvo primero Platón en *El Banquete*, aunque cometiendo el error de pensar exclusivamente en la homosexualidad masculina. Pero considero que la disminución de la heterosexualidad es una eventualidad más bien catastrófica, y es una eventualidad no tan improbable si tenemos en cuenta el factor de la enemistad entre los sexos que ha sido históricamente creada por el dominio sexista. También sobre esto, el feminismo es un campo de batalla importante para toda nuestra civilización. Lo que tenemos que tener muy presente es que la enemistad entre los sexos que se ha acumulado históricamente en los siglos y milenios del dominio patriarcal, no la acabará el acento que hoy se pone en decir que mujeres y hombres somos iguales. Si no lo tenemos presente, la cuestión no resuelta del sentido humano de la diferencia sexual corre el riesgo de resolverse separándonos de nuestra sexualidad, de la misma manera que estamos separados de una parte importante de las funciones fisiológicas cotidianas.

Todo esto no me turba tanto como el pensamiento de que los humanos, empezando por vosotras y vosotros, se puedan embrutecer tanto que no sepan leer a Vermeer, Caravaggio, Artemisia Gentileschi, Emily Brontë, Madame de Sévigné, Dante, etc., y no encuentren en sí el impulso con que acudir a sus obras para entender el sentido de la propia vida. Muchas y muchos de vosotros sois descendientes de mujeres y hombres que, constreñidos a trabajar y a reproducirse, no tuvieron el privilegio —porque lo era entonces— de instruirse todo lo que hubieran querido. Ahora podéis hacerlo, pero esta posibilidad, por más real que sea, es solo abstracta si no se os presenta como el impulso de un deseo urgente en vuestro interior.

Paso así al punto crucial de esta asignatura: vosotras y vosotros con vuestros deseos, vuestras urgencias, vuestras expectativas. Yo estoy ha-



blando de vosotras y vosotros, que sois mujeres y hombres, y de mí, que soy una profesora, en relación con vosotras y vosotros, relación diferenciada según me relacione con una ella o con un él. Estoy intentando abrir nuestro cuaderno aún blanco de filosofía para escribir en él conjuntamente alguna página, y la apertura es que yo, vuestra docente, soy una mujer más bien vieja y vosotros sois muchas mujeres más bien jóvenes y un cierto número de hombres también jóvenes, en una sociedad en la que en el pasado y todavía hoy los hombres han tenido mucho más poder que las mujeres y lo han tenido también sobre las mujeres, aunque esto ya no es tan cierto, en particular aquí entre nosotras.

Resumiendo, intento abrir el cuaderno de la filosofía partiendo del hecho de la diferencia sexual como un hecho aquí presente de manera nada equilibrada. Mejor así, porque el desequilibrio hace pensar.

## **Primera lección: La chispa del feminismo**

Feminismo es una de las muchas palabras en -ismo que, provenientes del lenguaje culto, se han introducido en el lenguaje común a lo largo de estos dos últimos siglos. El sufijo -ismo se aplica aquí o al latino *foemina* (fémina) o al francés *femme* (mujer), no lo sé con exactitud, quizás a ambos, al tratarse de palabras que poseen la misma raíz.

Los diccionarios antiguos definen el feminismo atendiendo a la reivindicación —hecha por mujeres o por hombres, pero siempre por cuenta de las mujeres— de los derechos civiles y políticos fundados en el principio de la igualdad entre todos los seres humanos, derechos que la revolución burguesa, a pesar de su declarado universalismo, había negado al sexo femenino, con una contradicción muy llamativa y muy notada (cuyo significado queda, sin embargo, por indagar).

La definición clásica dada por los diccionarios corresponde, más o menos, a lo que es el feminismo ideológico: el sufijo -ismo es, de hecho, típico de los objetos puramente mentales inventados, a partir del siglo XVIII, por los

intelectuales de profesión para fijar en un nombre y en una definición una determinada dirección del pensamiento o un determinado movimiento cultural. Pero, al entrar en el lenguaje común, la palabra «feminismo» se ha convertido en significativa de una manera más rica y variada, incluso contradictoria, encontrándose inmersa en el uso lingüístico en una relación más estrecha con la experiencia viva de mujeres y hombres, de tal forma que se ha convertido en una palabra visceral, de aquellas, por tanto, que provocan nuestras emociones. Mejor así. Para muchos hombres, por ejemplo, una feminista sería la que quiere ser o tener lo que ellos mismos tienen o son: el feminismo nacería de una envidia femenina más o menos agresiva, según algunos, o de una justa aspiración a ser como los hombres, según otros (o según los mismos, en otras situaciones), pero en uno como en otro caso se transparenta la relatividad masculina de este significado. Debe decirse que también el feminismo ideológico posee su propia relatividad, aunque sea menos evidente; por ejemplo, lo encontramos más en Francia que en otros países, a través de su correspondencia con los ideales de la Revolución francesa; más entre las feministas -políticas e intelectuales- de profesión que entre las otras mujeres, quizás porque se presta mejor —mejor que el “feminismo visceral”— a la formulación de programas y de objetivos.

Recientemente, en algunos diccionarios (me refiero a Italia, por fuerza, pero estoy hablando de una historia que se refiere a medio mundo, aunque sea con ritmos y modalidades que varían mucho de una región a otra del globo), la vieja definición se ha complicado porque los redactores de los diccionarios, entre los cuales hay un número creciente de redactoras, han llegado a saber que en el feminismo entran otras cosas, cosas como una toma de conciencia femenina de desear algo distinto de lo que los hombres desean o de lo que los hombres desean para las mujeres. Y, por tanto, de ser diferentes de lo que los hombres son o de lo que ellos creen y dicen que las mujeres son. Sería interesante saber por qué camino se les ha planteado esta complicación a los lexicógrafos; quizás se haya debido a la resonancia que tuvo la práctica de las reuniones de mujeres de las que los hombres estaban excluidos, algo que les golpeó duramente al desmentir su tácita y secular convicción de que una mujer era un hombre disminuido y de que para ella lo mejor era estar con y ser como un hombre. O quizás se deba a

la crisis del emancipacionismo (el proyecto cultural y político de integración de las mujeres en el mundo de los hombres), al que ha sucedido un sentimiento social amplio del valor de la diferencia femenina. En noviembre de 1999, por dar tan solo un ejemplo, el diario *El País* titulaba un artículo sobre los resultados de una encuesta realizada entre los jóvenes de la siguiente forma: “los jóvenes españoles no piensan que la mujer sea igual al hombre, piensan que es mejor”.

Merece la pena notar cómo la diferencia, en este caso la diferencia de ser mujer, pasa directamente de ser un menos (un valor negativo) a ser un más (un valor), como si toda diferencia fuera, para quien la percibe respecto a sí, un factor desequilibrante que exige el contrapeso de un juicio de valor. Quizás sea así, pero entonces sería necesario que nos interrogásemos sobre qué es lo que nos hace tan difícil estar simplemente en presencia de otro sin atribuirle el ser mejor o peor que nosotros.

Es necesario destacar otro punto. En muchas reconstrucciones históricas, el descubrimiento de que el feminismo no se reduce a su clásica representación ideológica, se traduce en un cambio que afecta al mismo movimiento feminista, que pasa -según esta reconstrucción- de la reivindicación de la paridad (feminismo de la igualdad) a la afirmación de la diferencia (o, por una especie de contaminación entre los dos lenguajes, a la «reivindicación de la diferencia»). Se trata de una reconstrucción falsa. También aquí estamos ante una reacción de autodefensa respecto a algo que podría herir el sentido de sí, pero es mucho más transparente: no soy yo quien me he equivocado, son las cosas que han cambiado.

En realidad, no es difícil documentar que la revuelta femenina en contra del dominio masculino no partió de la reivindicación de la paridad sino que tomó impulso sobre la toma de conciencia de una *ajenidad* o de una diferencia respecto al mundo de los hombres: basta leer los textos sagrados del feminismo de los años setenta, como *Tres guineas* de Virginia Woolf o los escritos de Carla Lonzi o *Speculum. De la otra mujer*, de Luce Irigaray, o analizar las revistas feministas de esos mismos años, como «Sottosopra» de Milán o «Differenze» de Roma.

Pero además de documentarse, se puede intuir la razón que fluye subterráneamente, y esa es que los movimientos de liberación, en general, necesitan para encenderse una chispa de libertad y esta salta cuando las personas sometidas a un dominio toman conciencia de tener en sí algo que no se encuentra en manos del poder dominante. Es una experiencia maravillosa, os aseguro, diversa pero no menos bella que el enamorarse: desde nuestro propio interior, el horizonte se abre al infinito, pero no es tan solo una apertura interior, porque es toda la realidad la que se abre ante nuestros deseos y a nuestra voluntad de existencia en libertad.

La reconstrucción falsa, a pesar de todo, dice algo que es verdad, esto es, que la toma de conciencia de la propia ajenidad o de la diferencia sexual se impuso —y he ahí su capacidad rompedora— en la mente de las mujeres que, hasta ese mismo día, pensaban que se estaban integrando en el mundo de los hombres y casi lo habían conseguido, pero, de golpe, perdieron todas las ganas de hacerlo y se convirtieron en feministas. (Estoy hablando de mí, por supuesto, pero mi historia es más bien común). Las cosas se complicaron después de un modo bastante curioso (y también aquí la reconstrucción falsa contiene algo de verdad) porque el movimiento feminista atrajo rápidamente las energías de muchas que, en esos mismos años, empezaban a pensar que eran y querían ser *como* los hombres. Me gustaría detenerme en este *como*, que representa una relatividad completamente distinta a la masculina de la que hablaba anteriormente.

La confluencia de las dos corrientes contrastadas, de las que ya no deseaban ser *como* los hombres y de las que empezaban a quererlo, ha dado lugar, en los lenguajes y en los discursos del feminismo, a un campo semántico vortiginoso, es decir lleno de vórtices, y conflictivo, lógicamente imposible de fijar en una definición de diccionario. Sería un error resolver el problema poniéndose entonces a hablar de feminismos, en plural, porque se elimina así del cuadro las tensiones, los conflictos y los vórtices que a menudo pasaban a través de una misma persona. Recuerdo que el primer año (¿era quizás 1971?), el día de la reunión de autoconciencia tenía siempre dolor de cabeza (un problema del que sufría mucho antes, como mi madre); me tomaba un “optalidón”, un calmante muy fuerte, e iba igualmen-

te, hasta que un día me di cuenta de que no iba de un lado a otro con el calmante en el bolso: me había curado del todo.

Pero, precisamente por esto, por esta historia del dolor de cabeza, podrías preguntarme: ¿por qué has empezado por las palabras y los diccionarios? Alguien como tú, que ha vivido más de media vida comprometida con el feminismo (no he dicho como feminista, porque una parte del compromiso ha sido con la crítica del feminismo), debería empezar por el cuerpo y por la vida, no por las palabras. El problema radica en que para nosotros seres humanos demasiadas cosas dependen de las palabras, quizás porque - como han dicho los que entienden de ello- la vida del deseo, que es el centro de la vida, aunque no se reduce a una cuestión de palabras, depende de ellas hasta lo último, hasta los umbrales del silencio de cada cosa. La toma de conciencia son palabras, ciertas palabras, que oímos o decimos. Son las palabras, ciertas palabras, que dan o privan de vida al deseo, que significa: dar vida a la vida.

Retomaremos este punto, que tiene mucho que ver con la *política de las mujeres*, que no se debe confundir con el feminismo, si bien las dos cosas están estrechamente relacionadas entre sí: a la política de las mujeres – política que ha acompañado los desarrollos propios de la civilización humana– el feminismo ha aportado sin duda la luz de una toma de conciencia (la chispa) y gracias al feminismo, por muy defectuoso y criticable que este sea, la historia de las mujeres y, por tanto, la historia humana ha emprendido una dirección nueva e irreversible.

Otra palabra en -ismo que me viene a la mente, y no por casualidad, es comunismo. Cuando empecé a estudiar historia de la filosofía, el profesor nos enseñó que el comunismo primitivo no se refería tan solo a los bienes materiales, sino también a las mujeres, y consistía en poner a las mujeres en común. Recuerdo que aquello me per-turbó: no me parecía que las mujeres fueran una propiedad, privada o común, y no concebía que lo hubieran podido ser alguna vez. Cuando después encontré la conocida teoría antropológica de Claude Lévi-Strauss sobre el intercambio de mujeres, unida al intercambio de cosas y de signos entre los hombres de

diversos grupos familiares (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949; trad. cast. *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Paidós, 1981), volví a sentir ese sentimiento perturbador, de forma parecida al que pueden producir ciertas jactancias sexuales de hombres de las que Kate Millett ha realizado un magistral análisis literario y político (*Sexual Politics*, 1969, trad. it. *La política del sesso*, Milán: Rizzoli, 1971).

