



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires



Filosofía y feminismo

Problemas de interpretación

Autor:
Klein, Laura

Tutor:
Director

1992

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

tesis
043
K64

101
396
FILOSOFIA
FEMINISMO

Tesis 6-3-31

873203

Filosofía y feminismo: problemas de interpretación

por Laura Klein

Indice

I.	Filosofía y feminismo: tres modelos de aproximación	3
II.	El feminismo en la encrucijada modernidad / posmodernidad	24
III.	Mujer y verdad: el recorrido derrideano de la <i>différance</i>	31
IV.	La “verdad feminista”: más acá o más allá de la interpretación	38
V.	Prácticas de interpretación	47
A)	La filosofía moral: una mirada oblicua sobre el aborto	49
B)	¿Cómo pensar a las Madres de Plaza de Mayo?	66
C)	Deslizamientos en el imaginario ‘violación sexual’	76

PRESENTACION

El objetivo que me propuse al abordar la temática de la relación entre feminismo y filosofía es elaborar una serie de perspectivas críticas, ya que esta relación abarca tópicos bien diferenciados. Me ha interesado tomar como objeto un conjunto de aspectos que han llegado a constituirse en foco de esta temática y despejar ciertos núcleos problemáticos. Uno de los grandes problemas de nuestro tiempo, señala Shoshana Felman, es el de cómo pensar la alteridad (se llame "femineidad", "texto", "tradicción", etc.). Es éste uno de los hilos conductores a partir del cual puede leerse el recorrido de este trabajo, que abarca desde el análisis de las lecturas que de la filosofía hace el "feminismo filosófico", hasta una serie de estrategias de lectura diseñadas desde posiciones filosóficas y de la teoría estética.

En la parte I centro el análisis en los desarrollos concretos realizados a partir de la relación entre feminismo y filosofía, haciendo una revisión crítica de tres modelos de aproximación entre ambas, con especial énfasis en los trabajos teóricos de Celia Amorós y Luce Irigaray.

En la parte II me interesa ubicar el feminismo teórico en el mapa del pensamiento contemporáneo, atendiendo a las tensiones de los conceptos y valores del feminismo en la encrucijada modernidad / posmodernidad.

En la parte III seguimos el recorrido derrideano de *la verdad a mis verdades* a través del concepto metáfora de "mujer". En un segundo momento considero la apropiación crítica que de las tesis derrideanas llevan a cabo dos teóricas feministas, Ruth Salvaggio y Gayatri Chakravorty Spivak.

En la sección IV entramos al meollo de la problemática de la interpretación. Si de lo que se trata es de no quedarse en la literalidad ni desembocar en el dogmatismo, nos encontramos frente al amplio espectro teórico de las políticas de lectura: ¿cómo recibir / constituir la tradición? ¿Cómo interpretarla sin formar una continuidad ilusoria?

En la última sección he intentado ensayar prácticas de interpretación a partir de tres áreas de la realidad humana de muy distinto orden: en primer lugar, el debate de la filosofía moral en torno a la problemática del aborto, en segundo lugar el problema de cómo pensar a las Madres de Plaza de Mayo, finalmente, los deslizamientos de sentido en el imaginario de la violación sexual.

I. Filosofía y feminismo: tres modelos de aproximación

La obviedad del dato de la factura históricamente masculina de la filosofía despeja el espacio para el interrogante por las posibles relaciones entre feminismo y filosofía. ¿Puede hablarse de una “filosofía feminista”? ¿Supondría una disciplina especial de la filosofía, empeñada en la difícil tarea de repensar el mundo, pero con “ojos de mujer”; o hablaría más bien del intento de “corregir” la perspectiva sexista de la filosofía? ¿Se trata de la construcción de un corpus teórico relativo al nuevo espectro de problemas creados por los cambios sociales, políticos e ideológicos en las relaciones entre los sexos, que plantean la necesidad de formular nuevas categorías, revisar viejos métodos, o de la formalización de experiencias silenciadas desde tiempos ancestrales? Tal vez sólo signifique lo que “una habitación propia” para una mujer que escribe (1).

La heterogeneidad conceptual de los términos filosofía y feminismo delimita desde el inicio esta relación como un campo de tensión entre un discurso teórico tradicional y el surgimiento de un nuevo discurso que quiere ser la expresión teórica de un movimiento práctico. Esta tensión se produce en el interior mismo del nuevo discurso teórico y en su relación con los discursos teóricos contemporáneos.

Sólo a la manera del “foco imaginario” kantiano, sin pretensión alguna de dar cuenta aquí del pensamiento teórico feminista en su diversidad, voy a esbozar los tres modelos en que, a mi entender, toma cuerpo la relación entre feminismo y filosofía hoy, analizando en los principales una exponente importante de cada uno.

a) Rudimentario y abrumado por siglos de exclusión, el primero casi podría quedar fuera también de este esbozo, en tanto se reduce a una **crítica política y sociológica de los contenidos de la historia de la filosofía acerca de las mujeres y/o de lo femenino**, relevando su inferiorización o su ausencia. Investiga las “imágenes de mujeres” y los “principios de la femineidad” expuestos o predicados a lo largo de los diversos sistemas filosóficos, “descubriendo” su carácter sexista y revelando su coherencia con el (entendida como refuerzo del) sistema patriarcal.

Echa poca luz, en cambio, sobre la distancia entre estas vulgares imágenes recogidas por los grandes filósofos y el sitio donde éstos se convierten en tales. Es decir: esta lectura privilegia casi exclusivamente el sitio en que la mujer es nombrada, despreciando el potencial subversivo

que conlleva el viejo legado filosófico de la humanidad para todo aquel que se le acerque con una actitud revisionista, en el sentido que le da Harold Bloom a este término (2). Puesto que no puede dejar de indignarse por la persistente identificación entre lo humano y lo masculino (omnipresente en la totalidad de la filosofía hasta entrado el siglo XX -y aún vigente), esta modalidad de acercamiento a los textos filosóficos, al no encontrar lo femenino más que como contravalor, se va con las manos vacías -abandonando nuevamente “lo humano” a “lo masculino”. Es más, por tanto, una crítica del falocentrismo de la filosofía que una crítica filosófica del falocentrismo. Una simpática muestra de esta corriente crítica la constituye “Mito”, un pequeño texto de Muriel Rukeyser (3). Una muestra menos lúdica y más dogmática representa **Escupamos sobre Hegel**, de Carla Lonzi (4).

b) El segundo modelo realiza una **inversión del pensamiento masculino como sexualmente neutro**. No se trata ya de la denuncia del carácter patriarcal de la filosofía, sino de ponerlo en evidencia como pensamiento parcializado, como punto de vista producido desde un lugar de poder e interesado en mantener sus privilegios. “Lo natural” es desmistificado y develado como ideología destinada a ocultar y preservar relaciones de dominación. A través de estos análisis, “lo masculino” va perdiendo terreno en su ancestral monopolio de la racionalidad, teniendo que ceder ante un pensamiento más racional, que exige una objetividad mayor, una universalidad más completa, incluyendo a mujeres y hombres en su seno.

Escribe Celia Amorós, exponente cabal de este modelo:

«La ideología sexista influye en el discurso filosófico de dos maneras: como condicionante inmediato del modo como la mujer es pensada y categorizada en la sistematización filosófica de las representaciones ideológicas y como condicionante mediato del gran lapsus y la mala fe de un discurso que se constituye como la forma por excelencia de relación conscientemente elaborada con la genericidad -en el sentido de Heller- y procede a la exclusión sistemática de la mujer de ese discurso. La ausencia de la mujer es el gran lastre y la gran descalificación del discurso presuntamente representativo de la especie humana construida y ajustada consigo misma como un todo en la forma de la autoconciencia»(5).

A primera vista, estas afirmaciones podrían muy bien formar parte del primer corpus de pensamiento feminista en relación a la filosofía, en cuanto profundiza mayormente en las imágenes de lo femenino como inferior y en la identificación humano/masculino en los sistemas filosóficos. Se diferencia, empero, de aquel enfoque, por el intento de una fundamentación

filosófica de esas marcas sexistas, sustentada en la apelación a una razón más racional que la patriarcal. Parece difícil, sin embargo, desde fines de los '70, con la devaluación de los ideales universalistas colectivos y el concomitante auge del posmodernismo, de un lado, y con el surgimiento del feminismo como movimiento político, por el otro, mantener la especificidad acotada de este diálogo peculiar entre feminismo y filosofía, cuyo núcleo consiste en la crítica del falso universal del discurso filosófico tradicional desde un punto de vista de una mayor racionalidad, no encubridora de intereses jerárquicos entre individuos. La limitación de este núcleo, es, a la vez, lo que delimita su validación. Más acá o más allá del mismo, se pierde en la sociología o en una confusa yuxtaposición teórica que no logra forjar una amalgama. El caso de Celia Amorós es rico para este análisis, por el extenso desarrollo de sus posiciones.

Por momentos, entonces, Amorós no parece rebasar el primer modelo. En el artículo citado afirma que la filosofía toma sus materiales del sexismo ideológico para realizar una elaboración en segundo grado. Entendido como "producto ideológico específico", "expresión de determinadas formas de autoconciencia de la especie", el discurso filosófico se define por su pretensión de universalidad y totalización pero, al mantener la mitad numérica de la especie enajenada de la genericidad, "tiene consecuencias gnoseológicas distorsionantes". Estas tomarían un carácter particularmente contradictorio en la modernidad, dado que ésta tiene por supuesto el reconocimiento universal (jurídico-formal) de las subjetividades.

Poniendo en evidencia la pervivencia del sexismo en la era que hace suyos los valores de igualdad, libertad y fraternidad, Amorós pasa revista a las imágenes de mujeres y a los principios de la femineidad en Rousseau, Kant, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard y Sartre. Que estos pensadores no fueron feministas, no cabe duda alguna. Que se hallan imbuídos de la ideología patriarcal, tampoco. Pero resulta más complejo desentrañar si, a la vez que participan de la misma, no la han también subvertido parcialmente. Ver en el Rousseau que habla sobre lo femenino "chapucera teórica o cinismo epistemológico", recoge el gesto emotivo de la crítica al falocentrismo. Amorós le agrega la marcación de 'contradicciones' entre la resistente visión de lo femenino como naturaleza y las nuevas conceptualizaciones de las relaciones entre naturaleza, individuo y sociedad. Pero el mero señalamiento de este contraste no ilumina la distancia, por ejemplo, entre la vulgar imagen de la mujer como servidora del varón y la aguda crítica de la noción de representación política desarrollada en **El Contrato Social**, desdeñando los efectos que pueda tener sobre la representación de la diferencia sexual y de la diferencia en general, así como sobre el feminismo como movimiento político.

Quiero decir que las 'contradicciones', en su evidencia, a veces opacan la más sutil existencia de coordinaciones entre aspectos aparentemente inconciliables de una obra. El rápido despacho de Kant, por ejemplo, es sorprendente cuando confrontamos el análisis de Amorós con el texto completo de Kant sobre el derecho matrimonial en los **Principios Metafísicos del Derecho** (6). Si bien al final del mismo se afirma sin ambages la «superioridad natural de las facultades del hombre sobre las de la mujer en la realización del bien común», la autora de **Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal** omite toda referencia al extenso hincapié kantiano en el derecho igual para ambos sexos al uso recíproco de los órganos y facultades sexuales. Si cualquier formulación del tipo de la primera es difícil que esté ausente, aunque sea de paso, en cualquier filósofo hasta por lo menos el siglo XX, la última puede ser considerada aún hoy como revulsiva o chocante en no pocos sectores sociales.

Amorós misma reconoce que su objeto en este trabajo fue el análisis de un fenómeno ideológico objetivo:

«analizar ciertos estragos del sexismo exponiendo las contradicciones en que hace incurrir a esa clase particular de ideólogos que son los filósofos varones con sus propios planteamientos filosóficos generales».

No es casual que tome este cariz precisamente cuando la filosofía queda reducida sin más a la falsa conciencia, equiparada sin mediaciones a la ideología, convertida en sociología de las ideas como en el primer modelo.

En el otro extremo, Amorós toma el arsenal categorial crítico del tercer modelo (Derrida, fundamentalmente), pero sin que este intento de apropiación la obligue a reformular el programa teórico planteado entre feminismo y filosofía:

«Habremos de intentar *de-construir*, en el sentido de Jacques Derrida, *la redcula conceptual* que sustenta una *demarcación genuinamente patriarcal* -y conste que no consideramos sin más que todo recorte analítico sea patriarcal de suyo- cuyo *arraigo* en el *conjunto de categorías* conforme a las cuales pensamos y ordenamos el mundo le confiere el *estatuto de un cuasi a priori* que no admite discusión.

«En este programa de de-construcción, que deberá ir unido siempre de algún modo a la lucha práctica cotidiana, posiblemente la filosofía pueda aportar algo útil para la emancipación de las mujeres. No haciendo 'filosofía de mujeres' y no de 'hombres' (...) sino por medio de un *análisis crítico de la impronta y del sesgo sexista y patriarcal* que se encuentra en determinados *entramados conceptuales* en base a los cuales han sido construídos los sistemas filosóficos» (7).

«Pues si una actitud feminista en filosofía -dice más adelante- no puede ser sino crítica de la razón patriarcal, el feminismo habrá de constituirse en una nueva forma de filosofía de la sospecha, de hermenéutica que busca dónde está el truco de un discurso, que trata de localizar sus trampas, de identificar sus lapsus. Lo que hacen, cada cual a su modo, el psicoanálisis y la crítica marxista de las ideologías, la crítica nietzscheana de la modernidad, la de-construcción de Derrida -lectura entre líneas de lo no-dicho en lo dicho-, la 'lectura sintomática', famosa en su día, de Althusser, etc. En este caso se trata del discurso patriarcal, lo que equivale, simplemente, a tratar de descubrir las distorsiones específicas que el sistema de dominación masculina introduce en la configuración de tal discurso haciendo de él, precisamente, un discurso patriarcal» (8).

Estos dos largos párrafos siguen más o menos la línea de las citas anteriores -la demostración del carácter patriarcal de la filosofía, con la consiguiente crítica de la falsa universalidad por él autoproclamada. Pero los referentes teóricos han cambiado: de Sartre y Heller especialmente a Derrida, de la "mala fe" y la "genericidad" a la "deconstrucción" y lo "reticular" (Freud y Marx se hallaban ya presentes, si no como pensamientos críticos análogos al feminismo, sí como fuentes para la mejor comprensión de la cuestión de género).

Y la nueva articulación resulta problemática: el modo de llevar a cabo el análisis crítico de lo patriarcal de determinados entramados conceptuales no se realiza según el modelo deconstructivo a que se apela como programa filosófico-metodológico. La lectura conduce más a una positivización de la redícula conceptual que sustenta lo patriarcal de la filosofía, que a su deconstrucción. Más tiende a rellenar sus intersticios, que a develarlos y conferirles el poder de una iluminación sobre el grueso del tejido. Más se ocupa de coherentizar las relaciones entre los diversos sistemas filosóficos y sus predicamentos sobre lo femenino, que de padecer/producir el efecto corrosivo de los primeros sobre los segundos, haciendo de esa distancia un espacio de libre juego, no sólo para la inversión de las jerarquías, sino para un corrimiento general del sistema. No es la inversión de las oposiciones clásicas lo que aquí se busca -como sucede, de modo asertórico o evanescente, en el tercer modelo. Lo que se persigue es la nivelación de lo tradicionalmente jerarquizado a través de una corrección general del sistema -no su corrimiento- según sus propios parámetros, traicionados en él por las pasiones del poder sobre los otros -en este caso, las mujeres. En todo caso, habría aquí, más que un aporte de la filosofía al feminismo, como dice Amorós, un aporte del feminismo a la filosofía.

Quiero tomar brevemente sólo dos aspectos de este desencuentro en los textos de Amorós entre la apelación a la deconstrucción y su puesta en práctica desde el punto de vista de una

racionalidad metagenérica.

i) La **prioridad del significado en detrimento de la forma** es quizás la determinación más persistente del “logocentrismo” de la metafísica. El programa de deconstruir un discurso y el rechazo de “leerlo” (en tanto supone no sólo ideas, significados, sino también la mediación del lenguaje, la opacidad y el volumen del significante) son intentos reñidos entre sí. El desprecio por la forma como contingencia hace banal la sustancia que se quiere “extraer” del texto. Lo perceptible de una compleja elaboración conceptual puede también ser limado hasta ofrecer sólo el espesor escuálido de una idea elemental: por ejemplo Hegel, en la visión de Amorós, reducido a una versión sofisticada de ideología masculina generalizada.

ii) Deconstruir no es “simplemente”, como afirma Amorós, mostrar las distorsiones en una configuración discursiva producida por un sistema de dominación. Como señala Culler

«deconstruir un discurso equivale a mostrar cómo anula la filosofía que expresa, o las oposiciones jerárquicas sobre las que se basa, y esto identificando en el texto las operaciones retóricas que dan lugar a la supuesta base de argumentación, el concepto clave o premisa»(9).