Hemos llegado así a una cuestión crucial de la toma de conciencia feminista, el encontrarse desgarrada, a causa de ser mujer, en la propia cultura, entre el ser sujeto y el ser objeto. Para aclarar este punto citaré un autor citado a su vez por Teresa de Lauretis, que muestra cómo este desgarramiento se produce antes en la vida cotidiana que en los discursos científicos: “Una mujer debe mirarse a sí misma constantemente. Está casi constantemente acompañada por la propia imagen de sí misma (...) hasta el punto de considerar la parte de sí misma que observa y la que se siente observada como los dos elementos constitutivos, si bien siempre distintos, de la misma identidad de mujer. (...) Los hombres miran a las mujeres. Las mujeres miran cómo son miradas. Eso determina no solo la mayor parte de las relaciones entre hombres y mujeres sino también la relación de las mujeres consigo mismas. La parte de la mujer que se observa es masculina: la parte que se siente observada es femenina. Así la mujer se transforma en objeto, y más exactamente en un objeto visual: una vista” (cit. por Teresa de Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Milán: Feltrinelli, 1999, pp. 16-17, trad. cast. *Diferencias*, cap. “Sujetos excéntricos”, Madrid: horas y HORAS, 2000).

Es interesante notar de qué forma el autor de estas líneas (que se llama John Berger, no sé nada más de él y mi comentario se refiere exclusivamente a esta cita), rehace con las palabras lo que dice textualmente, convirtiéndolo de esta forma en algo más real; pero de esta forma acaba revelando la coacción masculina de objetivar al otro (sexo, en este caso) realizando un discurso sintomático de una verdad que se refiere, más que a las mujeres, a los hombres y su relación con el otro (sexo). Por ello no estoy del todo de acuerdo con las palabras con las que de Lauretis comenta esta cita: “Es la objetivación, por tanto, la que constituye a la mujer como ser

sexual, instaurando la sexualidad en el centro de la realidad material de la vida de las mujeres"... Se debería precisar: para los hombres o en una cultura dominada por los hombres. La toma de conciencia feminista ha revelado que, respecto a sí, una mujer se ve o se vive como vista por el otro (el hombre, normalmente, pero no únicamente) pero sin perder enteramente un proximidad entre sí y sí, mediada por la relación con la madre o con otras mujeres. Por muy potente y eficaz que sea la mirada masculina, yo sostengo que esta no comprende la totalidad de una experiencia de mujer, como sabe también la autora de *Sujetos excéntricos*. A esas líneas de John Berger, en mi opinión, se les debería dar menos crédito y hacer un comentario más banal, que es que la objetivación del otro (sexo) constituye al hombre en su virilidad, en cuanto esta es voluntad de saber y de dominar a lo que no es uno mismo.

Existe en la cultura occidental una modalidad de saber y de decidir (una epistemología, podemos llamarla) que atraviesa los discursos científicos y no científicos, y que tiende a traducir toda posible relación, sea del tipo que sea (conocimiento, deseo, trabajo, amor...) y sea con quien sea, incluyendo a Dios, en una relación entre un *sujeto* y un *objeto*. Es una modalidad antigua, potente y todavía muy activa; me pregunto si acaso no es la misma estructura verbal de la frase en las lenguas indoeuropeas lo que induce a esta polarización entre el sujeto (que conoce, desea, quiere, actúa...) por una parte, y el objeto (de su conocimiento, deseo, afecto, acción...), por otra. Pero esta no puede ser la única explicación, porque entre las mujeres que hablan lenguas indoeuropeas esta tendencia "objetivante" no es tan fuerte. Para quien me pida que documente esta última afirmación, cito la historia de la teología, entendida en su sentido primario, teo-logía como un hablar-Dios: frente a una teología cultivada por hombres en la forma de un discurso científico "objetivante" –teología que, en mi opinión, ha contribuido no poco a la «muerte» de Dios- existe una teología de mujeres alimentada del intercambio entre la teóloga y Dios. (Para comenzar a conocerla, léase Victoria Cirlot-Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1999).

La crítica marxista y la estructuralista, integradas en la crítica feminista, han

demostrado que el sujeto supuestamente neutro y universal de muchos discursos, sobre todo de los filosóficos y científicos, es de hecho como una máscara que cubre los modos según los cuales funciona el poder dominante. A mí me interesa considerar otro aspecto, el del proceso de objetivación, no interrogado como tal ni por el marxismo ni por el estructuralismo. Me interesa porque esta tendencia a la objetivación del otro es enemiga de lo que yo llamo –con una expresión que reconozco enigmática pero que espero que se vaya aclarando– la verdad de las mujeres y entiendo, en una primera aproximación, que lo que una mujer siente, sabe y dice, es más fiel a su experiencia que las vistas del sexo “objetivante”, *alias* masculino (siguiendo al autor arriba citado).

La epistemología a la que nos acabamos de referir, ya hemos visto un ejemplo, promueve, por el contrario, la verdad *sobre* las mujeres y expulsa de las formas aceptadas del discurso una verdad decible por mujeres. De la existencia de esta última verdad –primero, reducida al mutismo o, a causa de nuestro «sordismo», a la marginalidad– hemos tomado conciencia con el feminismo emergente: doy este nombre a la práctica de la autoconciencia, o sea, a la toma de conciencia y palabra por parte de una mujer en presencia y en relación de intercambio con otras, porque esta práctica, de hecho, fue la que hizo saltar la chispa. Respecto a sus características internas, existen discusiones y polémicas en el pensamiento feminista en las que no entro. ¡Es tan difícil, si no imposible, explicar con palabras cómo se desarrolla realmente una práctica!

Pero si hubiera lugar, me gustaría no obstante detenerme a indagar sobre la expulsión de la verdad de las mujeres de lo decible. Toda investigadora que en su investigación científica quiera dar eco y autoridad a mujeres que hablan de su experiencia haciendo de la misma un punto de vista sobre la realidad, sabe que puede ser acusada de escaso rigor científico... ¿Por quién? Por la comunidad científica, algo para nada despreciable, porque, aparte de consideraciones tocantes a la carrera, a la financiación de proyectos, etc., los demás investigadores representan una instancia crítica autorizada a la que, en la investigación científica, no se puede renunciar así como así.



Os estoy hablando de mi experiencia profesional, pero sé bien que el problema afecta también a la sindicalista que participa en una reunión de su sindicato y a la madre de familia que intenta explicar su problema al médico o al asistente social. A menudo sucede de hecho, en nuestra sociedad, que una mujer no consigue hacerse entender y tampoco casi hacer escuchar lo que tiene que decir, si ello no se inserta dentro de las líneas de un discurso decidido por una autoridad externa o situada por encima de ella. Mi madre contaba con dolor que ella había diagnosticado correctamente la gravedad de la enfermedad de una de sus hijas, que murió más tarde de difteria, pero el médico ni siquiera quiso tener en cuenta su diagnóstico: según él se trataba de una vulgar gripe. Y son muchas las mujeres que para hacer aceptar al interlocutor hombre una idea que saben que es justa, se abstienen de formularla, insinuándola de tal forma que él pueda pensar que ha sido suya. Yo sostengo que no se trata esencialmente de la arrogancia o de la estupidez personal de nuestros interlocutores, sino de un orden simbólico, es decir, de un funcionamiento de discursos y de relaciones de palabra que forman el campo de este o aquel saber, por lo que, en aquel campo, no hay nunca lugar para un saber original de mujeres (la historia de la teología proporciona, de nuevo, un ejemplo formidable de esto que estoy diciendo). Y no habrá lugar, pienso, sin una revolución en el orden simbólico, si bien existen algunos indicios (como podrían ser, en la teología católica, el título de doctora de la Iglesia otorgado a Thérèse Martin) de que algo empieza ya a cambiar, seguramente gracias al pasado movimiento feminista.

## **Ejercicios sobre la primera lección**

1. ¿Has conocido el movimiento feminista en primera persona, como feminista o amigo/a de feministas? Lo que dice la primera lección ¿corresponde a tu experiencia? ¿Y, en general, a lo que sabías ya del feminismo?
2. Enumera los puntos o algunos puntos de la lección que en tu opinión están demasiado poco o mal explicados.

## Segunda lección. La verdad de las mujeres

Retomo aquí el tema dejado en suspenso al final de la primera lección. Yo sostengo que en la base misma de muchos discursos y de muchos saberes que forman la cultura occidental, incluyendo la más progresista, y especialmente entre hombres –pero sin excluir mujeres, especialmente entre las más aculturadas (formadas en la «alta» cultura, cuya tradición es masculina)– existe una polémica entre la verdad reconocible-reconocida como tal y la verdad decible por mujeres. Esta polémica es antiquísima. Se inició, de hecho, con la formación de la epistemología de la objetividad, cuya relación con el dominio patriarcal las feministas conocen bien gracias a los estudios de Luce Irigaray, de Evelyn Fox Keller, de Prudence Allen y de muchas otras.

Pero he introducido aquí una palabra, no sé como calificarla, pesada o delicada: verdad, y tengo que detenerme para decir algo, no podría continuar como si no hubiese pasado nada. Como bien sabemos, verdad es una palabra de la que se abusa mucho. Bajo su nombre se han colado muchos errores ¡paciencia! y también se han tomado o dado por buenas muchas mentiras. También esto, en cierta medida, es natural, es decir humano, si bien es terrible cuando los engañados no están en condiciones de defenderse. Lo peor es que en su nombre se han cometido actos terribles, injustos, estúpidos. Tanto es así que las personas sensibles, las personas de buen gusto, evitan hablar o actuar en nombre de la verdad e incluso de nombrarla: ¿cómo no darles la razón? Y sin embargo, a mí me enseñaron que no podemos prescindir de esta palabra y yo sigo estando de acuerdo con ello. Yo, a mi vez, enseñé estas dos cosas: primero, que yo he sentido algunas veces su acento (en italiano se dice justamente así, el acento de la verdad), por lo que, aunque piense que nadie puede pretender decirla (encerrarla en sus propias palabras), estoy segura que la verdad puede darse a entender y pienso que todos debemos intentar estar a la escucha de ese acento; segundo, que no existe verdad absoluta porque a la verdad le gusta ser contextual y relativa, de forma que sea escuchable y, quién sabe, a veces incluso decible por nosotros.

Es en este sentido en el que yo reflexiono, con vosotras, sobre el problema representado por un orden simbólico que pone barreras a la escucha del otro. No niego que algo de verdad pueda pasar a través de las palabras de un sujeto que no separa su voluntad de saber de su voluntad de dominar: la historia de la filosofía, que conozco bien, me confirma en este relativo optimismo. Qué pasa, sin embargo, con el problema de las condiciones propuestas por este sujeto para su toma de la palabra (toma *sobre* la palabra, debería llamarse), que son condiciones excluyentes y negadoras de todo lo que no se significa en tales condiciones. Qué pasa con el problema de un régimen simbólico, como este en el que vivimos desde hace siglos los occidentales, en el que la voluntad de saber y poder, unidas, dibujan un horizonte sin fisuras. No impugno en sí mismas las jerarquías, las reglas, los rituales (pensad tan solo en cómo funciona un parlamento o una clase universitaria), los títulos, las carreras, ya que considero que podrían ser favorables a la decibilidad de algo de verdad (y a la factibilidad de algo bueno) por parte de un sujeto –históricamente encarnado por hombres más que por mujeres– que ama la verdad y la justicia pero que tiene necesidad, para sentirse vivo, de un poco de carrera y de un cierto reconocimiento público. (Estoy pensando en la satisfacción que supuso para mi padre, un hombre irónico, esquivo y entregado al trabajo, el título de «caballero»: y ¿por qué no? me digo). El problema es que estas puestas en escena no son inocentes, no son un juego que pueda cambiar libremente: son parte de un sistema de poderes, y cambian no porque haya otro que quiera significarse, sino porque el sistema mismo va cambiando.

Con el movimiento feminista, que dura ya más de treinta años y que acompaña positivamente al desarrollo socioeconómico, las relaciones entre los sexos se han convertido en uno de los terrenos más sensibles a los cambios en vías de desarrollo, cambios que se refieren a todo un paso de civilización: este es de hecho el significado de nuestro tiempo según los análisis más acreditados.

Bien, muy bien, pero atención. Muchas feministas no son conscientes de hasta qué punto la epistemología de la objetivación del otro ha entrado en

sus discursos. Dentro del feminismo se formulan verdades sobre las mujeres en las que las interesadas no se reconocen a sí mismas.