Cuando Derrida deconstruye, por ejemplo, el discurso saussuriano, muestra cómo el texto de Saussure se deconstruye a sí mismo, y cómo este movimiento es esencial a su poder. El valor y fuerza de un texto pueden depender mucho de la forma en que deconstruye la filosofía que lo unifica. Soslayar este **modo autoreflexivo de los textos** que ofrecen claves irónicas para su propia lectura, esta manera en que son precursores de sus críticos, significa soslayar el aspecto más atractivo de un acercamiento deconstructivo a los mismos. Así Derrida escribe en **De la Gramatología** que

«los movimientos de deconstrucción no destruyen estructuras desde afuera. No son posibles ni efectivos ni pueden dar ayuda activa, excepto habitando esas estructuras. Habitándolas de una cierta manera, porque uno siempre habita, y mucho más cuando no lo sospecha. Operando necesariamente desde adentro, pidiendo prestados todos los recursos estratégicos y económicos de subversión a la vieja estructura, tomándolos prestados estructuralmente, es decir, sin estar capacitado para aislar sus elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre de una cierta manera cae presa de su propio trabajo» (10).

Pero veamos qué hace Amorós cuando ‘deconstruye’ la trama conceptual de la razón patriarcal -paso necesario para que las mujeres no quedemos atrapadas en su lógica. Obsesionada por la “legitimación genealógica de la primogenitura”, la permanencia en la razón patriarcal nos enfrentaría al dilema de ser o

«herederas de *pleno derecho*, a *título igual* al de los hombres, de un legado configurado y marcado por los *sellos patriarcales*, o situarnos del lado de *las desheredadas que renuncian a conquistar su parte*»(II).

Para deshacer este dilema, es preciso «desmontar teórica y prácticamente los conceptos de herencia, de genealogía y de legitimidad» que están a su base, proyecto que Amorós se propone realizar a través de su lectura de Aristóteles, San Agustín y Kant (de los cuales analizaré aquí sólo el primero y el tercero).

Sintéticamente, el argumento es el siguiente: fundamentación genealógica y establecimiento de legitimidad están íntimamente unidos a la constitución de la herencia, legado que no sólo se recibe, sino que hay que administrar, acrecentar y transmitir como patrimonio inagotable. Si retrospectivamente la genealogía se funda en la instauración de un término que se constituye en su paradigma, prospectivamente el legado se establece en virtud de la disposición a saldar una deuda infinita (por el sacrificio de quien, instaurador y paradigma de la serie en tanto legítima - demarcativa de los límites frente a desheredados o bastardos-, se propone a sí mismo como un eslabón más de la misma).

En el caso de Aristóteles, su teoría de las cuatro causas es, para Amorós, un ejemplo de «operación patriarcal de legitimación genealógica en la historia de la filosofía». Al buscar en sus predecesores (presocráticos) una legitimación de su propia tarea, Aristóteles funda la tradición filosófica al articularla como un legado cuyo *telos* será él mismo (identificado como el «Nombre del Padre, la Metáfora o el *Significante* lacaniano, paradigma y analogado supremo», «punto de referencia canónico que confiere el sentido y promueve la significación a toda la serie»). Aristóteles instituye entonces, para Amorós, una «memoria genealógica» al autoinsertarse en una «cadena sintagmática» a la que confiere entidad por una maniobra simbólica de adopción y de reconocimiento retrospectivo a través del ejercicio de la facultad de nombrar. El Nombre del Padre «se proyecta sobre una textura sintagmática (...) Así, las 'causas' de los filósofos 'precursores' llevarán nombres aristotélicos *sobreimpuestos* (...) La sobreimposición -metonímica- que en su genuino contexto tuvieron las investigaciones en torno a 'las causas' de los filósofos que precedieron a Aristóteles» se deriva de la maniobra de adopción/reconocimiento arriba descrita. Por ella la razón patriarcal se autodefine

«como *razón genealógica* y *razón legitimadora*, como *redefinición despótica* del sentido por *imposición de un significante* que se autodefine como *fundador del 'verdadero sentido'*, es más, como aquella en cuya virtud puede hablarse -sólo retroactivamente- de sentido. Aristóteles,

procede, pues, al bautismo anacrónico de sus antecesores con el orgullo ingenuo y carente de toda capacidad autocrítica propia de un padre legítimo».

En el caso de Kant, cabal exponente de la modernidad, «la obsesión patriarcal de la legitimación» abandona la genealogía para acuñar criterios críticos que legitimen inmanentemente los productos de la razón. La “demostración del carácter patriarcal” de Kant se realiza aquí de manera doble:

i) por la distinción kantiana entre el conocimiento objetivo y la metafísica (producto de los extravíos de la razón en su tendencia natural a ir más allá de lo que es posible conocer). Amorós interpreta esta distinción en función de su esquema de la obsesión patriarcal por la legitimación como diferencia entre hijos legítimos e hijos bastardos, naturales.

«Resultará *legitimada la ciencia* como conocimiento objetivo (...) La metafísica será declarada *producto bastardo*».

ii) por analogía entre las legitimaciones de la propia filosofía trascendental y de la sociedad burguesa. Ambas luchan «contra la tradición, contra lo heredado, contra la idea -aristocrática- de linaje, contra l’*Ancien Regime*». Como conciencia de sí de los poderes de la razón en su ejercicio autocrítico que delimita lo que de derecho puede producir, la filosofía trascendental remite a la

«nueva concepción de la legitimidad: la *commensurabilidad con la razón* en la medida que ha de ser producto de un sujeto definido como *racional y autónomo*. Es la legitimidad contractual propia de la *sociedad burguesa*».

Una misma lucha, una misma concepción del sujeto. Las analogías continúan:

«pero esta nueva forma de legitimación carece de apertura, de proyección hacia el futuro, hacia una nueva descendencia: en rigor, sólo hace posible una herencia, un heredero y un *testamento* (...) Nueva *primogenitura* y *unigenitura*, la nueva legitimidad patriarcal parece manifestar una *voluntad de cierre genealógica, como la burguesía* que se ha querido cierre de la historia».

El artículo termina propugnando

«una actitud no genealógica, no patriarcal, ante las tradiciones de la cultura patriarcal. Actitud discriminadora ante las herencias, que ni las acepta en bloque como el ávido heredero ni las rechaza en bloque como el desheredado resentido».

Extraña petición final: porque ¿qué otra cosa hacen Aristóteles y Kant sino “discriminar” la herencia, recortarla, interpretarla, resignificarla?

Lejos de deconstruir los discursos aristotélico y kantiano, Celia Amorós los psicologiza en una confusa yuxtaposición entre conceptos derrideanos y especialmente nociones lacanianas.

“aplicadas” a los textos desde una mirada analítica feminista y clasista aparentemente mesurada y racional. Pero así como confunde la deconstrucción con la simple crítica de las distorsiones ideológicas, su ‘lectura’ de Aristóteles confunde la obsesión por la legitimidad del origen con el acto interpretativo, crítico, que resignifica el pasado como elemento vivo del presente. Confunde la metonimia con el silencio y las significaciones contextuales con una condena a la literalidad; la metáfora con la opresión y las resignificaciones con una violación de “lo genuino” (que, por consiguiente, se convierte en polo dominado).

Su recurrencia a los conceptos psicoanalíticos no aclara, sino más bien refuerza esta confusión moral entre interpretación y sometimiento, relatada por Amorós como conflicto entre usurpación y respeto de lo genuino. La obsesión por la legitimación parece más cercana a la del neurótico obsesivo, para quien la herencia resulta difícil de soportar: no pudiendo ver falla alguna en el Padre, se ve obligado a pagar su deuda impagable. Por eso consume una y otra vez la ‘muerte imaginaria’ del Padre, interminablemente, como el dispéptico hombre del resentimiento de Nietzsche. La herencia se vuelve para él un patrimonio intocable, al que no puede ser infiel, y del que no se puede desviar. Sostener la herencia implica aquí el compromiso de no violentar el sentido con que le fue transmitida. Tiene terror a fallar, a perder algún significado de lo que le fue confiado en demasía. Este cuadro se parece más a aquel académico cuyos esfuerzos se encaminan a acumular enciclopédicamente conocimientos cuya legitimidad incuestionable pesa como una losa sobre sus posibilidades interpretativas y creativas que a la audacia de un pensamiento que se arriesga a resignificar a sus predecesores, recortando, desviando, violentando sus obras a través de nuevas configuraciones que corren el riesgo de no ser aceptadas, es decir, de no formar parte de serie alguna. Obsesionado por el temor a quedar afuera de la tradición, el académico enciclopedista, incapaz de “malinterpretar” (12), no osa desviarse de la ‘Verdad’ (una verdad entendida como ‘bien cultural’, producto de la continua evolución de la humanidad).

Amorós confunde esta impotencia para hacer de la tradición una existencia viva -sitio de encuentro con la alteridad, y a la vez espacio de reconocimiento- con la potencia crítica y creativa de pensadores como Aristóteles o Kant, que se “protegen” de la tradición convirtiéndola en algo vivo, “distorsionándola”, confiriéndole un nuevo sentido. Que la herencia sea resignificada supone que ha perdido su carácter de deuda infinita: ‘fallada’, se ha procedido a ‘restaurarla’. Amorós confunde la ‘facultad de nombrar’ con la ‘sobreimposición’, y el poder de transformación del sentido de una palabra con el poder usurpador a partir de títulos y linajes. Convierte la interpretación en imposición, la tradición en patrimonio muerto, la legitimación en

deferencia, la creación en despotismo, el orden simbólico en opresión.

En cuanto a Kant, dejemos de lado el paralelo sociológico del «cierre genealógico» de la historia por la burguesía y de la filosofía por el pensamiento crítico trascendental, para detenernos en la cuestión de la legitimidad y la bastardía de los productos de la razón. La lectura de Amorós comprueba la existencia en Kant de esta contraposición, pero no el modo en que se pone en juego en su obra, ni el por qué del interés kantiano en construir una demarcación inmanente de la misma. Atendiendo a estas dos últimas preguntas, es fácil ver que el proyecto kantiano de establecer las condiciones de posibilidad del uso legítimo de la razón para el conocimiento (objetivo) apunta a salvar a la metafísica de la indiferencia. Si aquella demarcación no existe, se produce la indiscriminación en que no es la ciencia la que sale perdiendo, sino la metafísica.

«Los vientos que en estos tiempos corren son muy contrarios a ella; por doquier se ve el desprecio en que se la tiene, y la matrona rechazada y abandonada, gime como una Hécuba»(13).

Kant quiere asegurar para la metafísica, hundida en el descrédito de la diversidad de opiniones, la «vía segura de una ciencia». Su delimitación a través de la **Crítica de la razón pura** no es mengua, abandono, o desinterés, sino precisamente la manera que encuentra Kant de arrancarla del efecto de incredulidad producto del dogmatismo acrítico:

«me ha sido, pues, preciso suprimir el *saber* para dar lugar a la *creencia*».

El “hijo bastardo” parece ser el hijo más querido.

Medir las obras filosóficas con el rasero de la ideología, reduciéndolas a meras expresiones o síntomas de las relaciones de dominación, constituye una política de lectura basada en la búsqueda de identificaciones y en la confirmación de certidumbres, más que en la disposición a que irrumpa “lo dicho entre líneas”. Cuando los textos se adelgazan hasta soportar sólo el peso de las ideas y son equiparados a la ideología, es que se ha desvanecido el amor:

«La teoría de Hegel no es una reliquia arqueológica decimonónica (...) Es ideología masculina generalizada, sólo que recibe en Hegel una versión más elaborada en una jerga sofisticada»(14).

Luego de esta afirmación, Amorós intenta una explicación psicológica de esta ideología. Pero este *plus* que presenta Hegel respecto de la ideología -“mayor elaboración”, “jerga sofisticada”- puede llamarse, si se quiere, un problema de forma. Es este, en verdad, un nombre apropiado. Pero el tratamiento que da aquí Amorós a tamaño problema es el de la “vestimenta” que alberga, aunque esconda o engañe, el mismo contenido. El desprecio por la forma, al convertirla en algo

accesorio al contenido, cuya existencia incólume no se ve amenazada por aquella, constituye uno de los bastiones más fuertes del discurso filosófico tradicional de Occidente, y, por ende, del “saber del patriarcado”.

Si el relevamiento crítico de los rasgos patriarcales del discurso filosófico desecha la “sofisticación” que lo diferencia de la “ideología masculina generalizada” como palabra engañosa, disfraz que encubre siempre la misma resistente verdad de una dominación sin fisuras, renuncia a apropiarse del potencial crítico que anida en los dobleces de un discurso que se deconstruye a sí mismo. Rechaza el engaño como ficción, para instaurarlo como mera mentira. Al diseccionarlo, se disecciona a sí misma, transformándose, bien en resentimiento, bien en índice enciclopédico de las marcas que delatan la obvia historia de la jerarquía masculina en la filosofía. Como señala Nelly Schnaith

«si se los aprende a leer, ellos (los grandes filósofos) suelen ofrecer claves para pensar estos dilemas importantes en términos opuestos, a veces, con sus propias posturas al respecto. Para el caso, pueden enseñar a pensar la femineidad a pesar de que la trataron desde la perspectiva genérica a la cual han pertenecido todos sin excepción: la masculinidad.» (15).

c)El tercer modelo no combate la asociación masculino/racional, sino que investiga las formas en que las nociones de lo racional, lo natural y lo universal arraigan en y son cómplices de intereses masculinos, y de sus efectos en los modos en que se configura lo femenino, tanto en el plano de las ideas como en el de la acción. La expresión “crítica de la razón patriarcal”, tomada en su sentido estricto filosófico, es aquí más pertinente que en el modelo anterior: se trata ya no de criticar, en el sentido corriente del término, las insuficiencias y distorsiones de la razón patriarcal, sino de analizar sus condiciones de posibilidad. Sea desde la filosofía, el psicoanálisis, la lingüística, la literatura, el punto de partida común consiste en la noción de **la diferencia como espacio de producción significativa**. El énfasis sobre la diferencia en tanto productiva revela un desplazamiento de lo sustancial a lo relacional, un descentramiento -no una sustitución- de los términos primordiales, una valorización de la ‘pérdida’ en detrimento de la ‘posesión’ (de Identidad, Verdad, Significado, etc.).

A esta particular productividad de la diferencia se refiere de algún modo Sigfrid Weibel con su expresión “la mirada bizca”:

«las mujeres deberían permitirse mirar por el rabllo de un solo ojo, de esa manera estrecha y

concentrada, para con el otro quedar libres de vagar por todo lo ancho y lo largo de la dimensión social. Para poder mirar a través de su rol específico como mujeres en todas las esferas y en todos los niveles, necesitan por lo menos dedicar la mitad de su campo de visión a esa mirada rígida sobre el llamado 'problema femenino'. Sólo podrán corregir ese mirar de reojo cuando el tema de la mujer sea redundante, cuando la mujer que vive y escribe haya superado su doble vida, su vivir según el modelo fijado por las imágenes dominantes y en anticipación de la mujer emancipada» (16).

El "mirar de reojo" como recurso (*Vermögen*: capacidad y riqueza) de las mujeres frente a la doble alternativa de sometimiento o locura: un recurso que descrea de una hipotética "corrección" de la mirada masculina, proponiendo en vez de eso la anomalía, la desviación, hasta la fealdad de lo imperfecto, como un tipo de resistencia que no repita la huella impotente de una rebelión de esclavos. El ojo estrecho y el ojo que vaga deben sufrir, para no perder concentración y amplitud respectivamente, la renuncia a juntarse. La unificación de la mirada no significa aquí la tridimensionalidad sino la muerte del conflicto, el aplastamiento del deseo. «El nuevo feminismo tiene, por así decirlo, una mirada doble, partida», dice Lidia, entrevistada por Rossana Rossanda (17): la divergencia de visiones permite el desapego de lo dado frente a lo posible, a condición de mantener la irreconciliabilidad entre el ser y la utopía.

"Lo femenino" no se identifica ya con la experiencia de las mujeres, sino que surge en la fisura entre ésta y algo que reclama ser creado, alcanzado. Deviene, pues, a través de una ficción que se realiza como ruptura de la literalidad mujer = mujer = mujer. La no coincidencia revela un intervalo entre el sujeto mujer y su experiencia, entre las versiones posibles y la Historia.