Recordemos que la diferencia mujer/hombre, la que en los libros se llama diferencia sexual, puesta en el borde mismo entre naturaleza y cultura (así nos lo enseña Françoise Héritier, *La différence sexuelle*), impide al ser humano vivirse como una entidad unitaria, convirtiéndolo en in-estable, inconsistente en sí mismo, y sensible a todo tipo de diferencia, en el intento de dar un contenido (un sentido) a la diferencia sexual. Así, al menos, puede explicarse el hecho de que de las diferencias entre mujeres dependa mucho el sentido que puede tomar la diferencia sexual y tanto es así que, por ejemplo, cuando uno dice «las mujeres», así en bloque, una mujer advierte inmediatamente una amenaza latente para una significación libre de sí misma. Por otra parte, sabemos que en el momento mismo en el que una diferencia se hace o parece presentarse, sea la que sea, de sexo, de clase, de edad, de cultura, de raza, entonces se abre la dimensión de la alteridad y se dispara o puede dispararse el poderoso dispositivo de la objetivación del otro (de la otra).

No hay que asombrarse, entonces, de que también la literatura política y científica del feminismo esté habitada por estas objetivaciones de la otra, especialmente en forma de programas políticos *para* las mujeres o de teorías *sobre* las mujeres: las trabajadoras, las inmigrantes, las musulmanas, las jóvenes que se matriculan en las facultades de humanidades («guetos formativos», según ciertas teorías feministas), las que aman a los hombres (siendo la heterosexualidad una institución obligatoria, según otras teorías), las que votan a la derecha, las que van a la iglesia, las que llevan “chador”, las prostitutas, las monjas, las amas de casa... Yo misma he dado discursos que se referían a mujeres miradas por mí y no escuchadas: mujeres objetivadas y discursos a veces acertados, pero más a menudo falsos y, de cualquier forma, carentes de espacio para la libertad femenina. Una historiadora del trabajo, Cristina Borderías, ha elaborado una nueva teoría del trabajo que deja fuera de juego a toda una serie de teorías y de tesis, algunas de ellas feministas. Y ¿cómo lo ha hecho? Escuchando a las mujeres que trabajan y mirando el trabajo femenino a través de sus palabras

(*Entre líneas. Trabajo e identidad femenina*, Barcelona: Icaria, 1993). No se trata de una polémica entre teorías rivales sino, como ha dicho la autora, de un verdadero salto de paradigma, hecho posible —añado yo— al elegir abandonar el dispositivo de la objetivación, dejando que la verdad se diga por boca de quien la vive y con sus palabras, salvo las necesarias mediaciones.

El precio a pagar es ponerse de parte del sujeto que sabe, en el interior de su mismo discurso, como un hablante y un *oyente*: sujeto que sabe que es otro y por ello que está a la escucha de una verdad que entra en su discurso a través de formas abiertas, inconclusas, suspensas.

La terminología del «gender» (género) que se ha difundido en los Estados Unidos y fuera de ellos con todas las características de un lenguaje técnico, y, por tanto, de forma casi indiferente a la lengua materna y a otras muchas diferencias culturales, trabaja, en mi opinión, al servicio de la epistemología de la verdad objetiva y está, por tanto, -dejando de lado las buenas intenciones de sus teóricas y sustentadoras- en contra de la decibilidad de la verdad por parte de las mujeres. No por casualidad esta terminología (de la que aprendo, leyendo el *Anuario de sexología* nº 4, que se ha enriquecido con un nuevo término: “genderología”) se ha desarrollado en el mundo académico, donde los muchos, aparentemente caóticos, y ciertamente contradictorios, discursos que se formulan comúnmente para dar un sentido a la vida que vivimos en primera persona, son sustituidos sistemáticamente por discursos abstractos y objetivos, con una ventaja que puede ser relevante para los autores de esta sustitución, pero que lo es escasamente o en absoluto para las personas interesadas. Existen en la actualidad teorías feministas en las que la palabra «mujer/mujeres» ha dejado de aparecer. Y en cierto sentido eso es justo porque tratan de las mujeres, pero no se han abierto al diálogo con las interesadas: como todos los discursos que se pretenden dotados de rigor científico, están únicamente abiertos al diálogo con la sociedad científica (la cual, en los niveles teóricos más sofisticados puede reducirse a una decena de personas, mujeres u hombres, poco importa). Sin embargo, un feminismo sin mujeres es un resultado paradójico e inaceptable.

De todas formas, consideramos que el feminismo es un campo de batalla atravesado por conflictos en los que siguen estando en juego cosas que interesan mucho también a los hombres. Una, de la que estamos hablando en esta lección, es el régimen simbólico de la verdad. Se trata, más exactamente, de la cuestión de quién, en qué condiciones, cómo y cuándo puede *decir la verdad de la verdad*. A todos –nadie lo niega– de vez en cuando nos pasa que decimos algo de verdad, les pasa a los borrachos, a los camioneros, a las amas de casa, a los viajeros, a las dependientas de los grandes almacenes, incluso a los profesores de universidad y a los políticos. La cuestión radica en la autoridad que se requiere para que la verdad de cualquier cosa sea reconocida. Los profesores de universidad tienen mucha más que las amas de casa, al menos en los periódicos y en las comisiones parlamentarias o gubernativas. Los discursos llamados científicos tienen la autoridad formalmente incorporada: cuando se dice que algo «es científico», se está diciendo que ese algo es verdadero. Ello no es cierto para los discursos políticos, de los cuales se tiende a pensar lo contrario, es decir, que salvo prueba que lo contradiga, no son verdad. Otro caso es el de los discursos religiosos: los católicos, por ejemplo, están acostumbrados a esperar que sobre la verdad religiosa se pronuncie lo que se llama el magisterio ordinario (obispos y papa). Y todavía otro caso sería el de los niños respecto a los adultos, quienes se supone que dicen la verdad.

La historia de las relaciones entre los sexos, que hoy conocemos un poco gracias a los estudios feministas, ha mostrado que sobre la verdad decible por las mujeres ha existido siempre una hipoteca muy pesada. Que una mujer pueda por sí misma reconocer la verdad y decirla es una cuestión que se ha planteado siempre en las culturas patriarcales, de una manera u otra. No siempre las respuestas han sido negativas, pero la cuestión en sí es reveladora de una constante preocupación masculina por lo que las mujeres puedan decir. «Una mujer no puede ser filósofa» ha dicho *ex cathedra* uno de mis compañeros de quien he olvidado el nombre. Ciertamente él no quería decir que una mujer no pueda razonar bien y decir, eventualmente, algo verdadero; esta frase se refiere, claramente, al régimen de la verdad y dice que las mujeres pueden tan solo estar subordinadas al mismo. Un

filósofo, de hecho, es tal en cuanto sabe decir, dentro de ciertos límites, la verdad/falsedad y, sobre todo, sabe decirla y sabe sus límites relativos (dentro de ciertos límites) independientemente de toda creencia e iglesia, sociedad científica inclusive: y es esto lo que una mujer, según aquel compañero, por razones que no he tenido a bien escuchar, no puede ser. Ahora una mujer puede, podrías objetarme, lo que dice tu compañero es únicamente un prejuicio machista de tiempos pasados. De acuerdo, ya que está claro que no es en virtud de un determinado derecho que una mujer puede ser consciente de estar en la verdad, porque no existe ni existirá nunca un derecho de ese tipo. Si se puede es solo gracias al feminismo emergente de la toma de conciencia y de la palabra a partir de sí en relación con otras. Y en conflicto con gran parte de la cultura, incluso con una parte del mismo feminismo. Pues bien, tan solo estamos en condiciones de reconocer y hacer reconocer que “las mujeres dicen la verdad”, ni más ni menos, sin preocuparnos de todo lo que de escandaloso tiene esta fórmula para los oídos bien educados (del saber científico y del pensamiento crítico).

De otra manera, prevalecen los dispositivos simbólicos que neutralizan al sujeto y objetivan al otro del sujeto así neutralizado, comenzando por su ser cuerpo, interrumpiendo la posibilidad misma de un círculo semiótico, esto es, significativo, entre la experiencia vivida en primera persona y el orden del discurso, círculo del que depende que una mujer pueda saber lo que le concierne y decir lo que sabe. Y haciendo que la lucha de las mujeres siga siendo para siempre resistencia inconsciente, con una carga de perpetuo y renovado sufrimiento.

Algunas pensadoras con quienes comparto el método y el estilo de investigación, han adoptado un lenguaje que enfatiza el sujeto y la subjetividad. Entiendo su intención, que es la de revalorizar lo que el paradigma de la objetividad coloca entre paréntesis como una materia que desechar o que reciclar, según. Y eso está bien, pero no es suficiente, porque lo que convierte en decible la verdad de las mujeres no es, en sí, darle un lugar más importante a la subjetividad, sino más bien que en el discurso, el otro (el otro puede ser, entendámonos bien, una parte ignorada de uno mismo) no

sea automáticamente un posible objeto del discurso, sino que pueda intervenir con el sujeto desde el interior de su propio discurso. «¿Y si las mercancías empezasen a hablar?». Así de bien ha titulado Luce Irigaray su crítica de la teoría marxista del mercado.

Hay otro libro sobre el que querría detenerme por lo mucho que desvela de los dispositivos del saber científico basado en la objetivación del otro: *Uomini e padri. L'oscura questione maschile* de Giuditta Lo Russo (Roma: Borla, 1995, trad. cast. *Hombres y padres. La oscura cuestión masculina*, Madrid: horas y HORAS, 1998), que llega a sus conclusiones –a partir de una intuición que se insinúa en el centro de la vida cotidiana, por una frase que pronuncia su hijo– deconstruyendo algunas famosas teorías antropológicas sobre los sistemas de parentesco (os he dado una pequeña explicación de ello en la primera lección) y poniéndolas después a trabajar de acuerdo con un orden más sencillo y sensato, como si deshiciéramos el punto mal hecho, pero de buena lana, y lo tejiéramos de nuevo. También la historia de la publicación del libro, si la autora quiere contarla algún día, es reveladora de la desazón que se crea en el mundo de la cultura culta cuando una mujer se pone a decir lo que sabe, no ya porque lo haya aprendido en la universidad sino por causa de ser una mujer... ¿Qué sabe? ¿Qué quiere decir «por causa de ser una mujer»? Simple: sabe y dice la quiebra de la objetivación, sabe y quiere decir que hay otra cosa.

Llegamos así a la pregunta que desde hace tiempo está golpeando las puertas de nuestra aula electrónica, pidiendo ser formulada: ¿por qué los hombres, hechas las debidas excepciones, tienen miedo a la verdad de las mujeres? Responderé de una manera burda, quedándome cerca de la letra y del cuerpo. Tengamos, sin embargo, presente que el lenguaje literal se presta a la operación alegórica, que es la operación simbólica del paso a algo otro (también de esto volveremos a hablar) y lo mismo puede decirse del lenguaje del cuerpo.

Así, las mujeres podemos saber algo que los hombres no consiguen articular en palabras sensatas. Atañe al sexo masculino con toda la gama



de significados que tiene esta palabra (y que se pierde en el «genderismo»). Las mujeres conocen su poquedad, su indefensión, su intermitencia. De su sexo el hombre ha construido un dios, pero las mujeres no creen en él. Y hasta aquí. Mi intención inicial era la de hablaros de la inteligencia del amor. «¿Te has perdido por el camino?». Sí, pero menos de lo que parece, porque la verdad de las mujeres se inspira, no en la voluntad de castrar a los hombres, como ellos temen demasiado a menudo, sino en el entendimiento del amor. Espero que consiga demostrarlo en una de las próximas ocasiones.

### **Ejercicios sobre la segunda lección**

1. Hay un tema apenas apuntado en esta lección, la relación positiva entre la libertad femenina y el desarrollo humano. ¿Lo has registrado, dónde exactamente y cómo podrías expresar lo que el texto nos dice sobre ello?
2. ¿Hay episodios de tu vida o de personas cercanas a ti que te haya hecho recordar esta lección?

### **Tercera lección: ¿Ha tenido lugar una revolución feminista?**

¿Se puede decir –y en qué sentido– que el feminismo es revolucionario? Entre las enseñanzas de Hannah Arendt que me parecen válidas, resumiendo mucho, además del pensamiento del nacimiento, del valor de la lengua materna, de la importancia política de la narración, de la conciencia de la banalidad del mal, está su invitación a no olvidar la palabra «revolución».

Pienso que estamos de acuerdo al decir, y esto es ya un lugar común, que las mujeres han hecho la revolución del siglo, la única que ha llegado felizmente a puerto en el siglo XX. Se trata de una revolución femenina, como ha dicho el sociólogo inglés Anthony Giddens. El patriarcado ha

terminado, se lee en un documento de la Librería de mujeres de Milán, publicado en enero de 1996, y después traducido al castellano (*El final del patriarcado*, Barcelona: Pròleg Llibreria de les dones, 1996). Algunas, sin embargo, han objetado que no es verdad y han traído a colación, como argumento, el hecho de que muchas mujeres en muchas partes del mundo sufren por el dominio masculino: basta pensar en lo que ha sucedido en Afganistán con la victoria de los talibanes (los llamados estudiantes de teología, aunque cuando se han mostrado en público se parecen más a un ejército de machos bien armados y bien alimentados por algunas potencias extranjeras que a un grupo de estudiantes).