Si "femenino" y "mujer" ya no son términos intercambiables, las categorías de "sujeto" y "objeto" dejan de ocupar todo el espacio de la escena. Luce Irigaray, inteligente y controvertida exponente de este tercer modelo, escribe:

«no se trata de elaborar una nueva teoría en la cual la mujer sería el sujeto o el objeto, sino de refrenar la maquinaria teórica misma, de suspender su pretensión de producir una verdad y un sentido demasiado unívocos. Lo que supone que las mujeres no pretenden simplemente ser las iguales de los hombres en el saber. Que no pretenden rivalizar con ellos construyendo una lógica de lo femenino que tomaría todavía como modelo la onto-teo-lógica, sino que ellas tratan más bien de desprender esta cuestión de la economía del logos. Que no la plantean, entonces, bajo la forma: 'la mujer, ¿qué es?'. Sino que, repitiendo-interpretando la manera en que, en el interior del discurso, lo femenino se encuentra determinado: como falta, defecto, o como imitación y

reproducción invertida del sujeto, quieren significar que es posible, del lado de lo femenino, un exceso perturbador de esta lógica.

«Exceso que no desborda el buen sentido más que a condición de que lo femenino no renuncie a su 'estilo'. El cual, por cierto, no es un estilo según la concepción tradicional.

«Este 'estilo' o 'escritura' de la mujer pone fuego a las palabras fetiches, a los términos propios, a las formas bien construídas. Este 'estilo' no privilegia la mirada sino que remite toda figura a su nacimiento, igualmente táctil. Allí se re-toca sin constituirse jamás, sin constituir una unidad. La simultaneidad sería lo suyo 'propio': lo propio que no se detiene jamás en la posible identidad consigo mismo de ninguna forma. Siempre fluida, sin olvidar los caracteres difícilmente idealizables de los fluidos: los frotamientos entre dos infinitamente vecinos que crean dinámica. Su 'estilo' resiste a, y hace explotar, toda forma, figura, idea, concepto, sólidamente establecidos (...) Y aún los motivos de 'tocarse' (...) podrían pasar efectivamente por un intento de incorporar lo femenino al discurso.» (18).

Este fragmento encierra los tres aspectos de la obra teórica de Irigaray que me interesa destacar:

- i) el procedimiento deconstructivo de la lógica discursiva-falocéntrica;
- ii) su declive a la reivindicación / representación de las mujeres;
- iii) el imbricado pero finalmente lato esencialismo biologista que se halla sorprendente pero indisolublemente ligado a los otros dos aspectos a lo largo de toda su obra.

El pensamiento teórico de Irigaray ha dado lugar a múltiples controversias e incluso a interpretaciones exegéticas. Su carácter complejo e intrincado se debe no sólo, ni principalmente, a su bagaje erudito, que exige no sólo el conocimiento de Freud y Lacan, sino también de filósofos como Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, lo que lo haría elitista según Eleanor Kuykendall (19), sino tal vez en mayor medida al modo en que recurre al registro metafórico como argamasa y fuerza persuasiva de un discurso pleno de saltos categoriales y deslices conceptuales. La metáfora, entonces, se vuelve excesiva, no por su frecuencia de aparición en un discurso teórico, sino por el riesgo epistémico de suplir el rigor teórico por la "elocuencia poética". La dificultad de la lectura de Luce Irigaray no reside, pues, en la densidad conceptual, pero tampoco en la metaforización misma, sino más bien en el cruce peculiarmente desparejo entre ambas: al leerla se genera cierta resistencia a aceptar el carácter lineal y homogéneo del sistema metafórico frente al despliegue teórico intertextual.

El modo en que se enlazan los tres aspectos arriba mencionados ilumina este contraste. Esquemáticamente: el proyecto teórico de deconstruir la lógica discursiva falocéntrica es socavado por la intención política de constituirse en representante de las reivindicaciones ideológicas de las mujeres como sector oprimido a través de la apoyatura en argumentos de tipo esencialista, especialmente biologists. Veamos detenidamente cómo opera este enlace.

Para Irigaray, el desafío consiste, no en invertir las jerarquías, sino en subvertir el funcionamiento de la lógica discursiva, por ejemplo, en sus oposiciones y escisiones entre empírico y trascendental, sensible e inteligible, materia e Idea. En tanto el discurso filosófico constituye el “discurso de los discursos” se plantea, en **Speculum. Espéculo de la otra mujer**, particularmente, la necesidad de cuestionarlo, reabriendo sus figuras, para hacerles “devolver” lo que le deben a lo femenino. Puesto que la potencia dominadora del *logos* filosófico proviene de su poder de reducir a todo Otro en la economía de lo Mismo, se propone desvelar los sutiles mecanismos de la jerarquización que operan la subordinación represiva de toda alteridad dentro de la polaridad Masculino / Femenino. Se trata de desmontar la ilusión de dualidad, para dar a lo femenino su lugar en la diferencia sexual, ya que, en el discurso occidental, la mujer es vista por el hombre como su otro, negativo del positivo, y no como diferente, otro en sí.

Perturbar el *logos* -«hacer resurgir lo que ha tomado prestado a / de lo femenino»- significa interrogar sus condiciones de posibilidad: «señalar cómo se opera el corte con la contigüidad material, el montaje del sistema, la economía especular»(20). O sea, la reproducción, las relaciones espacio-temporales, el espejo que le permite reflejarse a sí mismo. Pero el desmontaje de la lógica discursiva, devolviendo a lo femenino lo que ocultamente la soporta, sólo puede realizarse a condición de no integrarlo en ella. Lo femenino ha de permanecer como “Otro”, irreductible a una dialéctica de oposiciones deudora de la ética totalitaria de la Mismidad.

Imposible subsumir lo femenino en algún término genérico:

«Lo femenino no puede significarse bajo ningún sentido propio, nombre propio, concepto, aunque sea el de mujer»(21).

Postulado como inapresable por definición, lo femenino sería un fuera-de-discurso que, empero, sólo puede articularse interrogando a lo simbólico.

El recurso para ello consiste en el *mimetismo*: “repetir-interpretar” la manera en que se determina lo femenino al interior del discurso. **Speculum**, sería un intento de practicar una relación “específica” de lo femenino en relación al lenguaje, que implica otra lógica diferente que la de la coherencia discursiva: rechazando el cierre o la circularidad del discurso y

privilegiando “lo próximo” más que “lo propio”, quiere entablar otra relación con la unidad, la identidad, la verdad, lo mismo, la alteridad, la repetición y la temporalidad. Se trata de desconcertar la teleología discursiva, la linealidad del proyecto en los que no hay lugar para lo femenino sino en el lugar de lo censurado, lo reprimido. Siempre según la misma Irigaray, **Speculum** no intenta invertir el orden falocéntrico, sino alterarlo a partir de un “afuera que se sustrae”, comprendiendo lo que se resiste a la estructura lineal. Es decir: perturbar el montaje de la representación según parámetros “masculinos” que excluyen a las mujeres de todo intercambio excepto de aquellos en que son objeto de transacción entre los hombres (22).

Salta a la vista la matriz derrideana del proyecto: deconstruir la Metafísica de la presencia con su poder de reducir todo Otro en la economía de lo Mismo, desmontando la ilusión de dualidad y subvirtiendo el funcionamiento de la lógica discursiva. Incluso lo que aquí se atribuye a “lo femenino” como aquello que ha de permanecer “Otro” irreductible responde, casi en los mismos términos, a la noción derrideana de “*différance*”, y el mismo Derrida alude a ella como a “lo femenino” en **Espolones** (23). Lo que llama la atención no es la ausencia de toda referencia, obvia por otra parte, al pensador francés, sino el hecho de que el aparato teórico derrideano sea atribuido a las mujeres como propio y esencial a las mismas. Esta “derivación de fuentes” está en la entraña de la frustración de la promesa teórica de Irigaray.

Aunque miembro díscolo -rechazado y/o autoapartado mediante el gesto político de la reivindicación de las mujeres- Irigaray pertenece a la corriente de pensamiento teórico francés denominada posmodernismo, y su mismo estilo comparte con éste la ambigüedad ‘simultaneidad’, ‘no identidad consigo mismo’- del sentido, y los deslizamientos ‘fluidez’- entre niveles de privilegio de la razón parlante y de efecto significante -‘mirada’ y ‘tacto’. Enraizado en las historias de la escritura desde Rimbaud y del descentramiento del sujeto desde Nietzsche y Freud hasta Derrida y contemporáneos, el “estilo propio de lo femenino” aparece aquí elípticamente como producto de las prácticas cotidianas (concientes o no) de las mujeres. Es a través de esta torsión, que localiza (anatomizando) “lo femenino” en las mujeres y oculta su pertenencia al lenguaje, que Irigaray se desvía del proyecto deconstructivo de desmontar la lógica de lo Mismo hacia el montaje ideológico de una esencia de la alteridad.

“Lo femenino” encarna lo Otro de la economía discursiva occidental. Es la «tierra» que pisa el «sujeto» (masculino) para erguirse como Uno; es el «objeto» merced al cual puede representar(se), reflexionar(se) y conocer(se) aquel. Es lo matricial, la Naturaleza, la materia. Más allá de estas imágenes clásicas, lo femenino es también el inconsciente, «esa lengua

bárbara», ese «hablar ajeno». Una conciencia aún amorfa, que «no puede decir lo que su cuerpo sufre». «Fuegos y llamas», contrapuestos a los «fetiches y miradas» del sujeto, la conciencia, el discurso (de lo) mismo (24). Las mujeres aparecen arrojadas fuera del lenguaje y de la conciencia, excluidas de la economía logocéntrica, con su subjetividad negada y su imaginario rechazado (sic). Como reverso de esta imagen positiva de vacío -silencio y ausencia- se construye la del hombre como su negativo: ellos, los «sujetos parlantes», parecen no tener inconsciente, ni goce, ni cuerpo. Sujetos del lenguaje, no parecen estar sujetos a él: aparecen, por contraposición al uso mimético de las mujeres respecto de la lengua, como dueños de la misma, libres en su uso.

Irigaray insiste en que no puede responder ni *sobre* ni *de* la mujer, porque volvería a instalar lo femenino en el discurso que lo mantiene reprimido, censurado, ignorado, y en que éste es lo Otro de la economía discursiva occidental. Es muy lúcida la observación de Shoshana Felman al respecto:

«Pero una pregunta se presenta entonces: en tanto que el Otro de toda instancia teórica hablante occidental, ¿cómo la mujer habla ella en este libro? ¿Quién habla aquí, y quién reivindica la alteridad de la mujer? Si, como sugiere Luce Irigaray, el silencio de la mujer o la represión de su posibilidad de hablar instituyen el sistema filosófico y el discurso teórico como tales, ¿a partir de qué lugar teórico escribe Luce Irigaray misma, para elaborar su discurso sobre la exclusión de la mujer? ¿Pronuncia ella el lenguaje del hombre, o el silencio de la mujer? ¿Habla en tanto que mujer, o en el lugar de la mujer (silenciosa), para la mujer, en nombre de la mujer? ¿Hablar-en-femenino, es un hecho que se determina en función de un 'destino anatómico' o del destino (?) cultural? ¿de una condición biológica o de una posición teórica (estratégica)?» (25).

Lo que Irigaray reclama de Freud -que haya tomado como objeto de su discurso la sexualidad sin interpretar lo que sucede con la sexuación del discurso, particularmente del suyo, se vuelve de algún modo sobre ella misma: asume la alteridad de la mujer como sujeto del enunciado, sin interrogarse sobre el lugar de su enunciación.

Escribe Irigaray: «hablar-en-femenino no es hablar de la mujer» (26). Pero tampoco la voz de las mujeres (empíricas) responden a este lenguaje. Más bien parecería que son sus cuerpos los que, sin ellas saberlo, lo hablan, a través de «los frotamientos entre dos infinitamente vecinos que crean dinámica», escribiendo, ciegas a su propio hacer táctil, un estilo femenino «allí donde se re-toca sin constituirse jamás». El sitio originario a que el «estilo femenino» remite toda figura como «a su nacimiento» no es un espacio retórico a desplegar a través de la subversión del

discurso del amo, ni una conjetura teórico-política que esboce prometedoramente una relación distinta entre los sexos, sino un referente anatómico directo: los genitales femeninos.

«La mujer 'se toca' todo el tiempo, sin que por otra parte se lo puedan prohibir, puesto que su sexo está formado por dos labios que se besan continuamente. De ese modo, en sí misma, ella ya es dos -pero no divisibles en uno(as) que se afectan»(27).

Superpuesto a mujeres -al menos a su cuerpo- "lo femenino" pierde el carácter, que empero Irigaray quiere atribuirle, de diferimiento permanente y de otredad, para retornar positivizado como imagen perdida y perspectiva futura de una fusión posible con el origen.

«El deseo de la mujer no hablaría la misma lengua que el del hombre, y habría sido recubierto por la lógica que domina a Occidente desde los griegos»(28).

El intento de Irigaray consiste en simbolizar la relación madre-hija, que, según ella, está escasamente simbolizada en nuestra cultura y cuyo defecto es causa del rechazo / exclusión del «imaginario específico de lo femenino», cuya represión constituye el cimiento de la «erección del sujeto»(siempre masculino).

«La prohibición del retorno, de la regresión al vientre de la madre, y también al lenguaje y a los sueños compartidos con ella, tales son el punto, la línea, la superficie en los que el 'sujeto' continuará sosteniéndose...»;

«la represión, susceptible en todo momento de retorno, del poder maternal» (29).

La utopía del regreso al vientre materno y la presunción de la pervivencia de un deseo y un lenguaje femeninos «recubiertos» -sepultados, pero oscuramente vivos- por el lenguaje (masculino) se hallan ligadas por una misma base conceptual de rechazo de las mediaciones (sea la de la necesidad de la intervención de un Padre simbólico, sea la del lenguaje como instancia de diferenciación, ambas instituyentes de la constitución del sujeto). Por demostrar tanto la magnitud de la opresión como las cualidades desconocidas / negadas de las mujeres por cuyo silencio habla, Irigaray barre las oquedades de lo mediato.

Por un lado, el lenguaje vuelve a ser conceptualizado como 'vestimenta', pero esta vez en abierta contradicción con el propio aparato teórico irigarayiano:

«Es preciso cuestionarlos (las palabras, los términos del léxico) como vestimentas con las que el 'sujeto' cubre, púdicamente, lo 'femenino'. Que, enterrado bajo estas metáforas, sobrevalorizadoras o denigrantes, ya no sabe cómo deshacer (se de) estos disfraces en los que, por otra parte, encuentra cierto placer (...) Cada vez más investida de tropos, ¿cómo podría articular un sonido cualquiera -un 'mi'- bajo tan señoriales oropeles? ¿Cómo hallaría una vfa,

voz, lo bastante fuerte o aguda para atravesar esas capas de estilo ornamental, esa sepultura decorativa en la que pierde hasta el aliento? Asfixiada bajo todas esas / sus apariencias...»(30).

Por otro, la inmediatez aparece como valor supremo:

«la mujer, en cambio, se toca por sí misma y en sí misma sin necesidad de una mediación, y antes de toda separación posible entre actividad y pasividad (...) La suspensión de este auto-erotismo se opera en la efracción violenta: la separación brutal de esos dos labios por un pene violador. Esto aleja y desvía a la mujer de este 'auto-afectarse' del que tiene necesidad para no caer en la desaparición de su placer en la relación sexual»(31).

Dejando de lado los prejuicios lesbianos de Irigaray, es interesante observar que el ideal de placer no se encuentra en la irrupción de un otro que libera al ser de su encierro en sí mismo, sino en la inmediatez del Uno, en la «autoafectación».

El desarrollo crítico de Irigaray, sesgado por la identificación de las mujeres con “lo femenino” como potencia deconstructiva e instancia (silenciosa) de alteridad del logocentrismo, socava su propio proyecto teórico de pensar la diferencia, de dar un lugar a lo Otro como tal, y no en cuanto mero anverso. **La “diferencia” se vuelve interior, inmediata, previa a la constitución del sujeto.** La prescindencia de la mediación vuelve a instalar la literalidad mujer = mujer = mujer. La «no identidad consigo misma», que removería el dominio logocéntrico, se cumple apenas en la cifra que contabiliza dos (labios) contra el uno (del pene), reducida a la lógica cuantitativa que pretende impugnar.

«El uno de la forma, del individuo, del sexo, del nombre propio, del sentido propio suplanta, separando y dividiendo, ese tocarse de al menos dos (labios) que mantiene a la mujer en contacto consigo misma, pero sin discriminación posible de lo que toca» (32).

La metafísica de la presencia reaparece por la subsunción del sujeto en un cuerpo diseccionado por la mirada del cálculo, la competencia y la mistificación de la naturaleza. Desafectado de palabra, ese cuerpo rezuma sus datos anatómicos como prueba contundente de su ser autónomo y de su diferencia. Mudo, temeroso, ignorante de esta diferencia:

«sin saber lo que quiere, dispuesta a cualquier cosa, incluso pidiéndolo con tal de que él la 'tome' como 'objeto' del ejercicio de su propio placer. Por lo tanto ella no dirá lo que ella misma desea. Por otra parte, no lo sabe, o ya no lo sabe».

El recurso del mimetismo cede al de la imposición: ya no se trata de “repetir-interpretar”, sino de interpretar-prescribir desde un saber que, aunque se oponga a lo que «incluso piden» las mujeres, extrae de sus silencios (o de entre sus palabras sujetas al discurso masculino) la Verdad

de su deseo («que, por otra parte, ella no conoce, al menos explícitamente»).

Ni *sobre* ni *de* la mujer, Irigaray habla *por* ella, *en lugar de* ella. Para su desconocimiento, da un nombre unívoco a su malestar. Para su placer, indica el fin de la alteridad: la «auto-afectación» es lo propio de lo femenino; lo Otro es violación (sea un hombre, sea una mujer “otra”, extrañeza instalada por la hendidura de una diferencia que discrimina no sólo sexos, sino sujetos por la relación incongruente entre cuerpo y palabra (34)).

Irigaray se enreda en una dialéctica reivindicativa de la alteridad: afirma la diferencia pero no necesita Otro para producirla:

«el otro ya está en ella y le resulta autoreróticamente familiar. Lo que no significa decir que ella se lo apropia, que ella lo reduce en su propiedad»(32).

rechaza la apropiación de lo otro, pero levanta lo femenino como completud que tiene en sí misma la diferencia.

Notas

1) Virginia Woolf, *A room of one's own*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1972.

2) Ver *infra*, p.40

3) «Mucho tiempo después, Edipo, viejo y ciego, recorrió los / caminos. Sintió un olor familiar. Era / la Esfinge. Edipo dijo, ‘Quiero hacer una pregunta. / ¿Por qué no reconocí a mi madre?’ ‘Diste la / respuesta equivocada’, dijo la Esfinge. ‘Era la / única repuesta acertada’, repondió Edipo. ‘No’, dijo ella. / ‘Cuando pregunté qué camina en cuatro patas a la mañana, / dos al mediodía y tres al ocaso, contestaste / el Hombre. No dijiste nada sobre la mujer’. / ‘Cuando dices Hombre’, replicó Edipo, ‘incluyes a las / mujeres también. Todos lo saben’. Ella dijo, ‘Eso es lo que tú crees’.» Muriel Rukeyser, “Mito”, en *Seis poetas norteamericanas. Contéstame, baila mi danza*, Selección, traducción y notas por Diana Bellessi, Ed. Ultimo Reino, Bs. As., 1984, p. 21.

4) *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina*, La Pléyade, Bs. As., 1978.

5) “Rasgos patriarcales del discurso filosófico: Notas acerca del sexismo en filosofía”, en *Liberación y Utopía*, Akal, Madrid, 1982.

6) «La comunidad sexual es el uso mutuo de los órganos y de las facultades sexuales de un individuo de sexo diferente (...) Ahora, el comercio sexual natural tiene lugar, o según la naturaleza animal pura, o según la ley. Esta última especie de comercio es el casamiento, es

decir, la unión de dos personas de diferente sexo para la posesión mutua, durante toda su vida, de sus facultades sexuales (...) Porque el uso natural que un sexo hace de los órganos sexuales del otro es un goce para el cual una de las partes se pone a disposición de la otra. En este caso el hombre mismo se convierte en cosa, lo cual repugna al derecho de la humanidad en su propia persona. Esto no es posible más que a condición de que cuando una de las dos personas es adquirida por la otra, como pudiera serlo una cosa, la adquisición sea recíproca (...) Según este principio la relación de los esposos es una relación de igualdad de posesión, así de las personas que se poseen recíprocamente como de fortunas (...)».

7) “¿Herederas o desheredadas? Notas para una crítica de la razón patriarcal”, en **Hacia una crítica de la razón patriarcal**, Anthropos, Madrid, 1985, p.79.

8) “La ideología del amor y el problema de los universales”, *ibid.*, p. 178/9.

9) Jonathan Culler, **Sobre la Deconstrucción**, Cátedra, Madrid, 1987.

10) **De la Gramatología**, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1971.

11) “¿Herederas o desheredadas?...”, *cit.*

12) Sobre el concepto de “mala interpretación” de Harold Bloom, ver Nota 61.

13) Immanuel Kant, **Crítica de la Razón Pura**, Prefacio a la primera edición, Losada, Bs. As., 1938, p. 117/8.

14) “La ideología del amor...”, *cit.*, p. 182.

15) “Aspectos del feminismo (de mujer a mujer)”, en **Cuadernos Hispanoamericanos** N° 429, Madrid, marzo de 1986, p. 172.

16) “La mirada bizca: sobre la historia de la escritura de las mujeres”, en **Estética Feminista**, edit. por Gisela Ecker, Icaria, Barcelona, 1986, p. 86.

17) Rossana Rossanda, **Las Otras**, Gedisa, Barcelona, 1986.

18) “Poder del discurso. Subordinación de lo femenino”, en **Ese sexo que no es uno**, Saltés, Madrid, 1982, p. 75/6.

19) Retomando ciertas sugerencias de Simone de Beauvoir. Kuykendall arguye que la “escritura femenina” de Irigaray separa a las mujeres por clase. Inaccesible para quienes no tienen un alto entrenamiento dialéctico, sería inapropiada para un trabajo político feminista. Aboga, por tanto, por usar el “lenguaje de todos”. Ver “Toward an ethic of nurturance: Luce Irigaray on mothering and power”, citado por Margaret Whiford en “Rereading Irigaray”, en **Between Feminism & Psychoanalysis**, ed. by Teresa Brennan, Routledge, London and New York, 1989, p. 106.

20) “Poder del discurso...”, *cit.*, p. 73.

21) “Preguntas”, en **Ese sexo ...**, *cit.*, p. 147.

22) *ibid.*, p. 145.

23) Acerca de los conceptos derrideanos de *différance* y *mujer*, ver *infra* p.31 y ss.

24) “Toda teoría del ‘sujeto’ se ha adecuado siempre a lo ‘masculino’...”, **Speculum**, Saltés, Madrid, p. 149/164.

25) Shoshana Felman, **La folie et la chose littéraire**, Editions du Seuil, Paris, p. 140/1.

26) “Preguntas”, *cit.*, p. 130.

27) “Ese sexo que no es uno”, en **Ese sexo...**, *cit.*, p. 24.

28) *ibid.*, p. 25.

29) **Speculum**, p. 156/8.

30) *ibid.*, p. 159.

31) “Ese sexo...”, *cit.*, p. 24.

32) *ibid.*, p. 26.

33) *ibid.*, p. 25.

34) En un libro muy inteligente y seductor, alianza que es más escasa de lo que parece a primera vista, Shoshana Felman escribe: «Es en el momento preciso de este desborde cuando la cosa literaria, al producir efectos analíticos y desencadenar por lo tanto la necesidad -y la posibilidad- de una articulación entre psicoanálisis y performativo (articulación que hace volver a emerger las dos teorías bajo una nueva luz), desemboca en un *escándalo* irreductible: el escándalo (a un tiempo teórico y empírico, histórico) de la relación incongruente pero indisoluble entre el lenguaje y el cuerpo; el escándalo de la *seducción* del cuerpo humano en tanto parlante -de la promesa del amor en tanto que es por excelencia la promesa que no puede sostenerse: el escándalo del animal prometedora en tanto que promete justamente lo insostenible». **Le Scandale du corps parlante. Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues**. Edits. du Seuil, Paris, 1980, p. 12/3.

35) “Ese sexo...”, *cit.*, p. 29.

II. El feminismo en la encrucijada modernidad/posmodernidad

El modelo de una filosofía “más objetiva”, “más racional”, “verdaderamente universal”, responde históricamente al primer feminismo, llamado “feminismo de la igualdad”; y el que ejerce la crítica de las condiciones de posibilidad de la razón patriarcal, al nuevo feminismo nacido en los años ‘70, llamado “de la diferencia”. Hoy coexisten y conviven, y en general sin mucho diálogo. Si bien es difícil encontrarlos en estado “puro”, está claro que Celia Amorós adscribe al primero, con ciertos matices producidos especialmente por su pertenencia cronológica al feminismo de los ‘70, pero que no hacen mella en sus planteos filosóficos, y Luce Irigaray es una, sino la principal, teórica feminista de la diferencia.

Las dificultades y desafíos con que se enfrenta cada uno son desiguales. Como señala Rossana Rossanda «el primer feminismo, al restituir la diferencia a la historia del poder, pero separando ésta de la sexualidad, podía imaginar una posible neutralidad y un cambio, podía pedir imperiosamente el acceso de las mujeres a la igualdad de derechos, a una cultura que era la cultura, a un trabajo que era el trabajo -la historia de las tres guineas wolfianas. La separación no era irremediable, semejaba la de los otros sectores o clases o razas que se habían escindido inicialmente para después identificarse y reivindicar casi plenamente la igualdad.

«Pero el segundo feminismo debía buscar un principio distinto de identidad femenina. Y ahí sufría, sufre todavía, según mi opinión, una oscilación recurrente, que por momentos se vuelve enlace entre dos tentaciones: la de identificarse en la esfera separada que les ha sido impuesta a las mujeres, pero que se ha convertido en su vivencia desde hace miles de años, o sea el vector de la afectividad, de la corporeidad, de los sentimientos, de la no violencia, de la dulzura, de la belleza, de la cotidiana reafirmación de la vida, hasta una exaltación positiva de la sexualidad femenina, tierna, difusa, indiferenciada, receptiva, o un redescubrimiento de la maternidad como algo distinto. O, si no, la de rechazar esta identificación porque sea recibida o reivindicada, nace de alguna manera como proyección de la identidad del otro, fantasma complementario de la sexualidad masculina. Pero, entonces, la pregunta -la constatación- es si la mujer es un no ser, un no sexo, un no cultural, un no pensable, ni pensado, sino a través de la pantalla milenaria de él, la única que existe. En el momento en que el feminismo más radical se ve así, su dimensión se vuelve trágica, su negación total...»(36).

Uno y otro feminismo difieren hoy entre sí más que en relación a las propuestas prácticas políticas del movimiento social feminista que las alienta y que provocan, por las problemáticas abiertas a través de sus diversos interrogantes dentro del campo teórico.

Evidentemente, la "razón" que el feminismo de la igualdad invoca y busca ensanchar tiene un largo camino desbrozado por el pensamiento de la modernidad. Todo lo que aquel le pide a éste que sea consecuente con sus propias premisas. En este sentido, podría pensarse al feminismo de la igualdad como el punto de vista específico de las mujeres enroladas dentro del pensamiento democrático más o menos radicalizado de las banderas de la Ilustración, en un espectro muy amplio que va del feminismo liberal al feminismo socialista y marxista.

El feminismo de la diferencia, en cambio, abreva en las muy recientes producciones teóricas del posmodernismo (a la vez que toma su fuerza del gesto clásico del oprimido que reivindica como bello aquello que le ha sido históricamente adjudicado y que constituye un valor inferior a la cultura dominante). No obstante, su relación con el posmodernismo no es tan concordante como puede serlo la del feminismo de la igualdad con la Ilustración y sus derivados.

Encabalgado entre dos concepciones del mundo, el feminismo de la diferencia mantiene con el pensamiento contemporáneo una relación doble, dividida: en tanto promueve a las mujeres como sujetos de emancipación que deben -finalmente- incluirse en el programa iluminista de liberación de las antiguas tradiciones, no puede ser sino moderno; en tanto participa activamente de la construcción crítica de discursos que socavan las creencias iluministas de unidad y universalidad de la razón, del yo y la verdad, forma parte del pensamiento posmoderno.

«La relación de la teorización feminista con el proyecto posmoderno de deconstrucción -escribe Jane Flax- es necesariamente ambivalente. Los filósofos iluministas como Kant no se propusieron incluir a las mujeres dentro de la población de aquellos capaces de alcanzar la libertad de las tradicionales formas de autoridad. Sin embargo no es irracional para personas que han sido definidas como incapaces de auto-emancipación insistir en que conceptos tales como autonomía de la razón, verdad objetiva, y beneficios del progreso a través de descubrimientos científicos deban incluir y ser aplicables a las capacidades y experiencias de mujeres tanto como de hombres (...) No obstante, a pesar de una comprensible atracción por el (aparentemente) mundo lógico, ordenado del Iluminismo, la teoría feminista pertenece más propiamente al terreno de la filosofía posmoderna. Las nociones feministas del yo, del conocimiento y de la verdad son demasiado contradictorias con las de aquellas del Iluminismo como para ser contenidas dentro de sus categorías»(37).

Flax fundamenta la firme pertenencia de la teoría feminista a la filosofía posmoderna en la común puesta en radical duda de las creencias derivadas del Iluminismo en:

- a) la existencia de un yo estable y coherente;
- b) la capacidad de la razón filosófica para fundamentar un conocimiento universal, objetivo y seguro;

- c) la Verdad como producto del uso correcto de la razón;
- d) las cualidades universales y trascendentales de la razón;
- e) la libertad como ejercicio de la autonomía que consiste en obedecer las leyes que se ajustan a los necesarios resultados del correcto uso de la razón;
- f) la posibilidad de resolver los conflictos entre verdad, conocimiento y poder basando los juicios en la autoridad de la razón;
- g) la ciencia como paradigma de todo conocimiento verdadero;
- h) la transparencia del lenguaje, su carácter de vehículo de ideas, y, por ende, la correspondencia entre 'palabra' y 'cosa'.

Aunque recoge la doble filiación de la teoría feminista, Flax se inclina claramente por una indudable íntima ligazón de la misma con el posmodernismo. Más que de sostener la ambivalencia, parece tratarse aquí de una propuesta de arrojar los lastres iluministas que todavía arrastra el feminismo.

Desde una perspectiva habermasiana, que también intenta dar cuenta de la tensión entre las dos concepciones del mundo en que se halla el feminismo hoy, Savina Lovibond reconoce una aparente convergencia entre feminismo y posmodernismo en el punto de crítica de la trascendencia tomada como ideal moral. La filosofía occidental habría desarrollado un esquema imaginario atrás de otro, para convenir, esencialmente, en una única visión: la del hombre, representante completo o normal de la especie, relevado contra el fondo de la mera Naturaleza, y este fondo fue consistentemente simbolizado como mujer o femineidad (Platón, Hegel). Trascendencia, libertad y autonomía son los valores "humanos" de la filosofía moderna, contruídos sobre la separación y el dominio de la naturaleza y lo femenino, metáforas históricas del escape masculino del ámbito materno. Su franca crisis parece abonar la hipótesis del carácter posmoderno del feminismo. Empero, una reflexión histórica del mismo, afirma Lovibond, lo muestra como un movimiento moderno típico:

«la emergencia de la igualdad sexual como una meta práctica posible puede ser vista como un elemento del complejo curso de acontecimientos por el cual la tradición cedió, sobre varios siglos, a un modo de vida que es profundamente no tradicional -de hecho, a la 'modernidad' en un sentido semitécnico de la palabra (...) Ahora bien, es difícil ver cómo puede contarse una como feminista y permanecer indiferente a la promesa modernista de reconstrucción social. Desde el punto de vista de la mujer, la 'tradición' tiene (para ponerlo suavemente) un

inenviable record histórico. Por lo menos, es en el área de las relaciones sexuales que los 'valores tradicionales' (matrimonio, ama de casa, y saludable vida familiar, etc.) están probando ser arduos para el cambio. Quizás ningún otro rasgo de la escena pre-moderna ha persistido tan inflexiblemente como la dominación masculina (...). Aún, si evaluamos sin prejuicio las implicaciones para el género (quiero decir, para masculinidad y femineidad como construcciones culturales) del repudio 'moderno' de un privilegio inmerecido, bien podemos concluir que este desarrollo es parte integral del paquete; y si es así, se sigue que las feministas tienen por lo menos tanta razón como el resto del mundo para considerar al 'proyecto de la modernidad', en el tiempo presente, como incompleto (...). ¿Cómo puede nadie pedirme que diga adiós a las 'metanarrativas de emancipación' cuando mi propia emancipación es todavía un asunto oculto y ausente?» (38).

Más que deberse a diferencias conceptuales respecto de la vigencia de las creencias iluministas de razón, yo, verdad, etc., la fricción entre ambos encuadramientos responde a las muy diversas implicaciones que cada uno de ellos presenta para pensar la política. (Con pensar la política no me refiero a las divergentes posiciones tácticas dentro del movimiento de mujeres, sino a la concepción estratégica que mantienen respecto de los otros movimientos sociales y al proyecto / sueño de sociedad que se plantean. Lo que se juega en la adscripción del feminismo a una modernidad crítica del Iluminismo -a través, fundamentalmente de Marx y Freud-, o al posmodernismo, es la creencia o no en la potencialidad revolucionaria de sujetos colectivos que pueden hacer efectiva la posibilidad de cambiar la historia de dominación de unos seres humanos por otros).