Sin querer cerrar la cuestión, es necesario considerar que el patriarcado no ha sido nunca solamente un dominio, sino también un orden simbólico que ha sustentado una gran variedad de culturas, como tales capaces de justificar el dominio de los padres sobre los hijos y de los hombres sobre las mujeres, de forma que este dominio llegaba a resultar justo y natural tanto a los hombres como a las mujeres. Una parte esencial de la cultura patriarcal (como de toda cultura digna de este nombre) consistía precisamente en su autojustificación y es precisamente esta parte la que ha terminado por muchas razones: la principal es que las mujeres han dejado de encontrar justo y natural que los hombres decidan también por ellas... «Las mujeres»: ¿todas o algunas o cuáles? Pensad en un tejido de lana que, al soltarse un punto, se va deshaciendo por completo. Pensad en una frase que, cambiando un signo, cambia totalmente su significado. En el orden simbólico, esto quiero decir, no valen las cantidades y las estadísticas, sino la intensidad, es decir, el sentido que toman o pierden las cosas junto a las corrientes que se mueven con los pasos de un sentido al otro. Hoy existe una lengua de las mujeres, esto es, un juego abierto sobre el sentido de la diferencia sexual, que se presta a liberar no solo el significado de las palabras de los prejuicios del patriarcado, comenzando por la palabra «mujer», sino también el significado del artículo determinado femenino plural: *las mujeres*.

Está claro que esta falta femenina de prejuicios se entiende no solo como una señal del final del patriarcado sino también como su causa: en lo simbólico las causas y los efectos no están encadenados en secuencias

lineales irreversibles como en la causalidad física sino que, al contrario, se disponen en círculo y se mueven, cuando se produce un cambio, en una danza circular en la que el después y el principio se intercambian el sitio. Y de la que tampoco es fácil y parece casi imposible medir la amplitud en el sentido cronológico: de hecho ¿cuándo ha empezado el final del patriarcado?

Pero nuestra pregunta era otra distinta: ¿cuánto y cómo ha contribuido el feminismo de estos últimos treinta años a la revolución femenina? Esta, de hecho, ha podido realizarse gracias a un complejo de circunstancias y de factores que no se reducen ciertamente al feminismo: por ello, sería un error identificar las dos cosas.

Y, sin embargo, en contra de quien quisiera cerrar así el tema y sostener que el feminismo no tiene tanto que ver con el extraordinario cambio que está revolucionando el rol tradicionalmente atribuido a las mujeres en la familia, en la vida pública y en la economía, es necesario añadir que el feminismo ha insertado en este complejo de circunstancias y factores la voluntad de cambio de innumerables mujeres, jóvenes y menos jóvenes, junto a su valoración de los cambios en vías de desarrollo. La prueba de ello la da, para empezar, el testimonio personal de las que han visto en este cambio una ocasión de libertad para sí y para todas las otras mujeres. Yo soy una de ellas. Una prueba ulterior es la fecundidad cultural del feminismo en muchos campos del saber, desde la historiografía a la teología, pasando por la antropología, la filosofía, la crítica literaria, la sociología, la economía, la teoría política..., fecundidad que nos habla de una interacción positiva entre la realidad histórica que cambia y su interpretación por parte de las feministas. Interpretación que no ha sido nunca ni unívoca ni pacífica, como se puede ver en María-Milagros Rivera Garretas, *Nombrar el mundo en femenino, Pensamiento de las mujeres y teoría feminista* (Barcelona: Icaria, 1994) y como es propio de un pensamiento libre.

El feminismo, en otras palabras, ha contribuido a hacer de las mujeres las protagonistas conscientes de los cambios que les afectaban. No es poco, pero, dicho de esta forma, no se ve dónde está la revolución. Llegamos a

verla en el momento en que, entre los muchos factores de cambio, reconocemos que el más fuerte es el constituido por la idea que las mujeres se hacen de sí mismas. Las mujeres ahora se piensan libres y no secundarias o complementarias a los hombres. «El gran cambio radica en la idea que las mujeres tienen de sí mismas», dijo Françoise Giroud, ex-ministra francesa (*El País*, p. 32, *El País Semanal*, diciembre de 1999). Entre la conciencia modificada (de los cambios en vías de desarrollo) y la conciencia modificadora (a través del juicio y la elección), se ha formado un poderoso círculo virtuoso que es una revolución casi literal y que alimenta el protagonismo femenino observable en cualquier parte del globo y en las circunstancias más cotidianas de la vida.

El feminismo ha contribuido, precisamente, a la formación de este círculo. ¿Cómo? Con la invención de una práctica política que en Italia llamamos autoconciencia y en otros lugares se llama toma o despertar de conciencia. Se trataba, en la práctica de los primeros grupos feministas, de una toma de conciencia y de palabra, ambas a la vez, a través del intercambio con otras mujeres de relatos de experiencias personales, dentro de un pequeño grupo. Mucho más no sabría decirnos, aunque lo esencial esté todavía por decir. El problema es que una práctica se conoce practicándola, y fue así como la autoconciencia se difundió por el mundo, transmitida por relatos y mujeres que viajaban. En Italia, la introdujo Carla Lonzi, que la bautizó con el término muy hegeliano de «autoconciencia», una elección afortunada pero singular viniendo de una mujer que es la autora de un potente libro, *Sputiamo su Hegel (Escupamos sobre Hegel)* (Milán: Rivolta femminile, 1971, trad. Barcelona, Anagrama, 1981). Y es bien cierto, como dice el proverbio, que «quien desprecia, acaba comprando».

Gracias a esta práctica, inventada en los Estados Unidos a finales de los años sesenta (quizás por derivación de la práctica de Alcohólicos Anónimos), las mujeres, algunas, se entiende, pero fue suficiente para empezar, salieron de la alienación de pensarse ya pensadas y de desear el deseo ajeno, alienación típicamente femenina que podemos llamar “altruismo forzado” y que en el patriarcado, presentada como una virtud especialmente femenina, se alimentaba y explotaba de todas las formas posibles.

Pero lo dicho es tan solo la mitad de la historia. Es la perspectiva de la liberación, pero sin llegar a ser la de la libertad. Hasta ahí llegó ese gran libro del que hemos celebrado recientemente los cincuenta años de publicación, *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (París, Gallimard, 1949) (*El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, Madrid-Valencia: Cátedra. Instituto de la Mujer. Universidad de Valencia, 2002). Hasta ahí el nombre de «autoconciencia» sería perfecto porque significa bien el paso de la pérdida de sí en el pensamiento y en el deseo ajeno a la conquista de sí (*autòs* en griego), por caminos diversos de los del hombre pero con un estilo idéntico: la autonomía personal, el dominio de sí, el poder decir «yo» (soy, quiero, pienso, decido esto o lo otro) poniendo al otro fuera y opuesto a uno, como un objeto (del propio querer, pensar, decidir).

Está bien, pero a una mujer esto puede no bastarle y a muchas les parece poco atractivo. Además es cierto que el feminismo no ha operado en esta forma. El círculo virtuoso del que hablaba, la revolución por la que hemos dejado de vernos y ver el mundo con la mirada ajena y hemos empezado a hablar de nosotras y de la realidad a partir de nuestra experiencia y teniendo en cuenta nuestros deseos, no se reduce a una mera vuelta del revés de las relaciones. Con la revolución feminista no hemos pasado a la parte del sujeto capaz o pretendidamente capaz de poner al otro en la posición de objeto. El feminismo ha revolucionado el esquema mismo de sujeto/objeto, haciendo del otro no un opuesto sino el término de una relación de intercambio. El libro que Evelyn Fox Keller dedicó a la científica y premio Nobel Bárbara McClintock, *A Feeling for the Organism*, transmite precisamente esta nueva epistemología en la que vemos operar lo que yo llamo con el antiguo nombre de entendimiento del amor (*intellectus amoris*). La práctica de la autoconciencia tenía precisamente esta estructura relacional de la escucha del otro que, fuera o dentro de mí (hay un otro también dentro de mí, como ha demostrado el psicoanálisis), puede hacerse entender gracias al silencio de lo ya dicho, de lo ya decidido, de lo ya juzgado. El silencio, en los grupos de autoconciencia, se hacía de dos formas: literalmente, callando, sin llenar los vacíos con cualquier discurso (como se suele hacer); simbólicamente, excluyendo la presencia de hombres, identificados (no sin razón) con el sujeto que lleva consigo una mirada objetivante de lo otro.

La exclusión de los hombres de las reuniones feministas (el llamado separatismo) puede parecer una contradicción respecto a lo que he dicho: ¿el hombre no es entonces el otro de la mujer? De ello no estoy segura: demasiado a menudo (no digo siempre, sería oponer un prejuicio igual y contrario), demasiado a menudo la presencia masculina en la vida de las mujeres ha funcionado como la presencia de lo ya definido, de lo ya juzgado, de lo ya previsto, que obstruye el paso al advenimiento de otra cosa. Y entonces me viene a la mente Thérèse Martin (santa Teresa del Niño Jesús, hoy doctora de la Iglesia), que toma a Dios como su director espiritual, rechazando así hacerse dirigir por un hombre de Iglesia, según la práctica casi obligatoria en su situación.

Consideramos, por otra parte, que aquella exclusión fue también un mensaje dirigido a los hombres para que comenzaran a tomar conciencia de sí, dejando de reflejarse en la mujer. No pocas feministas, en esa época, veían en los hombres de carne y hueso, tomados individualmente, a los opresores del sexo femenino, e incluso a los enemigos propiamente dichos. Pero no hubo, que yo sepa, de nuestra parte, violencias que no fueran verbales o producto de la fantasía. Eran fantasías lo que inspiró la película *Thelma y Louise*, dirigida por Ridley Scott y escrita por la joven Callie Khouri. Era fantasía lo que guió a Valerie Solanas en la escritura de *S.C.U.M. Manifiesto per la eliminazione dei maschi* (Nueva York, 1967) (*Manifiesto S.C.U.M.* Edición comentada. Barcelona: Herstory difusora feminista, 2008). Lo que sí hubo, por el contrario, fueron muchas rupturas de alianzas: alianzas matrimoniales o políticas o profesionales, sustituidas por relaciones o alianzas entre mujeres en cualquier campo vital. Un relato razonado de todo ello, de los primeros años setenta a la mitad de los ochenta, se encuentra en *Non credere di avere dei diritti*, un libro firmado por la Librería de mujeres de Milán (Turín, 1987), traducido al alemán, inglés y español (*No creas tener derechos*, Madrid, horas y HORAS, 1991).

El movimiento feminista pasó en las relaciones entre sexos como un fuerte vendaval y sus consecuencias son visibles a simple vista observando la vida social. Por ejemplo, cuando yo era joven, antes del feminismo, si se entraba en un restaurante no se veían casi nunca mujeres sin hombres y sin

niños. Durante unas vacaciones feministas, cuando más de cincuenta mujeres aparecimos en la isla de Carloforte (Cerdeña), los habitantes pensaron en un primer momento que se trataba de un grupo de monjas católicas: no sabían cómo debían interpretar de otra forma la ausencia de hombres y niños. A propósito de monjas, se dice que la revolución feminista les ha llegado también a ellas, cambiando su vida de una manera que me gustaría conocer.

Para conocer el feminismo es necesario efectivamente aprender a leer también el texto que configuran las relaciones mujeres/hombres en la vida social, comenzando por la familia. La toma de conciencia feminista ha tenido un impacto muy fuerte, a veces traumático, en la vida familiar de muchas. De forma menos directa y más lenta, ha afectado también la experiencia laboral y profesional, destruyendo ciertas costumbres y ciertos comportamientos, para dar vida a realidades nuevas (pienso en Diótima, la comunidad filosófica de mujeres en donde yo investigo desde hace quince años) o para poner de relieve realidades hasta ahora poco conocidas. Hoy en día se habla comúnmente de feminización del trabajo, una fórmula que abarca un arco muy amplio de fenómenos, algunos de los cuales no tienen una ascendencia feminista, pero el feminismo ha hecho que sean puestos en evidencia: pienso especialmente en los entresijos estratégicos entre vida laboral y vida personal (y aconsejo leer al respecto a Mary Catherine Bateson, *Composing a Life*, o los estudios, lamentablemente poco accesibles, de la italiana Adele Pesce, de la francesa Isabelle Bertaux-Wiame, de la española Cristina Borderías).

Estoy presentando la práctica de la autoconciencia como el eje de lo que podemos llamar la revolución feminista, Me doy cuenta de que estoy cometiendo una simplificación, ya que además hablando de esta práctica he introducido elementos que no estaban explícitamente presentes en los años en que esta floreció, uno especialmente: *el deseo*. El deseo –que estaba vivamente presente desde los inicios pero como un impulso, quizá el más fuerte de todos– entrará muy pronto en la temática política feminista, asociado al interés por el psicoanálisis, muy difundido y al mismo tiempo objeto de mucha controversia entre las pensadoras feministas.