Si el feminismo se siente parte de ambos, prima el malestar de la doble mirada, desviada entre un sujeto singular y un sujeto colectivo (En su formulación más extrema, entre un mundo del que no se puede salir, y un mundo en que no las dejan entrar; o, positivizado, entre el mundo del afecto, el erotismo y la vida, y el mundo que no se quiere avalar del poder, la destrucción y la muerte).

«Desde hace tiempo estoy convencida de que una debilidad de la práctica feminista se manifiesta todas las veces que ella renuncia a afirmar su ambivalencia y, por así decirlo, resuelve en una articulación de posiciones feministas -a veces en formaciones propiamente dichas- los factores que la componen (...). La ambivalencia feminista se expresa, por ejemplo, en mantener unidas participación y extrañeza respecto de la política» (M.L. Boccia)(39).

Pero si esta ambivalencia resulta insoportable -o desdeñable-, si se abandona completamente el

'proyecto de la modernidad', toda política de liberación se torna borrosa -sea que se pierda en las urdimbres moleculares de la microfísica del poder (estoy hablando de ciertos foucaultianos, no sobre Foucault), sea que se repudie "la política", en tanto práctica anacrónica que aliena lo privado de lo público. Y esta borrosidad tiene -quíerese o no- en el reino de este mundo, una significación política, cuya marca quizás más grave sea la de su integrabilidad al sistema que selecciona, neutraliza e incluso puede utilizar muchas de sus sentidas reivindicaciones.

Esta exigencia de sostener la ambivalencia puede ser leída en términos teóricos a partir de la relectura contemporánea del concepto de alienación en Hegel. La crítica de Marx a Hegel -que éste asigna a toda objetivación el carácter de alienación- es recortada por Hyppolite y Gorz(40) al plano de la crítica de la economía política de una sociedad basada en la propiedad privada y a la alienación intrínseca a la relación productiva en que el trabajo es un medio y no un fin para el trabajador. Hecho este recorte, retornan a la indiferenciación hegeliana entre objetivación y alienación basada en la tensión ineliminable de todo acto de objetivación entre los polos del dominio de y sobre el objeto, y la pérdida total en el mismo. La alienación aparece como elemento constitutivo de toda relación con los otros y las cosas, en el amor, la convivencia social, la estructura industrial. La objetivación es siempre más o menos una alienación -pérdida de sí mismo y reencuentro.

Dada esta situación, en la que el polo de la pérdida en el objeto que nos complica con el mundo es inevitable, vemos levantarse dos resoluciones especulares:

i) la repulsa total de la situación objetiva, que nos invita a sustraernos de ella, al punto que incluso la búsqueda de remediarla es vista como mixtificación. La figura sería la del Alma Bella, a la cual «le falta la fuerza de la alienación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser (...) para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo...»(41).

Para mantenerse crítica -y no confundirse- rechaza el estado de las cosas y niega en él toda huella de sí, toda impresión sobre sí. Corresponde, en los términos de Boccia, a la posición de pura "extrañeza" respecto de la política. Frecuentemente, aunque no siempre, toman esta postura ciertas feministas de la diferencia que repudian "la política" en tanto que práctica patriarcal -y hasta anacrónica- que aliena lo privado de lo público, transformando a quien se arriesga a cambiar su engranaje en cómplice del mismo.

ii) la integración sin fisuras entre vida humana y naturaleza, como punto de vista apto para

producir una experiencia positiva y armónica de la existencia. Que la adaptación pueda convertirse en amenaza constituye un saber que debe ser rechazado para sostener esta buscada experiencia de integración de individuo, comunidad y naturaleza. Este paradigma define tanto el éxito de la adecuación modélica como, si tomamos el punto de vista del *Alma Bella*, la condición de alienación total en la situación objetiva. Hasta aquí, podría pensarse en la remanida “complementariedad de los sexos” como figura típica en relación al tema que nos ocupa. Pero, sea que la integración con la situación objetiva evidencie su falla, sea que la alienación en ella no sea total, podemos encontrar en la figura del *Comisario* delineada por Karel Kosik como contraposición al *Alma Bella*, la justificación del “realismo político”:

«El Comisario es la antítesis del ‘alma bella’. Critica la buena conciencia de ésta por su hipocresía, a sabiendas de que toda acción está a merced de leyes que transforman lo necesario en fortuito, y a la inversa, de suerte que toda piedra que uno deja caer de la mano se convierte en la piedra del diablo» (42).

En términos de Boccia, correspondería a la plena confianza en la “participación” política, rechazando como principismo abstracto y síntoma de impotencia la renuencia a transformar “lo posible” parapetada tras el sostén de un ideal meramente declamatorio. No son muchas las feministas que se acogen a una participación acrítica declarada en la arena de la política. Quienes más se acercan a ella son las que sostienen una postura jurdicista respecto del quehacer político -una línea menor, pero importante, en el espectro del feminismo de la igualdad especialmente. Más frecuentemente, el tumulto de la “participación” en los aparatos políticos -estatales o partidarios- si bien no implica dejar de enarbolar la crítica de la impronta patriarcal, tampoco deja espacio para “extrañeza” alguna. Y, verdaderamente, no es fácil construir una estrategia donde la extrañeza, o el silencio, actúen.

Notas

36) Rossana Rossanda, *op. cit.*, p. 29.

37) Jane Flax, “Posmodernism and gender relations in feminist theory”, **Signs. Journal of Women in culture and society**, Vol. 12 N° 41, 1987, p.421/443.

38) “Feminism and Posmodernism”, **New Left Review** N° 168, Nov.-dic. de 1989.

-
- 39) **María Luisa Boccia**, “La búsqueda de la diferencia”, trad. de M. Rosenberg, **mimeo**.
- 40) **J. Hyppolite**, **Etudes Sur Marx et Hegel**, Riviere, Paris, 1955; **A. Gorz**, “Per una teoria dell’alienazione”, en **La morale della storia**, Il Saggiatore, Milan, 1960, p. 328, cit. por **Umberto Eco** en **Obra abierta**, Ariel, Barcelona, 1979.
- 41) **F. G. Hegel**, **Fenomenología del espíritu**, Fondo de cultura económica, México, 1985, p. 384.
- 42) “Dialéctica y moral”, en **Moral y sociedad**, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba, 1967, p. 95.

III. Mujer y verdad: el recorrido derrideano de la “différance”

«El título propuesto para esta sesión -escribe Derrida en **Espolones. Los estilos de Nietzsche**- habrá sido *la cuestión del estilo*. Sin embargo -la mujer será mi tema. Y queda por saber si esto viene a significar lo mismo -o bien todo lo contrario.»(43).

Mujer y estilo, puestos por Derrida una por el otro, contra el otro, elusivamente superpuestos en un espacio de diferimiento permanente que torna la escritura sobre la verdad como las infinitamente diferentes lecturas de un velo que no enmascara más que su operación de guardar de la visión. Pero si, como ofrecimiento inicial, el “tema” mujer parece poder ser acopiado por la “cuestión” del estilo, a lo largo de **Espolones** vemos cómo *mujer* suspende a *estilo* de su régimen habitual y lo instauro como escritura. Apenas enunciada por Derrida al comienzo de su ensayo mediante el subrayado de *la cuestión del estilo* -«sin duda lo han reconocido, se trata de una cita»-, esta suspensión, realizada a través del recorrido por el cuerpo de la mujer, libera a la hermenéutica de la búsqueda del “sentido verdadero”.

Mujer es, en la lectura derrideana de Nietzsche, un nombre para lo que no puede ser fijado, figurado, identificado, cerrado en un sentido. Un nombre para lo que no se deja aprehender, ni localizar, ni circunscribir, siquiera nombrar. *Mujer* es el tropo derrideano para la *différance*, su carnadura en otro significante; pero en un nombre que arrastra consigo el haz eterno de preguntas por lo que escapa a la comprensión, a la historia, a la voz, a la verdad del ser.

En la conferencia publicada bajo este nombre, “La Différance”, Derrida afirma que, al no ser ni una palabra ni un concepto, le ha parecido estratégicamente lo mejor para pensar, ya que no domeñar, lo más irreductible de nuestra época. Escrita con *a*, remite a toda una configuración de significados que la *e* no permitiría:

- i) diferencia como alteridad de ser;
- ii) diferendo como alteridad polémica;
- iii) diferimiento como acción de tener en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un desvío, un retraso, una reserva (44).

Sin esencia ni ser, la *différance* «se disloca en una cadena de sustituciones diferentes». Innombrable, pero no a la manera de lo inefable, sino como condición de la nominación misma, la *différance* no existe, pero

«fomenta la subversión de todo reino, lo cual la convierte en algo amenazador e ineluctablemente temible para todo lo que en nosotros desee el reino, la presencia pasada o futura de un reino» (45).

Aquello a lo cual alude Derrida como *différance* en esta conferencia de 1968, lleva el nombre *mujer* en el coloquio de 1972 que luego se publicará como **Espolones** (aunque llamar a esta cercanía conceptual 'estar en el lugar de' sería un exceso: puesto que ni la una ni la otra tienen ser ni esencia, no tienen un adecuado referente literal, no podrían entrar a formar parte de una lógica del intercambio sino más bien de una serie de desplazamientos que preservan la distancia sobre la que operan).

«La mujer quizás no sea nada (...) Quizás sea, como no-identidad, no-figura, simulacro, el *abismo* de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma*».

Actuar a distancia, separarse de sí, sustraerse a su verdad, simular, producir efectos de velo, es lo que hace de la operación femenina de seducción el sitio en que la deconstrucción toma lugar. El abisal autoapartamiento de la verdad tiene una doble significación: no hay verdad de la mujer, pero esta no-verdad es la "verdad" -ahora entre comillas, convertida en cita. Asociada al discurso errante, al velo de la verdad, y, caído el velo, a la verdad hecha *epojé*, «mujer es un nombre de esta no-verdad de la verdad». Dos veces modelo, la vida, con su poder de seducción y disimulo que subyuga a los hombres, crédulos, filósofos dogmáticos, haciéndoles creer en ella, la verdad, a la vez que sabe que no hay verdad, que la verdad no tiene lugar.

De la *verdad* a mis *verdades* : un recorrido que separa a las mujeres de su nombre. Pero que, a diferencia de la tradición de la metafísica de la presencia, que necesita "lo femenino" como trasfondo del Ser y anverso de lo Uno (polis, cultura, producción, alma, Historia, etc.), lo pone como condición de posibilidad de la totalidad del proceso de lenguaje e intercambio simbólico, suspendiendo la oposición decidible de lo verdadero y lo no verdadero. El recorrido es genealógico (se trata, al fin y al cabo, de Nietzsche): sólo posible a través del *arte de interpretar*. O sea: de «atravesar las máscaras, y de descubrir qué es lo que se enmascara y por qué, y con qué objeto se conserva una máscara remodelándola» (46).

La historia de la verdad -hasta llegar a la verdad como plural y subjetiva- no es, como podrían sugerir algunas lecturas feministas de Derrida, el desarrollo de la razón patriarcal hasta que se topa con el límite de su fragmentación en el desconocimiento de lo femenino -límite que apela a retornar lo reprimido, y que, viciado de autoreferencia, marca el fracaso redundante de las vanidades masculinas (cultura, civilización, etc.) predicho por un Saber ancestralmente negado de la experiencia de las mujeres.

La historia de la verdad se escribe en el hastío del guerrero que una y otra vez asume la prestancia del camino del sol, pero también en la diversidad de las posiciones en que las mujeres soportan su peculiar relación con la verdad y la fabulación. Formalizadas en tres tipos

fundamentales, estas posiciones son:

i) la mujer castrada:

«condenada, humillada, despreciada como figura o potencia de mentira (...) en nombre de la verdad, de la metafísica dogmática, del hombre crédulo que presenta la verdad y el falo como atributos propios».

Y la mujer participa de esta creencia y refuerza esta atribución. Instancia reactiva y espacio falogocéntrico.

ii) la mujer castradora:

«condenada, despreciada como figura o potencia de verdad, como ser filosófico y cristiano, ya sea que se identifique con la verdad, ya que, a distancia de la verdad, la represente todavía como un fetiche en su provecho, sin creer en ella, pero permaneciendo, por astucia e infantilismo (...) en el sistema y en la economía de la verdad».

Nueva instancia reactiva, sutílización del falogocentrismo pero no disminución.

iii) la mujer afirmativa:

«reconocida, más allá de esta doble negación, como potencia afirmativa, disimuladora, artista, dionisíaca. No es que sea afirmada por el hombre, sino que se afirma ella misma, en ella misma y en el hombre».

Inversión del antifeminismo, pues la condena a y repulsión por la mujer lo es por una femineidad definida desde lo masculino, atrapada en la mirada humillante o idealizadora del “hombre crédulo”, femineidad que no se soporta sin castigo, que rehúye del placer de su irreconciliable diferencia. En la afirmación, entonces, suspensión de la castración (operación de cada sexo contra sí mismo y contra el otro), y corrimiento de la economía falogocéntrica -de la decibilidad de verdad y no-verdad.

Habiendo puntualizado que las proposiciones que hablan de lo femenino como aquello que no se deja conquistar, como el distanciamiento de la verdad que se sustrae a sí misma, son “aparentemente feministas”, escribe Derrida páginas después:

«El feminismo es la operación por la que una mujer quiere asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, reivindicando la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, con toda la ilusión viril, el efecto de castración que conllevan. El feminismo quiere la castración -también de la mujer. Pierde el estilo».

Hombres crédulos, filósofos dogmáticos, solteronas, científicos mediocres, artistas impotentes,

seductores inexpertos y feministas, se unen en la misma creencia: la verdad de la mujer.

* * *

Si mujer es el nombre de la no-verdad de la verdad, lo es en el sitio donde se desvía de la obsesión de *la* mujer, de la búsqueda de su esencia, de la creencia en una sexualidad femenina, de un significado que recubra la femineidad y exija una rendición de cuentas a la historia patriarcal tomada como un *continuum*. El desvío presupone evitar la tentación de identificar a las mujeres con el nombre “mujer”.

Que las mujeres sean “mujer”: he aquí el cebo que las retiene en lo indiferenciado, que deglute a las mujeres en nombre de su esencia. Ideal tiránico, embrutecedor y dulzón: la confrontación siempre resultará penosa. Esto, las feministas lo saben. Pero nadie está libre de desear un reino. Ni los débiles ni los marginados, ni quienes abominan de las relaciones de dominación ni quienes desentrañan los mecanismos del poder, se encuentran fuera del anhelo de la verdad del ser y la ilusión protagónica de la presencia.

Un nuevo reino y un nuevo ideal se ofrecen a las mujeres desde ciertas lecturas feministas de Derrida, que intentan aproximar, algunas, o directamente englobar, otras, a las mujeres en el nombre nietzschederrideano de “mujer”. Si la mujer es la verdad bajo efecto de un velo, al caerse éste, las feministas no encuentran una “verdad”, suspendida entre comillas, sino la verdad política de una causa moral.

Como dice Ruth Salvaggio:

«en un juego donde el objetivo es subvertir la dominación, todos quieren ser la mujer»(47).

Salvaggio misma quiere saber cómo, en tanto ella misma es mujer, puede posicionarse respecto del nombre “mujer” tal como aparece en Derrida y en Lacan. Es decir: como agente de desplazamiento del psicoanálisis y la deconstrucción, proceso que desbarata la clausura en su sentido sexual y discursivo, espacio que perturba y distancia, constituyendo los resquicios que previenen el tipo de cohesión que podría conformar al objeto de la deconstrucción o del psicoanálisis en un texto o en una identidad unificada.

«Dado que mi propia identidad sexual -mujer- es la figura real de su busca incesante, comienzo a considerarme a mí misma, mi subjetividad, en términos de su objeto elusivo. Me encuentro a mí misma leyendo a través de su discurso para conmigo»(48).

Partiendo de una noción dividida de la mujer como sujeto del discurso posmoderno de los

hombres (Lacan y Derrida) y como sujeto hablante (49), Salvaggio se pregunta por la relación entre ambas, más específicamente por cómo el sujeto de discurso psicoanalítico y deconstructivo puede devenir en sujeto que escribe sobre y a través de los discursos posmodernos. Aun cuando toma como punto de partida esta diferencia, Salvaggio no toma en cuenta la alteridad radical entre un tropo retórico y la vida empírica. Dando por sentada la existencia de una relación de implicación nada evidente -que si el posmodernismo ha hecho de la “mujer” un nuevo espacio retórico, ha debido hacer también espacio para la mujer como sujeto hablante (50)- logra llegar a la feliz conclusión de que las mujeres -escritoras, teóricas- que buscan a la mujer a través de la investigación femenina de los hombres posmodernos constituyen el tercer término disruptivo del dualismo jerarquizante, creando nuevos espacios intersubjetivos (con el agravante de que este logro se debe a y queda circunscripto en el trabajo académico) (51).

En Irigaray, como ya vimos, las mujeres empíricas aparecen en una relación más “libre” respecto de la “mujer”: el pasaje entre ambas no está puesto como problema. Si bien de cuando en cuando Irigaray introduce declarativamente la existencia de un hiato entre las mujeres y “lo femenino”, renglón seguido desliza los rasgos de “lo femenino” -lo no idéntico a sí mismo, fluido que amenaza los conceptos establecidos, etc.- como propio de las mujeres, lo sepan éstas o no. Por debajo de este deslizamiento opera el cálculo: del plano teórico al quehacer político, un intercambio conveniente que absuelva la empiria de la diversidad de lo singular.

De distinta manera, Irigaray y Salvaggio formarían parte de lo que Gayatri Chakravorty Spivak analiza como una interpretación trivializadora de la deconstrucción que “facilita” el camino a la política. En su versión más simple, dicha interpretación se basa en argumentos reversibles del tipo: si las mujeres son naturalmente descentradas, la deconstrucción es buena para el feminismo y viceversa. Pero más interesante es la crítica de Spivak a la relación entre feminismo y deconstrucción tal como se da en sus versiones más elaboradas. En un riguroso y sugestivo ensayo -“Feminism and deconstruction, again: negotiating with unacknowledged masculinism” (52)- Spivak escribe:

«Si es crucial admitir la división en el sujeto, me parece no menos crucial admitir la irreductible diferencia entre el sujeto (mujer) de esa epistemología (el psicoanálisis), y el sujeto (feminista) de esta axiología (relaciones de desigualdad y subordinación que el feminismo tiene por objetivo cambiar). Tal vez no estoy haciendo aquí más que teorizar la división entre el movimiento de mujeres y la teoría feminista» (53).

Las mujeres, las “no emancipadas”, objeto de la axiología feminista, no se reconocen como

referentes adecuados del nombre "mujer". No se reconocen en la benevolencia de deconstructivismo feminista, no ven su parte en ese nombre que las busca. Son ellas las que no recuerdan que "mujer" es en Derrida un concepto-metáfora, una catacrexis, condición de conceptualidad y no concepto que requiere un designado que lo legitime. Frente a este hiato irreductible entre epistemología y axiología, Spivak propone al feminismo adherir a los caminos críticos de la deconstrucción, pero renunciando a su vínculo con el nombre "mujer" como otro nombre más -con "différance" y "escritura"- para la no-verdad de la verdad. Que "mujer" sea la figura retórica para *différance*, no es algo por lo cual las feministas, en tanto "representantes" "voz" de las mujeres, hayan de felicitarse -presumiendo de encarnar como pretexto lo disruptivo en la organización social- ni indignarse o decepcionarse -resintiéndose del abismo entre la figura que las nombra y los cuerpos reales que acusan su falta de encaje con aquella.

Pero desecharlo "para no poner fuego al feminismo", como hace Spivak, en tanto uno más de los nombres "inmotivados" dentro de la cadena de desplazamientos de la *différance*, constituye una precaria solución de compromiso. De un lado: operación de salvataje a nivel axiológico, que abandona la problemática genealógica que hace devenir "mujer" en "escritura" en el nivel epistemológico. Del otro: renuncia también, junto al nombre "mujer", a la vuelta irónica que sobre sí mismo puede realizarse en un retorno desviado a la cuestión del estilo (54).

Notas

43) **Espolones. Los estilos de Nietzsche**, Pre-textos, Valencia, 1981, p. 27. Todas las citas de **Espolones** corresponden a esta edición.

44) "La *différance*", en **Teoría de conjunto**, Redacción de Tel Quel, Seix Barral, Barcelona, 1971, p. 54/5.

45) *ibid.*, p. 71/2.

46) Gilles Deleuze, **Nietzsche y la filosofía**, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 13.

47) "Psychoanalysis and deconstruction and woman", en **Psychoanalysis and...**, ed. b Richard Feldstein and Henry Sussman, Routledge, New York and London, 1990, p. 151/160.

48) *ibid.*, p. 152/3.

49) Dicho en términos de Alice Jardine: la mujer como proceso y la mujer como identidad.

sexual, **Gynesis: configurations of woman and modernity**, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

50) «Si en el discurso posmoderno de Lacan y Derrida, ‘mujer’ ha emergido como un ‘nuevo espacio retórico’, entonces podríamos decir que el psicoanálisis y la deconstrucción no sólo han debido hacer espacio para esta ‘mujer’ (ese objeto elusivo que define el ‘efecto’ de sus pesquisas) sino también para la ‘mujer’ como sujeto hablante -aquella cuya escritura busca caminos fuera de aquellos discursos en que la mujer, y el deseo de ser mujer, es intercambiado entre hombres».

51) J. Gallop (**The Daughter’s seduction**), B. Johnson (“The frame of reference: Poe, Lacan, Derrida”), A. Jardine (**Gynesis...**) son para Ruth Salvaggio estas mujeres que lograrían la creación de nuevos espacios -«bisexuales, múltiples, expansivos»- en la escena del psicoanálisis y la deconstrucción, entrelazando y torciendo los roles de “sujeto” y “objeto” de modo tal que ya no pueda leerse como un sistema en el cual el perseguidor masculino (escritor) busca a lo femenino perseguido (escrito).

52) en **Between Feminism & Psychoanalysis**, cit., p. 206/223.

53) *ibid.*, p. 209.

54) Si bien el objetivo de Spivak es desentrañar el salto no reconocido entre epistemología y axiología en el feminismo deconstructivo, y no analizar las prácticas políticas (axiológicas) del feminismo ni tampoco las determinaciones históricas de Derrida para seguir y profundizar a Nietzsche en el nombre “mujer” para la no-verdad de la verdad, es curioso que, en su lectura de **Espolones**, haya omitido toda referencia a los comentarios de Derrida respecto del feminismo.

IV. La “verdad feminista”: más acá o más allá de la interpretación.

Fueron muchas, ciertamente, las mujeres que querían ser tomadas por hombres cuando escribían, y si han cedido el sitio a las mujeres que desean ser tomadas por mujeres, no habremos mejorado mucho.

Virginia Woolf

Mujeres que escriben sobre mujeres. Mujeres que escriben sobre lo que los hombres dicen de ellas. Mujeres que escriben sobre mujeres que escriben sobre hombres que escriben sobre la “mujer”. Si el establecimiento de la yunta conceptual entre feminismo y filosofía puede tomarse, como decía al comienzo, como el “cuarto propio” que las mujeres también necesitamos para pensar, ahí lo tenemos. Aquí todavía pequeño, desacomodado, haciendo antesala u ocupando la pieza de servicio en los espacios académicos, pero al fin integrado a los mismos. Institucionalizado y a buen resguardo, ocupa un porcentaje altísimo y cada vez mayor en los programas de estudio e investigación de los países desarrollados. Empero, la Woolf bien lo sabía, un cuarto propio no es garantía de escritura -ficcional o teórica. No se trata de que las paredes sean más gruesas, o inexpugnables las puertas -lo que se halla en juego ya no es la tenencia de una biblioteca, un lápiz y un papel. El problema consiste en si dentro del cuarto hay algo más que la defensa de ese cuarto. O sea, si se produce en él una distancia, un desplazamiento en la repetición literal. Es decir: una suspensión en la referencia a la autoridad, aún la puramente negativa, que haga posible la construcción de un discurso que se autoriza a sí mismo para, desde la tradición, implicar un desvío, una nueva iluminación.

Cuando Virginia Woolf ironiza sobre la pobre distancia que separa a las mujeres que querían ser tomadas por hombres cuando escribían de las que desean ser tomadas por mujeres, se hace cargo de que un nuevo discurso, para serlo, ha de darse a sí mismo esta autorización (despegándose de una tradición que no lo acogerá como verosímil sin esfuerzo, pero que sólo así puede enriquecerse). En el cuarto donde filosofía y feminismo cuecen habas, las “mujeres que querían ser tomadas por hombres” al escribir, bregaban por una razón más universal que la patriarcal, más racional, verdaderamente neutra, consecuentemente “humana”, adscribiendo prolijamente a los paradigmas masculinos de la modernidad. Las “mujeres que desean ser tomadas por mujeres” recogen el guante de la posmodernidad y sus dichos sobre “lo femenino” y, agradeciendo el cumplido, hacen suyos los atributos de esa fuerza semiótica, disruptiva,

subversiva del logocentrismo, encarnada por el nombre "mujer" como Otro de toda instancia teórica occidental en los discursos posmodernos

«En la tentativa actual de poner en cuestión los códigos de nuestra cultura, el feminismo encuentra así un problema teórico mayor, común a la cuestión de la mujer y a la de la locura: ¿cómo hablar a partir de lo Otro? ¿Cómo pensar la mujer desde fuera del esquema Masculino / Femenino, sin subordinarla al hombre? ¿Cómo pensar la locura sin subordinarla a la identidad? ¿Cómo, en otros términos, pensar de otro modo que por la lógica de la oposición dicotómica?» (55).

Si el feminismo tiene el mérito de haber vuelto la mirada sobre lo obvio para desnaturalizarlo, abriendo allí la posibilidad de nuevos interrogantes, su limitación reside en la compulsión de resolverlos, de cerrarlos por la generosidad de la afirmación política. En el ansia de adueñarse (de sí, de lo "quitado", del "tiempo perdido"), de identificarse, de proyectarse en algún significado de triunfo o derrota que deseché la gratuidad de la interpretación haciéndola superflua, ejemplificadora. Más acá de la interpretación, el pragmatismo da a las mujeres la palabra y le otorga la contundencia de la prueba: el significado es literal, todo desvío lo traiciona. Más allá de toda interpretación, la especulación teórica feminista reduce a las mujeres a un puro todavía y se arroga su representación; el significado es metafórico y fijo, política de futuro, todo fenómeno que no tienda hacia él confirma su retraso

Se podría decir que su limitación es no tolerar "defectos de traducción". En un sentido, esta intolerancia conlleva el sueño de una libertad sin restricciones, la fantasía de autoengendramiento (56), una utopía de conciencia y completud, la negación de la represión. Freud definía la esencia de la represión como un "defecto de traducción", es decir, como la barrera misma que nos separa de una lengua extranjera (57). Sea postulando "lo femenino" como lo reprimido en la cultura (Higgaray, Cixous), sea intentando captar la "especificidad de la mujer, construída y definida por el patriarcado, en un cogito o toma de conciencia de sí puro, directo y transparente, sin la mediación de las definiciones patriarcales" (Amorós) (58), el objetivo sería la búsqueda del retorno de lo reprimido, de hacer presente lo que estuvo ausentado. Con Marcuse, comparten el esfuerzo por contradecir una realidad en la que toda lógica y todo discurso son falsos en el grado en que participan de una totalidad mutilada. Contra este intento, vano pero no inocuo, puede propugnarse, con Harold Bloom, la sabiduría de la Cábala:

«recuperar significados sujetos al tabú no provoca un retorno de lo reprimido. Intensifica más bien la represión al reactivar los orígenes defensivos de toda represión» (59).

En otro sentido, convergente con el primero, no tolerar “defectos de traducción” supone no tolerar pérdidas de significado. La búsqueda de anular estos “defectos”, de asimilar lo irreductible de lo Otro (en una lengua extraña, en el sexo opuesto, en las otras mujeres, en lo impropio de nuestra alma) está transido por el rechazo de la “angustia de influencia” (60) y revela las dificultades del feminismo respecto de la tradición. La influencia se desplaza por medio de equívocos “casi inconscientes”, que configuran una lectura errónea gracias a un acto de corrección creadora, desvíos a los que Harold Bloom llama “clinamen” o “mala interpretación”(61). Lo que la influencia, como tropo que sustituye a tradición, nos muestra, es que lo que nos nutre es la distorsión y no la tradición apostólica. Esto no quiere decir que la influencia sea una distorsión astuta de la tradición, sino que ninguna tradición puede diferenciarse del hecho de cometer errores acerca de la anterioridad.

El feminismo se encuentra en este punto con las dificultades propias de la construcción de todo discurso teórico atribulado por la autorización de la Academia: el miedo a fallar en la traducción, a faltar a la tradición, a quedar afuera. Ambas, traducción y tradición, constituyen una entrega -a otra lengua, a otra generación- en cuyo curso algo queda perdido, desfocado. ¿Cuál es la modalidad propia de la transmisión de los significados valiosos? No se trata, escribía Walter Benjamin, de

«conocer (el pasado) ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro» (62).

Es la intermitencia, señala Sazbón (63), el modo benjaminiano de captación de algo crucial que corre el riesgo de perderse (64). Si el pasaje entre los textos no lleva en sí la tensión del esfuerzo por atrapar lo inapresable, el don no se consuma. En cambio, tenemos la saciedad, la tradición apostólica, el resumen de textos, una verdad evolutiva, una traducción mezquina, miedosa. Tenemos el museo de los ‘bienes culturales’, donde las señales de lo diferente resultan despojadas de sentido; la historia convertida en un *continuum* homogéneo de hechos que ratifican el triunfo de los vencedores (65).

Tradicción y traducción no pueden ser sino recibidas de manera defectuosa, distorsionada, a partir del desvío amoroso de la interpretación. Interpretar, entonces, es revisar; y tener influencia es tener tradición. Cuando este desplazamiento no se produce, no es la “corrección” o la “veracidad” que regulan el devenir continuo de la historia, sino el aniquilamiento de aquello que de irreductible tienen las obras del pasado y el pasado mismo, el plumazo despechado frente a la ajenezad esencial del mundo que otra lengua impone a la naturalidad de la lengua materna (66).

Si interpretar es revisar, la influencia sólo puede consumarse, irónicamente, protegiéndose de la misma. El vaciamiento que, de este modo irónico, requiere la recepción de textos remite a lo residual de dos maneras -por la renuncia a la “posesión” de lo que es recibido (renuncia que, al no reducirla, hace inagotable a la fuente) y por el abandono de una identidad afirmada en la constancia de sí (a través de una contracción que despeja un espacio para la alteridad) (67). La ilusión de la “transmisión auténtica” es también una ilusión de completud: la torsión de la interpretación es correlativa a la pérdida de significado que hace tolerable la influencia.

Ahora bien, esta ironía no opera meramente a nivel psicológico. Se busca, dice Lezama Lima, el camino del caballo como en la cultura china y se encuentra el de la seda (68). La ironía constituye el despliegue de una distancia interna al texto leído o escrito. Una distancia entre lo dicho literalmente y lo dado a entender, pero no simplemente como contraposición retórica o técnica más o menos elaborada de derrumbamiento de creencias, sino como momento de reflexividad inmanente que genera un campo de tensión y fuga, provocando nuevas lecturas en ese decir siempre más que lo que se dice (69).

La ironía obstruye la absorción de lo singular en lo universal o el “sentido auténtico”. Mostrando la falla del ser unitario e idéntico a sí mismo, pone en evidencia lo ilusorio de la completud y el registro represivo de la continuidad. A esta ironía llama Hegel “femineidad”. La comunidad, escribe en la **Fenomenología del Espíritu**

«es, se mueve y se mantiene devorando en sí la particularización de los penates o la singularización de las familias, presididas por la femineidad, para disolverlas en la continuidad de su fluldez (...) se crea su enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la femineidad en general. Esta femineidad -la eterna ironía de la comunidad- altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transformando su actividad universal en una obra de este individuo determinado y pervierte la propiedad universal del Estado» (70).

Engendrada como principio hostil por la comunidad que sólo subsiste reprimiéndola, la “femineidad” -“espíritu de singularidad”- vuelve a revelar el resto infinito de lo que se disloca en el hiato entre “mujer” y mujeres. Ni determinación biológica ni impronta sociológica, “femineidad” no remite a “las mujeres”, colectivo indiferenciado que de ningún trabajo se hace cargo ni de placer alguno puede afirmar más que el derecho a un deber moleestamente progresista. Su modelo es Antígona, no Ismena. La femineidad hegeliana es el escándalo de la ley desafiada

por una mujer. No el mero hecho de serlo, sino casi su olvido:

«no olvides, ante todo, que somos mujeres y no es posible que luchemos contra los hombres»

advertía Ismena a su hermana (71).

La que se hace por la violencia ejercida sobre las imágenes autorizadas de lo viril y lo femenino, de lo maduro y lo juvenil. Esta femineidad se revela precisamente en el sitio donde transgrede lo que de una mujer se espera: Creonte, los guardias y el coro compartían la creencia de que sólo un hombre podía haber diseminado polvo sobre el cadáver de Polinices. “Lo femenino” se dibuja contra un fondo de mujeres -débiles, temerosas, sensatas:

«además, son siempre más fuertes los que nos gobiernan y esto obliga a someterse a sus órdenes»

continúa Ismena. La rebelión frente al orden establecido es doble: en tanto proviene de la entraña de la conservación del mismo, impugnando las razones de la ley, la femineidad es siempre también un ultraje a la virilidad. Desgarrada entre dos amos, la femineidad hegeliana se hace tal cuando elige al más temible -los dioses y la Naturaleza.