No podemos reflexionar sobre la revolución feminista sin hablar del deseo, aunque sea de soslayo. El deseo es el aliado más poderoso de la voluntad: es por su causa que la razón no consigue nunca dominar completamente a la voluntad ni tenerla dentro de los límites fijados por la razón misma. Pero el deseo puede convertirse también en el más irreductible adversario de la voluntad y puede hacer fallar, por sí solo, las más fuertes alianzas entre razón y voluntad. Lo consigue también a costa de rompernos el autocontrol, de enfermarnos, de hacernos infelices. Ello puede suceder de hecho —y sucede a menudo— con nuestra parte inconsciente, sin tener en cuenta lo que nosotras podamos pensar y decidir conscientemente. Y bien, es precisamente esta irreductibilidad lo que hace del deseo la fuerza más eficaz en la lucha contra el patriarcado y, en ciertas condiciones, un amigo poderoso de la libertad femenina. Se ha opuesto de hecho, consciente o inconscientemente, a la domesticación de las mujeres perseguida durante siglos y por todos los medios por la cultura patriarcal.

*La política del deseo* es el título de un libro (Parma: Pratiche, 1995, trad. Barcelona, Icaria, 1996) y el nombre que su autora, Lia Cigarini, o sus autoras, si incluimos a Ida Dominijanni con su amplia introducción, dan a la política de las mujeres. El libro recoge los no muchos textos escritos por Lia Cigarini hasta 1994. A ella le debemos, entre otras cosas, la invención de la práctica del inconsciente que introdujo el tema del inconsciente y del deseo no solamente en el pensamiento sino también y sobre todo en la acción política del feminismo. Se trataba del intento —en mi opinión conseguido pero solo en parte- de cambiar el lenguaje de la política dotándolo de la capacidad de escuchar al inconsciente. Lo que significa, también, privarlo de la síntesis y de la proyectualidad ideales que han caracterizado siempre la política progresista. Lo que significa, asimismo, dar una vía a la diferencia femenina. Estas fórmulas suenan casi contradictorias: una política sin “proyectualidad”, un significarse actual y positivo de algo, la diferencia femenina, que posee el signo histórico de la ausencia, de la marginalidad, del exceso...

Apunta aquí el problema teórico y político del deseo femenino. ¿Qué quiere una mujer? se pregunta Freud al término de su célebre lección sobre la



feminidad. La pregunta no hace referencia a las mujeres, como podría parecer y como desde siempre se ha entendido. Hace referencia a los hombres y la cultura que han creado para sí mismos y que continúan queriendo imponer a las mujeres, formulando preguntas de este tipo. En esta cultura el deseo femenino no aparece, no tiene forma, y la voluntad femenina resulta por consiguiente incongruente o, en la mejor de las hipótesis, ambigua, ambivalente. Pero el deseo femenino, escuchado por sí mismo y descifrado a través de sus manifestaciones contextuales, no tiene nada de misterioso o de anómalo. Es un deseo sin objeto, es un deseo de intercambio y por ello no objetivador del otro.

No se entiende el impacto que ha tenido el feminismo si no se considera su profunda correspondencia con algo que ya existía en la práctica en la cultura de las mujeres y que yo he llamado «precedencia de algo otro» (*precedenza di altro*) También la cuestión del aborto, con la importancia que ha tenido en la expansión del feminismo, no se entiende si no la ponemos en esta perspectiva. Entre los hombres se ha hablado en pro y en contra de un derecho de la mujer a abortar, pero pocas mujeres les han seguido por este camino. Para una mujer, para nosotras, la eventualidad de abortar no se puede separar del contexto de su entera existencia: cuando una mujer descubre que está embarazada, se abre para ella un intercambio con lo que le ha sucedido, a menudo bajo la forma de una contratación con lo otro, que no tiene, no puede tener los rasgos de aquel feto-persona supuestos por alguien, ya que es mucho más complicado y concreto. Tan solo al término de esta contratación, que puede durar un minuto o días y más días, ella se convierte o no se convierte en una mujer que espera un hijo.

La impresión que produjo entre los hombres el nacimiento de grupos feministas separados (de los hombres) se explica pensando que, para ellos, se trató de descubrir que las mujeres no deseaban lo mismo que ellos deseaban. (Mucho más no han entendido, hay que decirlo, tanto es así que cuando se vuelve a reflexionar conjuntamente vuelven a pensar como antes e insisten en que queremos lo mismo que ellos). También fue para nosotras un descubrimiento –esto de estar habitadas por un deseo original– y ha supuesto una alegría muy grande. Eso no era liberación,

como se decía entonces, sino libertad. Estar habitadas por un deseo en el que es posible reconocerse y hacerse reconocible, esto yo lo llamo libertad.

### **Ejercicio sobre la tercera lección**

1. Y una vez más, te encuentras ante una palabra de importancia capital para el texto (esta vez es «revolución») que, sin embargo, no se define. En mi opinión (Luisa Muraro), el sentido de una palabra se puede entender en el contexto. Pero ¿funciona esta idea mía? ¿Ha funcionado contigo, es decir, has conseguido hacerte una idea del significado de revolución? ¿Podrías dar tú esta definición?

### **Cuarta lección: El entendimiento del amor**

Este tema no pertenece en sentido estricto al pensamiento feminista, sino a mi pensamiento y a mi investigación, que sin embargo se ha desarrollado, después de una fase inicial que duró hasta 1972, en un intercambio ininterrumpido con el feminismo: textos, mujeres concretas, encuentros colectivos, prácticas. No ha sido una inspiración exclusiva, de hecho, no me he negado nunca al intercambio con personas, más mujeres que hombres, y con textos distantes del feminismo y a veces hostiles al mismo. Yo misma he dedicado mucho más tiempo a criticar al feminismo que a ser feminista pero, al final, he entendido que esta era una condición común a otras y que, en definitiva, es una forma de ser feminista: continuar la búsqueda personal y cultivar las diferencias entre mujeres, incluso con los conflictos consiguientes.

El entendimiento del amor es una fórmula que he encontrado en los escritos de la mística cisterciense (*intellectus amoris*), en Margarita Porete (*entendement d'amour*) y en Dante Alighieri (*intelletto d'amore*), es decir, en la cultura medieval comprendida entre los siglos XII y XIV, una época fecundísima de

la cultura europea, caracterizada por una multiplicidad de intercambios, entre cristianismo, Islam y la cultura hebrea, entre desarrollo económico y búsqueda religiosa, entre Oriente y Occidente, y de pasos, de la antigüedad a la modernidad (no es un anacronismo: la palabra y la idea de la modernidad nacen en el Bajo Medievo), del campo a la ciudad, del latín a las lenguas vernáculas. Esa fórmula no significa que el amor sea el efecto (o la causa) de una comprensión más profunda de lo real, sino que él mismo es esta comprensión más profunda (*amor ipse intellectus est*).

Pues bien, yo pienso que esta fórmula puede nombrar –sin distorsionar su matriz histórica– algo que he descubierto y aprendido, las dos cosas a la vez, con el feminismo. En las lecciones pasadas os lo he apuntado en varias ocasiones; ahora ha llegado el momento de recoger los elementos dispersos aquí y allá.

Pasando de las revueltas juveniles del 68 al feminismo –y por feminismo entiendo textos, lecturas, escrituras, amigas, desconocidas, adversarias, viajes, congresos, discusiones, peleas, fiestas y mucho más– he descubierto y aprendido que el hecho de exponerse al encuentro con otras, otros, otro que uno mismo, en ciertas condiciones, constituye una fuente de existencia libre no solo y no tanto por todo lo que con otros (y sobre otros) se puede hacer, sino por todo lo que cambia en uno mismo en esta exposición que te separa de tu identidad abriéndote a ser otra en una relación modificada con el mundo. Y he entendido que, fuera de la violencia abierta u oculta de un poder de más sobre los otros, es posible cambiar las cosas únicamente si se está dispuesto a cambiar uno mismo.

«En ciertas condiciones», he dicho más arriba: ¿cuáles son? La de una práctica política bien lograda. Con el feminismo he aprendido precisamente a aprender y a inventar prácticas. Sin estas, el llamado feminismo de la diferencia sería solo una ideología y, además, equivocada. El feminismo de la diferencia nace, de hecho, de la práctica de la relación entre mujeres y la práctica del partir de sí, que quiere decir: no hablar de los otros sin saber y decir en qué relación se está, personalmente, con estos otros. Gracias a estas prácticas la otra, el otro, dejan de ser objetos (de conocimiento,

deseo, amor...) para convertirse en términos de un intercambio en el que yo misma estoy en juego, en una relación siempre en contratación, incluso entre una y una misma, en la que circula conocimiento, deseo, amor, de acuerdo con una economía simbólica no patriarcal, fuera así del altruismo forzado y oblativo que he apuntado en la lección precedente.

Sabemos que la resistencia femenina se ha demostrado más fuerte que el patriarcado, que intentaba subordinar completamente a las mujeres a su orden simbólico. La prueba de ello está en el hecho de que hoy en día, con la invención de la práctica política de las mujeres, podemos hacer de la diferencia femenina la vía regia de nuestra libertad, mientras que hasta los tiempos de Simone de Beauvoir incluida, parecía que existiese únicamente la vía de la emancipación y de la igualdad con los hombres.

En la relación así entendida y practicada –no dejada al azar, ni, por otra parte, organizada como en los grupos políticos tradicionales, no consumada toda en el momento ni, por otra parte, instrumentalizada según los propios fines, como en el *do ut des* de la vida social, no facultativa pero tampoco impuesta desde el exterior– vuelve a fluir algo de la energía vital de la relación materna, cuando estábamos en el centro de un círculo virtuoso entre cuerpo y palabra, el cuerpo vivo que crece y la lengua que aprendemos a hablar, esa energía que irradia sensiblemente de toda pequeña criatura que esté sana y sea mínimamente amada.

De esta relación he hablado en mi libro *L'ordine simbolico della madre* (Roma, Editori Riuniti, 1991, trad. Madrid, horas y HORAS, 1994), que sugiero sin embargo que no lea (no, repito) quien haya tenido una mala relación con su madre: en este caso he comprobado efectivamente que el libro se entiende totalmente al revés, como si fuese una invitación a idealizar la relación materna y una imposición moral a amarla. Este equívoco se debe en primer lugar a un defecto interno del libro, esto es, la nula consideración dada en el mismo a las dificultades inevitables de la relación de una mujer con su madre, junto a una muy personal resistencia mía a declarar lo negativo de esta relación (tampoco la mía ha sido idílica). Pero, sobre todo, el equívoco es debido al hecho de que

pensamos el ser como un deber ser, como un ideal para la mente y como una norma para la voluntad. Para quien conoce la historia de la filosofía occidental, esta es la parábola del voluntarismo, desde Platón hasta Kant, parábola que va desde la metafísica chantajista a la antimetafísica punitiva, ahora agónica pero no acabada, tanto que nuestra cultura, incluida la postmoderna, no sale fuera de ella. Y entonces, la relación con la madre, en vez de ser la palanca que sirve para provocar esa salida, como la había entendido yo (¿forzando el argumento? ¿equivocándome?) resulta ser a menudo el punto más catastrófico de esta concepción chantajista y punitiva del ser.

Mi propio libro puede provocar este efecto y yo acabar por encontrarme metida, por arte de magia, en el lugar de la odiosa madre de la lectora, como he podido constatar varias veces, no sin estupor. Ahora me parece haber entendido por qué: mi presentación de una relación materna como un recurso vivo y practicable, se puede leer fácilmente –por parte de las más marcadas por una relación negativa con su madre– como una invitación a idealizarla y a amarla, como nos enseña a hacerlo la cultura patriarcal por boca de la misma madre, y como hacen gustosos los hijos varones en Italia y en las culturas de tipo mediterráneo. A decir verdad, en el libro yo doy una indicación práctica para liberar la relación con la madre del chantaje de la metafísica patriarcal. Esta indicación la he encontrado en Melanie Klein, *Invidia e gratitudine*, confirmada magistralmente por la autora de *Persuasión*, la genial Jane Austen. Se trata del reconocimiento hacia la madre, no como sentimiento, que se puede sentir o no sentir, sino precisamente como práctica. Esta indicación, eficaz para mí, lo fue también para otras, pero no para todas, como he podido constatar.

Con la ayuda de pensadoras que han trabajado sobre este tema, desde la estadounidense Adrienne Rich, *Nacemos de mujer: la maternidad como experiencia e institución* (Barcelona: Noguer, 1978; Madrid: Cátedra, 1996) hasta la catalana Victoria Sau, *El vacío de la maternidad* (Barcelona: Icaria, 1995), he llegado a entender que el punto de partida y de palanca está en el presente, está en la política de las mujeres, está en sus prácticas políticas: es allí donde podemos encontrar el recurso vivo y practicable que puede

liberar la relación de una mujer con su (o sí misma) madre, liberarla de la metafísica patriarcal del deber ser y liberarnos a nosotras del resentimiento y del sentido de culpa con el que mantenemos con vida, poniendo de nuevo nuestra vida en él, al patriarcado muerto.