Puede leerse el texto de Hegel como un eslabón más en la continuidad del sexismo en la filosofía, a partir de la confirmación del paradigma general de la oposición hombre-cultura-Estado / mujer-Naturaleza-familia. Sin embargo, esta lectura no revierte el funcionamiento del sistema académico de transmisión de textos, sino que meramente lo invierte, afirmando una pedagogía alternativa pero tan ideológica como aquella. Ambas instauran políticas de lectura que condicionan las normas de la legibilidad en función del reconocimiento más que del conocimiento, de la reproducción de una respuesta conocida de antemano más que de la producción de una pregunta. La mirada típicamente feminista también realiza una operación

ideológica de estos elementos del texto, en este caso, el resultado, la “exorcización” del mismo.

estos dos elementos: la distancia entre “femineidad” y mujeres, y, por ende, la conceptualización de la femineidad como ironía. Como éstos no comulgan, al menos inmediatamente, con el horizonte previamente constituido como delimitación del marco crítico trazado por la voluntad feminista, son pasados por alto. Como desecho es arrastrado el despliegue irónico de este segmento de la **Fenomenología**, las marcas reflexivas que todo texto fuerte proporciona para ser leído a sí mismo más allá de lo que dice a través del modo en que lo dice, a veces por medio de una sola palabra (72).

Puesto de relieve el hiato que separa (produce) a las mujeres de la “femineidad”, puede entonces encarnar la fuerza corrosiva que deshace la unidad compacta de la autoridad del Estado, el autoapartamiento que pone en suspenso la decidibilidad viril de la verdad. La femineidad

hegeliana es el modo irónico en que la comunidad se vuelve sobre sí misma. Burla infligida sobre los valores más caros de la polis, defeción de lo universal, lo particulariza, pervierte y desvía hacia lo singular y privado, no se deja subsumir, se revela como residuo irreductible. Cuerpo vivo que aterra a la comunidad con una racionalidad sin cálculo, donde el horror no puede sopesarse según sus beneficios -la locura de no trivializar la muerte. Testimonio de una estafa, objetivación del revés ético padecido por la comunidad, significa el registro en su cuerpo de una diferencia entre lo que el Estado presume acoger y las individualidades reticentes, hurañas ante el sacrificio de su marca singular. La "femineidad como ironía de la comunidad" resulta la llaga por la cual la comunidad soporta confesarse que su armonía no es inocente, donde se ve a sí misma incompleta, puesto que algo esencial a ella se le escapa y atenta en su contra.

Si la ironía fisura lo continuo despejando un espacio para la alteridad, esta femineidad es a la vez que ese vacío, un plus que señala como falacia la completud. Al final del resentimiento, el horror al vacío que, infiel a la Naturaleza, castigaba las lesiones al significado, retorna como humano artificio en una verdad que sólo puede decirse a medias. En el cese del lamento, ese plus que denunciaba un fracaso anuncia una alegría: la alegría de un excedente en la lógica del sentido.

Notas

55) Shoshana Felman, *La folie ...*, cit, p. 141/2.

56) Es sorprendente constatar la recurrencia y la ingenuidad -no la inocencia- con que aparece la fantasía de autoengendramiento, que va de utopías de ausencia de origen en un sentido global que abarca a las mujeres en su conjunto dentro de la historia de la humanidad, propóniéndolas limpias y fuera de la misma, en un sueño donde toda sujeción, incluso la de la pertenencia misma al mundo en que vivimos, es equiparada a dominación -sea la del lenguaje o la de la tradición-, hasta el rechazo a recibir, ya no el apellido del marido, sino de los progenitores, así sea de ambos, puesto que representa una carga que coarta la "libre" elección del ser .

57) Shoshana Felman, *La folle...*, cit., p. 18.

58) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, cit., p. 75.

59) *La cábala y la crítica*, Monte Avila, Caracas, 1979, p. 72.

60) Aunque Bloom traza su teoría de las influencias para analizar el mapa de la influencia

poética, es muy sugerente para echar luz sobre este tópico no sólo en los planos de la creación artística, sino también de la creación teórica. Ver **La angustia de las influencias**, Monte Avila, Caracas, 1976

61) Para Bloom no existen las interpretaciones “correctas”, sino sólo “malas interpretaciones”. Estas pueden ser “fuertes” o “débiles”, según que provoquen o no nuevas lecturas -siempre equívocas-, otras “malas interpretaciones” (siendo las “débiles” típicas las interpretaciones academicistas, institucionalizadas, ampliamente aceptadas, y pobres en cuanto a su posibilidad de ser reinterpretadas).

Tomado de Lucrecio, el término clinamen es un «desvío brusco de los átomos con el objeto de hacer posible el cambio en el universo. Un poeta se desvía bruscamente de su precursor leyendo el poema de éste de tal modo que ejecuta un clinamen respecto de él. Esto aparece como un movimiento correctivo en su propio poema, lo cual implica que el poema precursor llegó hasta cierto punto de manera exacta, pero habría debido desviarse precisamente en la dirección hacia la que se mueve el nuevo poema» (**La angustia...**, p. 22/3). Este comienza, pues, con un clinamen que depende de la renuncia a un poema anterior, que es concentrado (contraído) y obligado a dejar vacante parte de sí mismo. Al ser interiorizado el precursor, llega a vaciarse en el epígono un espacio mental decisivo. En esto consiste la ironía de toda influencia: la fuente se vacía en un estado de ausencia para que el receptor pueda acomodar «el influjo del ser aparente» (**La cábala...**, p. 27).

Significa, entonces, en principio, una pérdida de significado, una limitación que reconoce una carencia o defecto en el lenguaje que refleja o es reflejado por una carencia o defecto en la propia identidad. Este vaciamiento permite eludir la especularidad -que erige una “alternativa”, siempre previsible, meramente reactiva- obligando a un discurso dado a albergar sentidos que estaban excluidos de él, haciéndolo decir otra cosa, en una vuelta irónica que no lo anula (vence) ni abandona (desheredándose), sino que, por gracia de este desvío interpretativo, lo resignifica y redime de su sitio cuajado en una tradición concebida como continuidad, como hilación de la Verdad.

62) **Angelus Novus**, La gaya ciencia, Barcelona, 1971, p. 79/80.

63) Coloquio de Homenaje a Walter Benjamin, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, septiembre de 1990.

64) La metáfora del relámpago benjaminiana señala el sitio de aquello que no se deja conquistar, un significado que se protege errando, de texto en texto, de modo tal que ya no se trata de atrapar “la cosa” sino ese movimiento, el lugar donde se ilumina.

65) Esta es la visión del historicista, a la cual Benjamin opone la figura del coleccionista, que libera los objetos culturales de su aspecto de ruina, realizando así un acto de destrucción de la historia como *continuum* homogéneo. Refractario a las leyes del mercado, el coleccionista revisa (es decir, interpreta), se desvía del museo y de la moda (contiguos, como señala Edoardo Sanguinetti, en su carácter de estar regidos por la lógica del intercambio mercantil), y se detiene en lo anacrónico, lo inútil, lo marginado, trasmutando los bienes culturales a través de una experiencia que hace posible leer en ellos la alteridad.

Porque si tener tradición es tener influencia, el desvío interpretativo por el cual aquella se desplaza es un hecho de experiencia, en el sentido fuerte que el término tiene en Benjamin. «La experiencia -escribe- es un hecho de tradición, tanto en la vida privada como en la colectiva... Donde hay experiencia en el sentido propio del término, ciertos contenidos del pasado individual entran en conjunción en la memoria con elementos del pasado colectivo». En una época signada por la atrofia progresiva de la experiencia, la pasión del coleccionista por lo anacrónico, la “mala lectura” que un poeta hace de su precursor, el cepillo pasado a contrapelo por la historia por aquel «historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence», son desvíos que constituyen la tradición como existencia viva, discontinua, que cada vez requiere ser nuevamente interpretada, liberada del museo y de la “evolución”. Porque la tradición no es un cúmulo de “bienes” o de “información cultural” - recordemos que el propósito informativo de la prensa, por ejemplo, «consiste en excluir rigurosamente los acontecimientos del ámbito en el cual podrían obrar sobre la experiencia del lector»- así como la historia no es cronología y descripciones “objetivas” de los actos humanos (Ver **Angelus Novus**)

66) «Es más fácil pensar en una lengua extranjera que sentir en esa lengua (...) Se puede privar a un pueblo de su lengua, se la puede eliminar, y se puede implantar la enseñanza de otra lengua en las escuelas; pero a menos que se enseñe a ese pueblo a sentir en una lengua diferente, no se habrá extirpado la antigua, que reaparecerá en la poesía, que es el vehículo del sentir. He dicho ‘sentir en una lengua diferente’, y con ello quiero decir algo más que ‘expresar los sentimientos en una lengua diferente’. Un pensamiento expresado en otra lengua puede ser prácticamente el mismo pensamiento, pero un sentimiento o una emoción expresados en lenguas diferentes, no son el mismo sentimiento ni la misma emoción. Una de las razones que mueven a aprender bien al menos una lengua extranjera es que al hacerlo adquirimos algo así como una personalidad suplementaria; una de las razones que existen para no adquirir otra lengua en lugar de la propia

es que la mayoría de nosotros no quiere convertirse en una persona diferente» T. S. Eliot, "Función social de la poesía", **Sobre la poesía y los poetas**, Sur, Bs. As., 1959, p. 11/12.

67) Acerca de las diferentes políticas de lectura, particularmente la contraposición entre una lectura proyectiva identificatoria y una lectura de distanciamiento y desposesión, ver Paul Ricoeur, "Appropriation", **Hermeneutics & the human sciences**, Cambridge University Press, 1982.

68) **Interrogando a Lezama Lima**, Centro de Investigaciones Literarias de la Casa de las Américas, cuadernos Anagrama, Barcelona, 1971, p. 61.

69) Ver de Beda Alemann "La ironía como principio literario", **Literatura y Reflexión II**, Alfa, Bs. As., 1976, p. 7/26.

70) **Fenomenología...**, cit., p. 281.

71) Sófocles, **Antígona**, Joaquín Almeyda ed., Bs. As., 1972.

72) «No se sabe nunca en qué medida, y hasta qué nudo de sus nervios, le afecta a uno una palabra que sea, quiero decir, insignificante. Le afecta, esto es, le cambia. Una palabra transforma bruscamente a un niño en un ser maduro. Etc.». Paul Valéry, "Cosas calladas", **Tel Quel I**, Labor, Barcelona, 1977, p. 42.

V. Prácticas de Interpretación

Aunque circule bañada de significaciones disruptivas, acuñadas por la gran masa de papel de los nuevos modelos teóricos de la crítica literaria, escritos sobre la seducción y retóricas feministas, la palabra “mujer” no nombra un estilo. Puede uno dejar que se hable y correrse del sitio donde la época imanta lo semiótico hacia lo femenino, la fuerza donde la escritura subvierte el orden del pensamiento a lo que se supone subsiste como diferencia irreductible bajo lo que se llama “mujer”. Pero también un retorno desviado es un desapego -a la fidelidad del origen, de lo verídico del testimonio, del valor de aplicación de un modelo. Los tres trabajos presentados a continuación podrían ser leídos como ensayos sobre la “cuestión de la mujer”. El debate moral sobre el aborto, la génesis de las Madres de Plaza de Mayo, el imaginario de la violación sexual, son tres tópicos ya casi clásicos del “tema mujer”. Sin embargo, no será la mujer mi tema -habría que preguntarse, por otra parte, si la mujer puede ser un “tema”; en qué se convierte al ser tematizada, qué se desecha, qué se busca, quién desecha y quién busca; qué significa, en general, que algo sea elevado a la altura de “tema” (como lo son o fueron también “juventud”, “desarrollo”, “droga”, etc.)

Parafraseando a Derrida, entonces, diría que no es la mujer mi tema, sino la verdad como discontinuidad, la interpretación desviada que se produce en la ironía de toda influencia. Lo que intento no es verificar la existencia de la opresión de la mujer, ni demostrar sus efectos en alguna situación peculiar de la vida, sino iluminar el sitio donde un significado se esconde, creándose un vacío que provoca, frente a la impávida patencia de los hechos, la exigencia de la interpretación.

En el primer trabajo -“La filosofía moral: una mirada oblicua sobre el aborto”- mi interés no está en exponer el efecto de las condiciones sociales y legales vigentes respecto del aborto sobre las mujeres y su significación ética, sino en desentrañar la arena filosófica común sobre la cual se oponen una defensa y una condena teóricas del mismo.

El sentido obvio de las Madres de Plaza de Mayo tomado como “tema” es doble: la dictadura terrorista y el mito de la mujer-madre. Mi apuesta en “¿Cómo pensar a las Madres de Plaza de Mayo?” -trabajo acotado exclusivamente al proceso de su surgimiento- es desplegar la paradoja que, a partir de esta doble determinación, tienen como origen las Madres: la desnaturalización del mito de la mujer-madre no es el resultado de su cuestionamiento sino de su afirmación.

En cuanto a “Deslizamientos en el imaginario ‘violación sexual’”, no me interesa demostrar mi creencia en que hay violaciones y que las mujeres no las desean, cuestiones ambas de amplia aceptación, sino desandar el camino de

- a) cómo la violación se desliza en el campo de lo erótico;
 - b) cómo el concepto de consentimiento contribuye a confundirla entre el resto de las relaciones sexuales;
 - c) cómo la defensa de las mujeres en tanto víctimas pasivas culmina en su autoacusación;
- a través de un análisis que discrimina el modo en que se configuran vida y muerte en relación a la sexualidad en general y a la violación en particular.

No es mi objetivo, entonces, rastrear la existencia del mal en el mundo, al menos en el plano del señalamiento moral ni tampoco en el del relevamiento descriptivo. Quiero saber cómo, si desnudo, el rey se ve vestido de atractivos colores, con telas que resisten la reiterada denuncia de la ilusión. Me interesa el lazo secreto que hermana posiciones contrarias (“La filosofía moral...”); el lugar donde la verdad se topa con un límite que la vuelve paradójica (“<Cómo pensar...”); el punto en que estalla la linealidad de las causas y es necesaria una ficción que configure el orden despedazado (“Deslizamientos...”).

A. La filosofía moral: una mirada oblicua sobre el aborto

Muerto el rey, y no teniendo otro heredero que el que se hallaba en proceso de gestación en el cuerpo de su viuda, coronaron al feto en el vientre de su madre.

Leyenda persa

a) Del ser humano como biología

Cuatro filósofos de la moral han sido reunidos en **Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral I** (Madrid, Cátedra, 1983). Hay quien lo defiende (J. J. Thomson) y quien abomina de él (J. Finnis); quien argumenta su indeterminabilidad moral (R. Wertheimer) y quien lo resignifica en relación a otras prácticas (M. Tooley). El debate entre unos y otros tiene poco interés para encarar una discusión seria acerca de esta problemática. Resulta, empero, merced a la aparentemente inconciliable oposición de posturas en el terreno de la ética aplicada, especialmente interesante para analizar los núcleos que fundan su pertenencia a un universo de presupuestos y valores compartidos. A través de estos decires contrapuestos respecto de la legitimidad moral del aborto puede leerse su común inscripción en un método y una tradición, y particularmente en una relación específica entre el campo moral y el legal. No me interesa, entonces, analizar la consistencia o las ventajas teóricas o prácticas de uno de los lados de esta confrontación, sino trazar las coordenadas de la comprensión que de “lo moral” tiene esta filosofía moral.

Los dos grandes tópicos alrededor de los cuales va a girar la discusión son el “derecho a la vida” (Thomson y Finnis) y la definición misma de “vida humana” (Wertheimer y Tooley). J. J. Thomson construye su “Defensa del aborto” a partir de una sofisticada argumentación sobre derechos y deberes, donde el plano de lo moral queda confundido, superpuesto y engullido por el de lo legal - ítem que analizaré en detalle en (b) (73). J. Finnis, a su vez, para rebatirla, desarrolla en su artículo “Pros y contras del aborto” una amalgama aterradora entre la estructura de derechos hohfeldianos y una interpretación salvajemente ortodoxa de las premisas básicas de una ideología católica, clasista y sexista a ultranza (74). Aunque no es el tema que específicamente han decidido poner en cuestión, tanto Thomson como Finnis no pueden sino, al referirse al derecho a la vida, poner en juego sus presupuestos sobre cuándo se puede hablar de “vida humana”. Thomson afirma que

«el feto no es persona desde el momento de la concepción»

pero que

«se ha convertido en persona bastante antes del nacimiento».

Para Finnis

«la característica humana más distinta y radical de todas (es) el hecho de que la concibieron padres humanos».

El fundamento de que «el niño no nacido es, desde la concepción, una persona», se halla en la comprensión literal hasta el delirio de que «en mi comienzo está mi fin». Al punto que, si una persona tiene la mano fresca a los cuarenta años

«desde el momento de su concepción, aunque no antes, se podría decir que la tendría».