A través del feminismo he entendido cómo el presente es el lugar estratégico del pasado, si bien se trata de una idea que no es originariamente feminista.

Todos pensamos, obviamente, que el presente es el lugar estratégico del futuro, lo pensamos a menudo con una ingenua presunción respecto a nuestras capacidades de prever y controlar, que, exponiéndonos a obstáculos y contradicciones, nos podría debilitar, pero que, socialmente, funciona como una selección natural en favor de los que están dotados de una voluntad más persistente. Todo ello, sin embargo, a costa del gusto del presente. Algo parecido a una selección se aplica también contra los que tienen la debilidad de volver al pasado con añoranza, nostalgia o sentimientos demasiado fuertes. Son cosas sabidas. Pero somos menos conscientes del hecho de que no se trata tanto de hechos psicológicos particulares, sino de nuestra misma relación con el ser, según lo establece para nosotros la metafísica patriarcal. Esta, de hecho, al privilegiar el no ser y cultivar la significación del ser a través de los signos de su sustracción, casi podemos decir que nos destruye el gusto de dejar ser al ser, creando para compensar una extraordinaria disposición a criticar, a especular, a proyectar. La filosofía postmoderna no ha modificado, hasta ahora, esta milenaria disposición de la civilización occidental a preferir lo negativo a lo positivo, la ausencia a la presencia, el trabajo de la crítica a la cultura del deseo, en una especie de ascetismo que la ha hecho profundamente infeliz, pero también agresiva y vencedora en su confrontación con otras civilizaciones.

Os he descrito apenas —con palabras que en gran parte he aprendido más tarde— una civilización milenaria según la puedo ver reflejada en el espejo de mi pequeña alma entre los quince y los veinticinco años, es decir, en la primera juventud de una mujer nacida en 1940 en una región de cultura patriarcal, de economía prevalentemente agrícola pero a punto de transfor-

marse en una de las regiones industriales y post-industriales más ricas de Europa, gracias también a la revolución femenina. A menudo los filósofos son novelistas sin talento. Soy consciente de que si supiera escribir una novela de mi vida, os podría exponer mucho mejor lo que os he dicho más arriba sobre la relación con el ser en la metafísica patriarcal. Intento decir que quizás he usado palabras inútilmente altisonantes o mal aprendidas, pero lo que está para mí en cuestión –(mi) constante necesidad de volver a traducirlo todo de sí (de mí) en una lengua extranjera, el arco del deseo siempre tenso por delante, la observación atenta de sí y una cierta crueldad hacia los propios sufrimientos, las inevitables polémicas con una madre amada y admirada, el peso de los sentimientos de culpa llevado sin volver atrás, el proyectar siempre hacia otro lugar las propias posibilidades reales, dando así por descontado una parte de frustración, así por tanto el disfrute inquieto, pero la sumisión todavía más inquieta...– es verdad y se puede encontrar todavía hoy en mi personalidad, escrita directamente por la civilización occidental como una civilización puede hacerlo en el cuerpo y el alma de una persona joven que se encuentra viviendo en un momento y en un lugar de intensos cambios.

Una persona joven que era una mujer: esta diferencia, en el momento de la toma de conciencia feminista, empezó a dar luz. Retomo así el hilo, que no se había perdido, del presente como lugar estratégico del pasado. En el presente se puede volver a jugar algo del sentido del pasado y, por tanto, el pasado mismo, en la medida en que lo real actúa a través del sentido que le viene dado.

¿Cómo puede volver a jugarse en el presente el sentido del pasado? Con las prácticas modificadoras de sí: gracias a las mismas, de hecho, una deja de ser la consecuencia de su pasado en función del futuro; el encadenamiento se rompe, sucede algo en el presente que tiene sentido por sí mismo y permite al antes separarse del después y venir por sí mismo, libremente, a la memoria. Como se ve, no se trata de una actualización, es decir, de una vuelta al pasado con las ideas del presente, sino, por el contrario, de una restitución al pasado de un sentido que probablemente era ya suyo y que podría haber tomado si la voracidad del ir adelante no lo hubiera impedido.

El ejemplo más fuerte de todo esto que estoy diciendo es la relación con mi madre, con sus estaciones alternas, sus contenidos reprimidos, sus recuerdos ambivalentes, las intromisiones de una autoridad externa... El pasado ha comenzado a reencontrar algo de su significado (y por ello entiendo: los significados inagotables que puede tomar una experiencia humana al traducirse a una lengua viva) solo en el momento en que, gracias a la práctica política de las relaciones entre mujeres, me he convertido en disponible a acogerlas. La tensión se atenuó y se fue formando una disposición que me ha sugerido su propio nombre: era un dejar ser al ser. Cuando sucede, y es raro, que esta disposición tome ventaja sobre cualquier otra actitud, haciendo callar los pesares o las pre-ocupaciones, que nos disturban mucho más que las ocupaciones, se experimenta una felicidad intensa en medio de las más normales ocupaciones.

No es nuestro tema y por tanto solo lo apunto: desde esta perspectiva, yo creo, se podría retomar también la cuestión de la memoria histórica, cuya pérdida por parte de las jóvenes generaciones en Europa (no sé en otros lugares) hace sufrir a mujeres y hombres que se sacrificaron y lucharon contra el fascismo para conseguir una sociedad más libre y justa: todo indica que las personas más jóvenes parecen como incapaces de recordar porque nosotros pretendemos transmitirles el recuerdo de un pasado demasiado interpretado y cargado de nuestros juicios. ¿Por qué esta pretensión nuestra y por qué tantas interpretaciones? La raíz del problema ¿no podría encontrarse en nuestras prácticas educativas?

Volviendo brevemente a *El orden simbólico de la madre*: probablemente, la dificultad de entenderme con una parte de las lectoras, como he dicho más arriba, se ha agravado a causa de una escritura tensa por el esfuerzo de decir. ¿Cuáles son, me pregunto, las características de una escritura que, sin caer en la retórica de la incertidumbre (V. Carolyn G. Heilbrun, *Writing a Women's Life*, Nueva York: Ballantine Books, 1988) (*Escribir la vida de una mujer*, Madrid: Megazul, 1994), sabiendo pues razonar y concluir con la necesaria claridad, sabe también ceder a la cuestión sin resolver y a la cuestión del lector, de la lectora?



Se trata, como he dicho al inicio, de salir de la parábola del voluntarismo y del idealismo, es decir, de esa tensión de la voluntad que nos imponemos cuando todo lo que somos y todo lo que es, para ser verdaderamente, se encuentra suspendido a un juicio de adecuación, según una medida verdadera, justa, digna, que se llama a veces verdad, a veces justicia, a veces virtud, a veces ciencia. Y a la que nosotros mismos nos sometemos, a veces complacidos, a veces torturados.

La atenuación de esta tensión no se puede decidir, viene por sí misma. Puede suceder de una manera catastrófica, porque la buena voluntad se ha consumido y no tenemos ya ganas para nada. Entonces se cae en la depresión. Puede suceder de una manera imprevista y feliz, como enseña la fenomenología de las conversiones. Puede suceder, por último, como un paso al ser, buscado y encontrado gracias a una práctica. Es la práctica psicoanalítica la que ha abierto este camino, en los términos de una cultura laica como es la nuestra. Yo la he aprendido con el feminismo. No basta y no se trata, esencialmente, de afirmar la primacía de la práctica: porque ¿qué cambia si esta primacía se convierte a su vez en la medida verdadera y justa? El criterio es otro, es el descanso de la voluntad garantizado por una práctica política que hace trabajar al deseo en su mejor forma.

La política de izquierdas o progresista, cualquiera que fuese su filosofía, materialismo incluido, no se ha sustraído nunca al voluntarismo de la metafísica occidental, la que te chantajea y te castiga si no estás a la altura, de qué no se sabe bien nunca, y que te proyecta siempre hacia adelante, exponiéndote a fracasos y contradicciones que en la sociedad funcionan como una selección natural para promover a los individuos con una voluntad más dura.

No sé si la que escribe estaba destinada a pasar la selección, pero recuerdo que ya de joven mi alma estaba llena de cicatrices. Entonces elegí la práctica política de las mujeres. Nunca he conseguido explicar esto a los militantes de izquierdas, ni siquiera a las mujeres, personas voluntariosas y algunas dotadas también de otras óptimas cualidades, además de ser sinceramente feministas. Recuerdo las horas pasadas y las cartas escritas

para explicar que no se trata de subjetivismo, de intimismo, de replegamiento, sino de deseo, de hacerlo correr libremente y de medirlo con la realidad. El deseo femenino, esto es, el que, históricamente hablando, se hace reconocible en las mujeres más que en los hombres, el deseo infundado, sin objeto, y por tanto, aparentemente impolítico, pues poco interesado en medirse con el poder.

El poder es quizás el mayor objeto del deseo masculino, así como la renuncia al poder es un gesto altamente significativo, quizás el más significativo, para los hombres.

No es así para la gran mayoría de las mujeres, comprendidas algunas de las que se comprometen en carreras como la política, que presuponen una atracción por el poder. El sentido de estas carreras sería, de hecho, el de hacer aceptar una regla o una medida a quien siente esta atracción. Y tal me parece ser también el sentido último de la democracia, detrás de tanta retórica y tanta ideología, que gravan el tiempo que encuentran en una cultura como la europea: regular la atracción masculina por el poder, hacer trabajar óptimamente el deseo masculino de poder: ¿por qué no? Por ello, seguramente ¡hasta que siga habiendo hombres, seguirá existiendo la democracia!

Aquí me viene a la memoria la pregunta dirigida a las mujeres (o a las feministas) por una ministra de la Igualdad de Oportunidades, la primera que en Italia desempeñó este cargo, creado por el primer gobierno de izquierdas, pregunta que quería ser provocadora y sonaba, por el contrario, patética: «¿Quién tiene miedo del poder?» Todos le tenemos miedo, es natural. Muchos, al mismo tiempo, tienen muchas ganas de tenerlo, sobre todo muchos hombres, pocas, en cambio, mujeres. Y este era el problema de la ministra: ¿cómo puedo hacer yo carrera, siendo una representante tan poco representativa?

El racionalismo progresista, sea cual sea su crédito y su eficacia en los movimientos dominados por el lenguaje y por los deseos de los hombres, se afianza entre una minoría de mujeres, pero no consigue animar

un movimiento de mujeres. Tiene que ver con ello –utilizando una expresión que se usaba en los años setenta, ahora ya no la encuentro– el goce, sin el cual un deseo como el femenino no podría subsistir. Lo digo con fuerza desde una experiencia de años y años en la política de las mujeres, de realizar iniciativas sin disponer, a menudo, de financiación y de estructuras adecuadas, debiendo depender siempre de este encenderse y mantenerse de un deseo. Sabemos, por otro lado, que el deseo femenino ha sido, frente al patriarcado, y continúa siendo, frente al dominio masculino, motivo de *complicidad* y lugar de *resistencia*, las dos cosas a la vez, a pesar de su aparente contradicción. Pero el contradecirse no afecta al deseo, le basta con que él no sea contradictorio.

Se puede hablar de una diferencia femenina del deseo, lo he hecho también yo, pero sería más justo en este caso hablar de una *diferencia masculina*, y por ello entiendo una cierta dificultad masculina de soportar la *falta de fundamento* congénita del deseo, es decir, el carecer de fondo, y la consiguiente necesidad, por parte masculina, de continuar creando objetos de deseo, entre los que también están las mujeres, para dar fundamento y, si es posible, satisfacción al deseo. El personaje de Don Juan ilustra bien la diferencia masculina. Bien, en primer lugar, porque el privilegio aristocrático le exonera de esa cosa gris y molesta (reconozcámoslo) que es nuestra democracia burguesa y, sobre todo, porque quien ha creado y recreado este personaje conocía la falta de fundamento del deseo. El personaje, no por casualidad, nace en un país y en un siglo marcados por la búsqueda extrema de lo divino.

El deseo en las mujeres es menos vistoso, históricamente, porque no crea objetos, estando más cercano a la falta de fundamento constitutiva del deseo mismo y capaz de resistirla. A ello se debe la fascinación que no ha dejado de inquietar al arte y al pensamiento de un cierto tipo de hombres: el pintor flamenco Vermeer, por ejemplo, o el escritor romántico italiano Alessandro Manzoni, atraído por los personajes femeninos.

En estas lecciones como en textos precedentes, para significar la diferencia

femenina en el deseo, que no es, en rigor, una diferencia, he hablado de «precedencia de lo otro». Es una fórmula que me ha sugerido Elena Pulcini, también feminista y filósofa, cuando, haciendo referencia a los filósofos modernos, afirma que les falta la idea de que «el otro deba ser considerado como presupuesto y fundamento de identidad y de la experiencia vital propia de cada uno» («Cahiers du Grif», 2, 1996, p. 119: se trata de uno de los últimos números de esta importante revista del feminismo francés, fundada y dirigida por Françoise Collin, número dedicado a la mística femenina y titulado *Âmes fortes, esprits libres*).

La idea de que lo otro esté antes que yo, por fuerza de las cosas, de la vida y del deseo, las mujeres —a diferencia de los filósofos modernos y de la gran mayoría de los hombres, modernos, postmodernos o antiguos— la tienen comúnmente, con o sin libertad. La revolución feminista ha hecho de ello una idea con libertad.

¿Y el entendimiento del amor? Parece que yo planteo el tema y después, regularmente, me ponga a hablar de otras cosas. Puedo justificarme: de ello no se puede hacer, no digo ya un objeto, sino tampoco un tema del discurso, sin perderlo. Lo he encontrado varias veces y al final he preferido renunciar al tema para tenerlo cerca de mí, no me atrevo a decir dentro. Espero que, leyéndome, hayáis percibido aquí y allá esta cercanía. No ha sido una lección fácil, preparándola he perdido varias veces el hilo, a veces también las fuerzas, que he reencontrado gracias a esa cercanía.

Puede ocurrir que el entendimiento del amor, el *intellectus amoris* del Medievo, nos sea presentado como la cima del pensamiento o como la forma más alta de conocimiento, más que humano, divino. No digo que eso sea un error, pero hay que descarrilarlo y es peor en cierto sentido ¿entendéis por qué? Hay que descarrilar la figura vertical y jerárquica, que no conviene en absoluto a sus operaciones.

Por otra parte, siendo casi imposible pensar y comunicar sin figuras, os propongo que lo penséis como un pasadizo que se abre donde parecía que no había ninguno, o como la energía que abre ese pasadizo y discurre por

él: así lo hacen los cursos de agua. En mi infancia había hadas que abrían puertas en los troncos de los árboles, no bromeo, y desde allí se pasaba a palacios grandes y misteriosos que yo nunca había visto antes, llenos de salones lujosos y de fascinantes escondites. Otra imagen, muy cercana a esta, es la del agujero en el seto. Me la ha inspirado, con los ojos infantiles, la famosa poesía de Giacomo Leopardi, *L'infinito*, donde el poeta habla de un seto (¡sin agujero!) que le quita la vista del paisaje y le hace pensar en la vacía infinitud en que nosotros humanos estamos al mismo tiempo colocados y perdidos.

El agujero en el seto se abre o se encuentra cuando el defecto de ser —que es la condición humana, idéntica y diferente para cada una, cada uno— nos abre a lo otro, nos dispone al intercambio, nos da la fuerza de cambiar, el gusto de aprender y, en vez de la conciencia aplastante de nuestros límites, conocemos el despertar del deseo. El entendimiento del amor es el operador de este paso: el que lo opera. Su obra, no digo la única sino la que he conseguido reconocer, consiste en hacernos pasar de la finitud a la falta: de la miseria definitiva de la condición humana —que no nos iguala en absoluto, como dicen los curas y los filósofos, porque en cada uno de nosotros se traduce en una miseria personal y por tanto más amarga— a la riqueza sin fin de hablar, escuchar, amar, ser amadas o amados. Es una obra de compleja alquimia, la más compleja de todas, esa que transmuta el plomo de la sujeción a todo tipo de cosa y persona en el oro de un intercambio libre y beneficioso.

La filosofía occidental, desde Platón a Marx pasando por Nietzsche, ha ido más allá del pensamiento de nuestra finitud pensando este ir más allá en términos dialécticos. También el amor ha sido concebido como un medio dialéctico para superar los límites humanos y alcanzar el ser perfecto. Lo podéis leer en el *Simposio* de Platón, desde este punto de vista un texto fundacional de nuestra civilización, que ha orientado profundamente el mensaje cristiano. Es en el *Simposio*, entre la primera y la segunda parte del discurso de Diótima, donde se produce la traducción perversa del entendimiento del amor en el amor de entendimiento, del saber del deseo en el deseo de saber, según esa epistemología de sujeto/objeto que, fijando el

deseo sobre la posesión (del conocimiento, de la verdad, de la virtud...), fija también el sentido del ser y apaga su creatividad.

La filosofía siempre ha intentado trascender la condición humana marcada por la enfermedad, por la muerte, por la dependencia y hoy en día, especialmente entre los hombres, por el sentido de una personal inadecuación (v. Alain Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi: depressione e società*, Turín: Einaudi, 2000). Pero ha ignorado el paso que se abre con la aceptación de la falta, haciéndonos pasar de la opresión de nuestra poquedad a la inagotable riqueza de los intercambios con lo otro, es decir, con todo lo que no somos, no podemos, no sabemos, siguiendo una economía simbólica que está centrada en la relación y que va a la escuela del amor. El amor, ciertamente, no tiene miedo de ser encontrado falto.

Esta lección ha durado demasiado y debo terminar. Lo haré avanzando un pensamiento sobre el que puede detenerse quien se interese por la economía y el capitalismo: el libre mercado nació y renace regularmente en lugares y tiempos en los que hace su aparición el entendimiento del amor: la antigua Atenas, el bajo Medievo, nuestros días. Ello no debe maravillarnos, porque el libre mercado del capitalismo no es más que una traducción mercantil de intercambio relacional y beneficioso que reemplaza la opresión de las cosas.

### **Ejercicios sobre la cuarta lección**

1. El psicoanálisis habla de una deuda simbólica que tenemos hacia la mujer que nos ha dado a luz: ¿has pensado sobre ello alguna vez? ¿Sientes que la tienes? ¿Cómo te las has arreglado en la relación con ella?

2. En esta lección se ha hablado también de diferencia masculina y quizás has intuido que la diferencia sexual no es nunca directamente una diferencia entre hombres por una parte y mujeres por otra, sino que vive en los hombres y en las mujeres, respectivamente, como un ser diferente entre sí

y sí, a causa, ciertamente, de que hay otro sexo: otra forma de seres humanos que pone en cuestión mi identidad humana basada en la identidad sexual. Tú, si eres una mujer ¿te sientes mujer al cien por cien? Y si eres un hombre ¿lo eres al cien por cien? Seguramente te has dado cuenta ya de que para un hombre las dudas sobre su identidad sexual (su virilidad) son sentidas a menudo como amenazadoras y ofensivas. ¿Cómo explicas este hecho?

## **Quinta lección: Ideas para una teoría de la autoridad al final del patriarcado**

En el pensamiento de la diferencia sexual está implícita una epistemología que conviene explicitar aunque sea de manera muy elemental. Dice esta epistemología que si prestamos atención a la diferencia femenina –a eso por lo que una mujer no es ni un hombre ni una persona sino una mujer– conseguimos entender algo que interesa (*inter-esse* es la etimología de esta palabra) a los hombres no menos que a las mujeres, y que, si no, se queda en la sombra, generando fantasmas y errores.

Pienso que estamos más o menos de acuerdo en considerar que la diferencia sexual es una diferencia significativa del ser humano. «Significativo» quiere decir que deja señal. Es verdad que la diferencia no es propia del ser humano, como se dice, en cambio, que lo son el lenguaje o la razón. Y sin embargo, lo significa. Pensemos, sencillamente, en el momento en el que las personas más vivamente interesadas se enteran del sexo de la criatura que nace o nacerá: es niña, es niño. En ese momento, la criatura empieza a estar y a actuar socialmente (por ejemplo, en nuestras expectativas, confirmándolas o contradiciéndolas), puede tomar nombre y entra en relación personal con las personas interesadas en su existencia. La diferencia sexual es significativa también para los seres humanos que no sabemos si son varón o hembra, o que deliberadamente rechacen ser identificados como varón o hembra, ya sea por necesidad o por juego:

sin entrar en este tema fascinante (¿habéis visto *Todo sobre mi madre*, de Almodóvar?), reconocemos que la incertidumbre sobre la identidad sexual se parece a la incertidumbre sobre el significado de palabras de las cuales, precisamente porque se nos escapa, querríamos saber su significado.

Demos un paso más, sobre el cual no debería ser difícil el acuerdo, porque se trata de un hecho evidente aunque, quizá, nada pacífico en el momento en el que se trata de registrarlo: ¿con qué palabras? ¿con qué consecuencias? O sea, es un hecho evidente que la diferencia sexual se significa más en las mujeres que en los hombres. Dicho de otra manera: entre los dos sexos no hay simetría. Tanto es así, que las mujeres son *el otro sexo* por definición. En este título se podría ver solamente el efecto de la primacía injustamente atribuida al punto de vista masculino. Pero en esta «injusticia» yo digo que hay una parte de verdad. Pues en la experiencia de una mujer, lo otro está presente más que en la experiencia de un hombre. Imaginemos una balanza y pongamos en un platillo a las mujeres, en el otro a los hombres. ¿En cuál se inclina el peso de la alteridad? El hombre lo pone todo en el otro platillo, la mujer hace lo mismo pero lo sabe; y este saber pesa y hace que la balanza se incline de su lado. La conciencia de esta disparidad irradia en la obra de los artistas que, en su búsqueda del secreto de los seres humanos, prefieren mirar a las mujeres. Entre los muchos que hay, nombraré solamente al pintor flamenco Vermeer. A mí me parece leer en sus cuadros que a él le atraían los sujetos femeninos en tanto que portadores de un enigma que llega al corazón del ser humano; los personajes masculinos que ocasionalmente aparecen –incluso Jesús con Marta y María, en uno de sus raros cuadros religiosos– se ve que son secundarios y que están imantados por la diferencia femenina. Vermeer dice una verdad filosófica concreta del pensamiento de la diferencia: que también la mujer más ordinaria tiene algo enigmático. Pues lleva dentro un *más* de alteridad, que hace que sea ella y no ella. Quien tiene presente a lo otro, no puede ser completamente sí mismo, todo lleno y centrado en sí. Evidentemente, tampoco el hombre lo es, pero intenta serlo y digamos que, por desgracia, casi lo consigue. Los intentos, los fracasos y los problemas del siempre buscado *autocentrarse masculino* llenan nuestros libros de historia y de filosofía.



Es fácil suponer que el sexo femenino está más desequilibrado hacia lo otro a causa de la función materna para la que se encuentra naturalmente predispuesto. No es una idea descartable, con tal de que se la libere de su naturalismo; o sea, con tal de que se registre el salto del hecho natural a la realidad humana, en tanto que esta está dotada de sentido o carece de sentido pero es susceptible de tenerlo. En la asimetría entre los dos sexos cuenta, sin duda, el hecho de que las mujeres nacen con un cuerpo hecho para procrear individuos de sexo tanto femenino como masculino. Según la antropóloga Françoise Héritier (*Masculino / Femenino. El pensamiento de la diferencia*, trad. Barcelona: Ariel, 1996, orig. *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, 1996) esta asimetría está en el principio del pensar humano. Tiene algo de *escandaloso*, efectivamente, que también los hombres, para entrar en el mundo, tengan que salir del vientre de una mujer y pasar por sus piernas. ¿Cuánta filosofía se ha hecho para quitar de en medio este escándalo, cuánta religión y cuánta ciencia? Se lo pregunta también el periodista Alberto Leiss en las páginas de *Via Dogana*, la revista de la Librería de mujeres de Milán, en el número dedicado a la cuestión masculina (mayo-septiembre 1995): “Pero yo sospecho que la autoridad de la madre (nacemos de una mujer), la condena del instinto erótico (la mayoría deseamos constantemente a una mujer), la impotencia reproductiva (una mujer decidirá si somos padres), son verdades intuitivas por lo masculino como potencialmente aniquiladoras. Si no ¿para qué tantos siglos de esfuerzo simbólico para cancelarlas, reducir las a abstracciones universalizadoras o negarlas con la violencia?”

De esta epistemología, aunque rudimentaria, de la diferencia sexual se deduce que un discurso sobre la autoridad femenina es un discurso sobre la autoridad. Quiero decir que la diferencia femenina da un corte en la materia humana que nos permite, a mujeres y hombres, pensarla *ex novo*. Prueba de ello es la gran fecundidad política y cultural del feminismo. Me dijo una vez un joven amigo: he hecho un recorrido por lo que hoy circula y me he convencido de que lo que vosotras –las de la Librería de mujeres de Milán– proponéis, se de lo mejor.

En el pensamiento del siglo XX, la autoridad era un tema «reventado»,

explosionado en muchas esquirilas disparatadas e imposibles de recoger en un conjunto mínimamente coherente. Les remito, sobre esto, al cuadro diseñado brevemente por Chiara Zamboni en Diótima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità* (Nápoles: Liguori, 1995, 40-46). Destacan, en el cuadro de Zamboni, la postura de Hannah Arendt (en la sociedad moderna ya no hay autoridad) y de Carl Schmitt (la autoridad es una *potestas* fundamentalmente arbitraria, o sea sin fundamento en el orden de este mundo).

Chiara Zamboni invita a mirar a la práctica y el pensamiento de las mujeres que, en los últimos años, se han interesado explícitamente por la autoridad: «la vía tomada por el pensamiento femenino en torno a la autoridad es un itinerario posible aquí y ahora para el hoy», bueno quizá también para hombres «que no están a gusto con el poder» (p. 46).

Su invitación plantea, sin embargo, un problema y, previamente, lo plantea la que he llamado epistemología de la diferencia. El pensamiento que presta atención a la experiencia femenina está dotado de una forma de universalidad tan insólita que resulta apenas reconocible. De Aristóteles hemos aprendido lo universal abstracto y, de Hegel, lo universal como mediación (la fórmula es de Luce Irigaray). Este es, en cambio, lo universal del *pasaje a lo otro* (mi fórmula). ¿Cuál es el problema? Que se trata de un pensamiento que *no se produce*, en el sentido de avanzar y mostrarse en la forma del pensamiento pensado, apropiable e intercambiable con otros. *Producirse, producción*, son categorías muy importantes en lo simbólico masculino. También el pensar ha sido a menudo pensado como una producción con sus productos consiguientes. Pero son metáforas que no captan el pensamiento que piensa teniendo presente lo otro. El pasaje a lo otro opera simbólicamente y, en cuanto tal, es lenguaje, es pensamiento. Transforma lo real pero no proporciona productos, no produce ni se produce; simplemente deja huellas. Así es el pensamiento femenino menos educado en las formas escolares o en los modelos del «productivismo» neutro masculino. Ocurre, en ciertas circunstancias, que salga de ahí un producto, por ejemplo un auténtico libro. En alguna rara ocasión, se trata de una obra maestra, pero muy a menudo se trata de productos medianos o

mediocres. Pienso en las novelas rosa (un género literario cultivado también por hombres pero, siempre y rigurosamente, con seudónimos femeninos) que son, como productos en su mayoría mediocres pero que están confeccionados de modo que, en el momento de la lectura, es decir, en el secreto de una oscura vida femenina, se puedan transformar en obras maestras. ¿No es del carbón de donde se forman los diamantes?

Sucede, en consecuencia, que, cuanto más fiel se es al pensamiento de la diferencia sexual, menos se es comprendida por el pensamiento «productivo», para el cual el pasaje a lo otro se reduce a una especie de evanescencia mística. Esta es la dificultad pero, también, el reto.

Impresiona que incluso Emmanuel Lévinas –un filósofo comprometido muy rigurosamente con el pensamiento del otro y de la relación con el otro– conciba el pensar y el ser en la forma de la producción, en el doble sentido de ponerse manos a la obra y de mostrarse (*pro-ducere*). Es cierto que rechaza toda identificación entre pensamiento y producto, pero este resultado lo prescribe la metáfora misma de la producción que él elige de antemano.

Hay en esta dificultad un indicio interesante: la concepción del pensar como un producir y un producirse, es el indicador de una imitación de la obra materna por parte del filósofo, de la manera en que la puede ver un hombre: un hacer ser que coincide con un mostrar y un mostrarse.

Pues este indicador nos devuelve al tema de la autoridad y, concretamente, a su principio. Al principio de la autoridad está, efectivamente, la madre, para mujeres y hombres. En su forma originaria, según enseñó Hobbes en su día y Carl Schmitt en la actualidad, la autoridad es una *potestas* en estado puro. Una potencia así se alza ante nosotras y nosotros, en el borde mismo de nuestro venir al mundo, cuando nos hallamos en la dependencia inerte de la madre, potencia y dependencia que se prolongan en nosotros en la potencia indestructible de las emociones. El padre, el soberano, el Estado, son principios secundarios e históricos; el principio materno es, en rigor, pre-histórico. Contra el padre, el soberano o el Estado nos podemos sublevar sin sucumbir; no así contra la madre.

Mi razonamiento sobre la autoridad femenina se ordenará de ahora en adelante en torno a la idea de que toda autoridad es sucedánea de la potencia materna: hay autoridad en todo lo que reemplaza a esta potencia. El principio materno, por su posición pre-histórica, es un medidor sin medida; la autoridad está llamada, precisamente, a aportar una medida y es medida.

Con la madre se miden los hijos y las hijas, los hombres y las mujeres, pero en el patriarcado la medida femenina se ignora. En el patriarcado domina, como es evidente, la relación masculina con la madre. La pareja patriarcal por excelencia la forman un hombre y su madre. El padre ha muerto y ha sido divinizado, la hija está recluida. En la literatura y en el cine de hombres hay mucha reticencia hacia la relación madre/hija, reticencia interrumpida por sobre todo por representaciones extremas de odio mutuo o de complicidad en el odio hacia el hombre. Los hombres formados en la cultura patriarcal tienen miedo de la pareja madre/hija, y se entiende por qué: el patriarcado empieza con la separación violenta de la hija de su madre; nos lo dice el mito de Deméter y Core. Por lo mismo se entiende por qué el patriarcado no puede finalizar nunca para esas mujeres que no consiguen encontrar en la relación materna una medida de su libertad.

La concepción patriarcal de la madre sorprende por su ambigüedad: a la madre se la representa como potencia informe y temible, por una parte, y, por otra, es hecha objeto de una veneración amorosa e hiperbólica. El culto a la Virgen María suele aducirse frecuentemente, en la historia religiosa, como ejemplo de este tipo de veneración, que no está para nada exenta de cálculos de poder con los consiguientes conflictos entre hombres, como muestran los estudios históricos de Luisa Accati (el último en el tiempo: *Il mostro e la bella. Padre e madre nell'educazione cattolica dei sentimenti*, Milán: Raffaello Cortina, 1998). Esta ambigüedad se corresponde probablemente con un expolio de la potencia materna del que es necesario resarcirle.

Luce Irigaray, en *El cuerpo a cuerpo con la madre* (Barcelona: La Sal, 1985) habla de un matricidio que estaría en el principio del patriarcado y recuerda

el asesinato de Clitemnestra en la *Orestíada*, el ciclo trágico de Esquilo: «Orestes mata a su madre porque así lo exigen el imperio del Dios Padre y su apropiación de los arcaicos poderes de la tierra-madre. Mata a su madre y enloquece por ello, al igual que su hermana Electra» -que había sido cómplice del matricidio-. «Electra, la hija, continuará loca. El hijo matricida debe ser salvado de la locura para poder instaurar el orden patriarcal» (*Sessi e genealogie*, trad. it. Milán: La Tartaruga, 1989, 22).

Se forma así, en el orden patriarcal, una autoridad que es la sombra del poder, ese poder que fue necesario para quitarle a la madre sus prerrogativas y para separar a la hija de la madre. Poder y autoridad que son, casi siempre de hecho, siempre de derecho, masculinos.

El patriarcado ha llegado a su fin. En mi vida y en la sociedad en la que vivo es una señal de este final el cambio de la relación entre la mujer y la madre. Relación que puede ser entre la mujer y su ser (o no ser) madre, o de la hija con la mujer que es su madre.

En las sociedades de tipo patriarcal, la madre prevalecía sobre la mujer. La madre tenía dignidad, visibilidad, palabra, en detrimento de la mujer. Porque no estaba solamente el dominio del hombre sobre la mujer. Estaba también el aplastamiento de la mujer por la madre, en el doble sentido al que me refería, interpersonal y simbólico (al reconducirse sistemáticamente la dignidad de una mujer al papel materno).

El feminismo fue *una lucha de mujeres* para tener palabra y existencia simbólica. Fue una lucha de liberación del dominio masculino y del aplastamiento simbólico por parte de las madres. Pero *no* fue una lucha de hijas contra las madres. A diferencia de otros movimientos nacidos en torno al famoso 1968, el feminismo no ha naufragado en el rebeldismo ni en el resentimiento contra el poder. El feminismo ha sabido sobrepasar el cuello de botella de una lucha contra la madre patriarcal sin hacer de ello una revuelta de las hijas contra las madres.

Es de aquí -de este medirse mujeres con el principio materno- de donde

procede, en mi opinión, la autoridad femenina para mujeres y hombres que, al final del patriarcado, aporta algunas respuestas a los problemas de nuestro tiempo.

En este pasaje difícil, contó mucho el que nos diéramos cuenta de que la madre patriarcal era un monstruo irreal, y que nuestras madres no se habían dejado devorar por él, y seguían siendo mujeres de carne y hueso que habían puesto en juego su diferencia femenina y su secreto amor a la libertad, inventando toda una serie de estrategias para conjugar una con otra. Estoy diciendo, de acuerdo con otras, que mucho antes del feminismo ha habido un constante medirse de mujeres con el principio materno. Historia poco registrada pero no invisible, porque ha dejado una huella luminosísima en las genealogías femeninas. Nuestras madres y sus madres y las tuyas no se dejaron engullir por el fantasma materno ni se rebelaron contra él, y han sabido ver a la mujer que era su madre, sin negarle su más. Es esta la matriz histórica de la autoridad femenina, en torno a la cual reflexionamos ahora, y es una historia profundamente dramática que revive en nosotras y se renueva con peripecias todavía demasiado desconocidas. Por eso hay que reconocerle mucho mérito al límpido testimonio que, con una reflexión profunda, da Diana Sartori en el libro de Diótima dedicado a las raíces femeninas de la autoridad (*Oltre l'uguaglianza*, Nápoles: Liguori, 1995).

Terminaré explicando un episodio de mi vida de profesora. Un día, al principio de curso, me vino a ver una alumna de primero con el deseo de dedicarse inmediatamente a la investigación. Estaba muy seria y llevaba un gracioso anillito en la nariz. Al cabo de un rato le pregunté: «¿Qué dice tu madre del pendiente que llevas en la nariz?» Ella me contestó, con una sombra de dureza que antes no tenía: «Deberías preguntarme qué dice mi madre de que me haya matriculado en filosofía». Yo explico filosofía en una región que, en el pasado, era agrícola y bastante pobre y ahora es cada vez más rica, y en la que seguir siendo pobre, como les pasa a tantos, se considera vergonzoso. La chica del pendiente, hija de madre separada con dos hijos a su cargo, me transmitía el pesar de su madre por su elección de estudiar filosofía, una cosa rara y poco lucrativa. Le respondí: «¿Querías

dedicarte a la investigación? Tu trabajo filosófico de aquí a navidad será hacer que tu madre acepte tu elección», y le indiqué un camino. Por navidad, volvió sonriente con su trabajo llevado a feliz término.

## **Bibliografía**

Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, París: Minuit, 1987.

Luisa Muraro, *L'amore come pratica politica: l'esempio dell'amore per la madre*, en Paola Bono, ed., *Questioni di teoria femminista*, Milán: La Tartaruga, 1993, pp. 187-193.

María-Milagros Rivera Garretas, "Notas de una estética de la diferencia sexual", *El viejo topo* 114 (enero 1998), pp. 52-56.

Diana Sartori, «*Tu devi*». *Un ordine materno*, en Diótima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Nápoles: Liguori, 1995, pp. 5-31.

Chiara Zamboni, "Ordine simbolico e ordine sociale", en Diótima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Nápoles: Liguori, 1995, pp. 33-51.

### **nota:**

Esta lección está basada en una conferencia leída en Baeza (España) en mayo de 1999, dentro de un seminario de formación de profesorado organizado por el Instituto Andaluz de la Mujer.

## **Ejercicios propuestos por Luisa a las/los estudiantes para comprobar cómo ha funcionado la comunicación mutua**

1. Para mí, una de las cosas más difíciles de entender ha sido la necesidad de medida y, antes aún, el significado mismo de medida. En mi lección, hablo de medida, pero no la explico. ¿Reconoces tú esta idea y has

entendido lo que digo cuando hablo de “un medirse las mujeres con el principio materno”?

**2.** Si el cine te interesa o te gusta, prueba a hacer una lista de películas (si puede ser con el título de la versión original y el nombre del director) que tengan que ver con el tema de esta lección, citando para cada título el fragmento de la lección que te lo evoca.

**3.** En nuestra civilización hay, en mi opinión, mucho autoritarismo y poca autoridad: este pensamiento ¿tiene sentido para ti?

**4.** ¿Has leído alguna vez una novela rosa? ¿Compartes mi elogio de las novelas rosa y has entendido el argumento que sostengo?

**5.** Yo sostengo que la autoridad nace no de un rol ni un cargo sino de la relación: ¿hay relaciones de este tipo en tu vida? ¿Quieres hablar de ellas?

(Traducción del italiano de María-Milagros Rivera Garretas)