R. Wertheimer no sale de este espectro discursivo. Su intento será unificar a liberales y conservadores frente a la barrera infranqueable de la «indeterminación de la humanidad del feto». Dado que los primeros fechan la hominización en el nacimiento o en la viabilidad o en la forma humana reconocible en el feto, Wertheimer se inclina por los segundos, cuya fuerza persuasiva se revela en el paralelismo entre abortistas y esclavistas, quienes afirman, respectivamente, que ni fetos ni negros son seres humanos. A pesar de ello, y luego de ofrecernos llamativos ejercicios de la imaginación sobre úteros transparentes, fetos que se airean al sol y embarazos de sólo nueve días, que apuntan claramente a una identificación emocional con la premisa católica básica, Wertheimer reitera la ausencia de demostración de que el feto sea un ser humano, y, por tanto, la ilegitimidad de las leyes que sancionan el aborto (75).

Michael Tooley se propone cuestionar las aparentemente infables barreras que nos separan de lo animal, y, superando la valla del biologismo, se instala en la óptica de un psicologismo racionalista llevado hasta sus últimas consecuencias. En «Aborto e infanticidio» pretende demostrar la aceptabilidad moral de ambas prácticas, ya que ni fetos ni recién nacidos satisfacen la exigencia del «yo» conciente que define el término «persona» a su entender. Sus reflexiones lo llevan, finalmente, a deducir que

«nuestra forma cotidiana de tratar a los animales es moralmente indefendible, y que, en realidad, estamos asesinando a personas inocentes» (76).

Defiendan o condenen la legitimidad moral del aborto, los cuatro autores citados comparten un supuesto básico implícito: el del **individuo abstraído de la sociedad**. Este es el punto de partida y la condición aporética que conforma el sustrato común de la comprensión que de lo moral tienen estos autores. Dicho de otra manera: el arsenal teórico desplegado a lo largo del debate toma como punto de partida y condición irrecusable de su validez aquello que se presenta a la

conciencia corriente como lo más obvio: la constatación empírica de la existencia individual e independiente del ser humano en el mundo en que vivimos, es decir, su abstracción del ser social.

Nos encontramos frente a un hecho doblemente paradójico:

i) las variadas obligaciones y derechos morales adjudicadas al ser humano se hallan en desproporción con la pobreza de su definición, de modo que no es fácil ver en función de qué atributos a tan poca cosa se le exigen algún tipo de principios.

ii) el afán puesto en determinar si el feto es una persona y la extensión de sus derechos resulta en curioso desfasaje respecto de la misma definición de lo humano, perdido en la indeterminación del mundo animal (posesión de ciertas cualidades anatómicas o genéticas). No es la humanidad del embrión, persona o alma alojado en las entrañas del cuerpo femenino lo que aquí se halla indeterminado, sino la misma humanidad de lo humano.

Aunque Tooley en principio parece sugerir una mayor aproximación conceptual a la especificidad de lo humano, los meandros que lo llevan a invertir el uso de los términos "persona" y "ser humano" (de modo que el primero se mantiene como acotación del segundo, pero a la vez lo trasciende) culminan en la hipóstasis de la exigencia psicologista del "yo" extirpada de toda relación con otros.

El discurso biologista recurre para legitimarse al anzuelo del término "vida", que crea en todo mortal una adhesión inmediata. Pero, confundida en la eternidad de los tiempos y la infinita diversificación de la naturaleza, pelada de toda determinación, esta "vida" no es la vida. Embrutecida en y sosegada de su riqueza concreta, la vida queda obviada, anulada. Su contenido es nulo, su forma, la de la biología.

Bajo la defensa de la célula se oculta el desprecio por la vida. Se inclinan a favor o en contra del aborto, el rasero cigotal cercena a su medida la existencia humana: sin el menor pudor se compara el derecho a la vida de un violinista con el de un feto (Thomson); en tren de argumentar se nivela a los negros, que han conseguido ya el reconocimiento como seres humanos, a la altura del óvulo fecundado (Wertheimer). Igual desparpajo signa la negación del valor de la conciencia religiosa, implícita en la afirmación de Finnis de que la intransigencia católica respecto del aborto responde, no a un rito religioso, sino a su defensa de los

«derechos de una minoría, de minorías que no son católicas, sino fetos de todas las creencias».

Esta indiferencia moral tiene un doble origen: la concepción de la vida como mera sobrevivencia y la fetichización del derecho a la vida. Este doble basamento desaparece en Finnis cuando de las mujeres se trata:

«la vida del niño (es) mucho más valiosa, tanto para sí como para los demás, que la vida de su madre anciana, o enferma, o de clase baja».

Reducida a invalidez o lacra social, la vida real es fagocitada por la potencial. El feto es

«desde la concepción una persona, y, por tanto, no debe ser discriminado con motivo de la edad, la apariencia u otros factores (...) es un ser humano en la misma medida y por la misma razón que la madre».

Es más: es preferible, en caso de tener que elegir,

«salvar al niño, bien porque quiere salvarle de la condenación eterna, bien porque el niño es de sangre real y la madre de clase baja, o porque de cualquier forma la madre está enferma, o vieja, o inútil, o 'ha tenido su oportunidad', mientras que el niño tiene todavía toda una vida por delante».

Palabras como éstas repugnan todo diálogo. Sólo una nota al pie: cuando representa los derechos del feto frente a los de la gestante, Finnis defiende un embrión de sexo masculino. En cuanto a la relación entre la barbarie de Finnis y la mayor medida de sus colegas filosóficos, quiero señalar que hacer del feto una persona no es menos moral ni menos lógico que hacer de la persona un feto.

El hiato que separa la simple vida orgánica de la vida moral no parece necesitar en este contexto de ninguna mediación. Estos artículos se estructuran sobre la operación ideológica por la cual realizan permanentemente y sin justificación alguna el salto entre la vida entendida como sobrevivencia celular y la moral entendida como derecho. Entre ambas, un silencio elocuente: la sociedad como naturaleza.

b) ¿Filosofía moral o ideología del derecho?

El derecho a la vida es tratado por la filosofía moral como el derecho a una cosa. Como toda cosa en la sociedad burguesa -y la vida no será excepción- no puede sino obtener realidad a condición de constituir, ella misma, una propiedad. Sólo en calidad de defensa de la propiedad privada vale el derecho a la vida, que sus portadores pueden hacer valer, en tanto propietarios, en la mesa del derecho. La suerte corrida por los mismos a la hora de dirimir la justicia de sus derechos a vida y cuerpo está ligada a la jugada respecto de la propiedad privada en general. ¿Por qué? ¿Qué relación guardan vida y propiedad?

En el pozo ciego de la sociedad disuelta, del individuo aislado, tomado como dato mudo de una realidad estática, el "derecho a la vida" es subsidiario del derecho en general, y del derecho a

la propiedad en particular, en tanto es ésta la columna vertebral del sistema jurídico. Inmerso en la doble vida que implica la escisión entre ciudadano e individuo, entre el objeto natural y autosubsistente, que vive al margen de la comunidad, y la persona alegórica y moral a la cual correspondería velar por la seguridad y perpetuación de su *alter ego*, el hombre burgués vive partido en dos, entre la economía y la política, entre el hecho y el derecho, entre el reino material de la desigualdad y el reino ideal de la igualdad ante la ley. Doble vida legitimada y constituída por la dualidad jurídica de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Del mismo modo que la libertad burguesa consiste en el «derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás», y el derecho a la propiedad es el de «disfrutar de su patrimonio libre y voluntariamente sin preocuparse de los demás hombres, independientemente de la sociedad»(77), así el derecho a la vida planteado por Thomson se limita a enunciar el derecho de cada individuo a mantener su *statu quo* vital sin ser molestado por el resto, y sin molestarlo tampoco por él.

Estos derechos “naturales e imprescriptibles”, escribió Marx hace ya más de un siglo, tratan de los derechos del «hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo (...) No descansan sobre la unión del hombre con el hombre, sino que se basan, por el contrario, en la separación entre los hombres. Es el derecho a disociarse, el derecho del individuo aislado, limitado a sí mismo».

Es esta concepción del individuo abstracto y de la sociedad atomizada la que da el contenido a la definición thomsoniana del “derecho a la vida”. Y es por ser éstos sus supuestos de base, que a través del análisis del derecho a la vida así formulado nos encontraremos nuevamente con la doble existencia de la vida nivelada al derecho, social, comunitaria, de un lado, y la vida concreta, efectividad al albur de una materialidad desigual, del otro.

He aquí la doble definición dada por Thomson del derecho a la vida: es el

«derecho de no verse privado de la vida por nadie» y el «derecho a recibir, al menos, lo mínimo que se necesita para una vida continua»

Estas atribuciones elementales son precisadas con mayor detalle, y acotadas de la siguiente manera:

- i) la no privación de la vida vale como derecho sólo para el caso en que se realice «injustamente»;
- ii) el derecho a la vida «no garantiza el usar o disponer de forma continua del cuerpo de otra persona, aunque se necesite para la vida misma»; en conclusión
- iii) no hay equivalencia entre “él tiene derecho” y “deberías”.

Según la primera precisión, yo puedo tener «derecho a la vida» (es decir, a que nadie me la quite y a recibir lo mínimo para que no se interrumpa) y, sin embargo, ser despojada de este derecho (morirme de hambre, frío, enfermedad, etc.) sin que ello implique en absoluto la violación de mi derecho a la vida. Curiosa condición, la de este derecho: ser o no ser tributaria del mismo me es totalmente indiferente para ejercerlo y para perderlo.

La legitimación de lo dado toma la forma de los derechos “naturales”. Como la génesis de estos derechos, huelga decirlo, no es de índole social, se puede ver, continuando el hilo de las acotaciones, que mi derecho a la vida no es un derecho del que deba hacerse cargo la sociedad que, reducida a resultado y artificio, es apenas un hato de individuos libres e iguales que se relacionan entre sí en tanto propietarios (de medios de producción, fuerza de trabajo, vida, cuerpo, etc.) .

Por último, como lo mínimo que yo puedo precisar para mantenerme en vida puede no resultar un débito para nadie en particular, mi derecho no se resuelve necesariamente en un deber para algún otro. Entre «él tiene derecho» y «deberías» sólo hay un vacío, de mediación imposible, dado el carácter monádico de los individuos.

Puesta en peligro de llevar a término su embarazo, si una mujer quiere salvar su vida, es sólo una mujer, recortada del mundo, la que pone en juego su propio derecho a la vida. Se halla en una situación en que se ven envueltas «sólo dos personas, aquella cuya vida está amenazada, y la que amenaza». «Espectadores», «terceros», «testigos»: no tienen más que observarla debatirse con la muerte, la culpa, o la ilegalidad. Pueden, según Thomson, si lo desean, tomar partido (en especial, si se hallan en una posición «de autoridad»); pero de ningún modo es éste su deber, su sino moral. La defensa de esa vida no les compete, ya que la vida se reduce a la *vida propia*. La vida se ve reducida así a una caricatura de lo humano hecha a la medida del Código Civil. Como la sociedad aparece bajo la forma atomizada de las mónadas aisladas, el aborto no es, para Thomson, una problemática social y política, amén de una marca singular que las mujeres soportan con diversa suerte, sino una cuestión individual y casi exclusivamente legal, repetida hasta el infinito fuera de las determinaciones de sexo, clase, cultura, etc. Las cualidades del ser humano “encontrado” en la fragmentación de la vida cotidiana no son tomadas como propias de la vida moral, sino que ésta es medida por la vara abstracta del mundo jurídico.

Entonces, en virtud de las limitaciones aclaratorias expuestas por Thomson respecto del derecho a la vida, mi derecho a la misma puede ser violado sin ser tildada esta violación como una injusticia. Por extraño que parezca, los vericuetos del derecho contemplan esta posibilidad (y

los distintos subterfugios legales para estafas, por ejemplo, son un buen ejemplo de que este mecanismo se extiende más allá de las decisiones morales, formando parte de la estructura misma de la sociedad en que vivimos).

«Usted hace lo que se supone que él tiene derecho a que usted no haga, pero usted no actúa injustamente al hacerlo».

Sólo cabe la resignación ante la fatalidad de un encuentro infeliz, pero no “injusto”.

¿Cómo se explica que la filosofía moral avale la convivencia pacífica entre la justicia del reclamo por la privación de la vida y la justicia de la defensa de su violación? ¿Cuál de las dos “justicias” privilegia? ¿Dónde buscar el origen de esta contradicción, inmersa en aquella más general arriba expuesta? ¿En la lógica del derecho, en la complejidad de los valores morales? La filosofía moral no busca el origen de esta contradicción: la legitima. No la resuelve: la convalida. Desplazando la problemática de la privación de la vida del ámbito social al del derecho, la filosofía moral difumina la distancia, a veces abismal, entre derechos del ciudadano y derechos individuales. Ambos se presentan yuxtapuestos como dos derechos complementarios, ambos legítimos, ambos universales.

Adherida a la subjetividad jurídica, mimetizada con el Estado, la filosofía moral ha convertido la moral en sirvienta del derecho; a la filosofía, en miseria de lo real. Lejos de ser una solitaria pionera en este camino de renunciaciones, forma parte de la transformación -señalada por Theodor Adorno en **Minima Moralia**- de la filosofía en

«método de la irreverencia intelectual, de la arbitrariedad sentenciosa y, finalmente, en el olvido, pasa por la doctrina del justo vivir (...) Quien pretenda experimentar la verdad acerca de la vida inmediata debe aprestarse a investigar la forma enajenada de esa vida misma, las potencias objetivas que determinan la existencia individual hasta en sus aspectos más recónditos (...) El vistazo que se echa sobre la vida se ha convertido en ideología, la cual pretende hacernos creer que ya no existe más vida»

Engullida por el derecho, la moral se declara impotente, superflua. Pretende hacernos creer que no hay otra moral que el sometimiento a una ley inmoral; otra justicia que las investiduras. Thomson lo expresa con meridiana claridad en diversos ejemplos. Una enferma de muerte precisa para salvar su vida del «roce de la mano fría de Henry Fonda sobre su frente febril» (sic). Como su derecho a la vida no implica su derecho a recibir efectivamente el roce tan ansiado, si éste se produce, no se debe a una exigencia moral, sino a un «gesto maravilloso» del atareado

galán. Un famoso violinista necesita usar riñón ajeno para mantenerse vivo. Si accede al mismo, no será por cumplimiento del deber de quien le consiente su usufructo, sino por una «gran amabilidad» de éste. Dado el hipotético caso de que el embarazo durase sólo una hora en lugar de nueve meses, una mujer violada se niega a llevarlo a término, Como el no nacido no tiene derecho al uso del cuerpo de aquella, «deberíamos sacar la conclusión de que (la mujer) es egocéntrica, cruel, despreciable, pero no injusta».

¿Puede llamarse “moral” la disciplina que enhebra razonamientos de este calibre? ¿La empujan a tales sentencias otros valores que no sean los de la propiedad privada (de mano, riñón, bombones y útero), puesta como piedra de toque de la diferencia entre la mera adjetivación y la sentencia moral? El sumo objetivo moral aquí contemplado es el cumplimiento de la ley, mediante la siguiente equivalencia: acatarla significa no violarla, y no violarla implica no ser injusto. La misma deleznable condición que caracteriza la formulación del derecho a la vida, se presenta para el concepto de justicia: yo puedo ser objeto de alguna crueldad, sin que ello implique injusticia alguna. Cómplice de la doble vida del ser humano como ser colectivo y como ser individual, la filosofía moral nos propone un doble registro para los actos humanos: el del derecho, que determina su justicia o injusticia; y el del mundo privado, movido por intereses particulares, donde cabe la vida de mujeres y hombres concretos. Lo peculiar es que la moral quede exclusivamente del lado del primero. Aquellos pueden ser «maravillosos», «amables», «cruelles», «despreciables», «egocéntricos», siendo estas características personales que se hallan fuera y libres de toda determinación moral.

El objeto de la filosofía quiere ser la determinación de lo injusto, pero lo injusto no tiene relación alguna con lo cruel o lo despreciable. Lo “injusto”, entonces, no es lo injusto, sino sólo aquello que es penado por la ley. Y si esta ley califica de justo un acto cruel o despreciable, esta ley misma es despreciable y cruel. Esta ley es la injusticia misma. Y la filosofía moral, en la medida en que erige esta ley como pauta y norma de lo moral, es una filosofía despreciable, ella misma inmoral.

c) Del cuerpo como cosa al escamoteo de la maternidad

Preguntaron a un proletario en el tribunal qué fórmula elegía para su juramento: la religiosa o la laica. 'No tengo trabajo', contestó.

No fue aquello simple distracción -comentó el señor K.- Con su respuesta aquel hombre quiso dar a entender que se hallaba en una situación en que ese tipo de preguntas, y tal vez incluso el mismo proceso, carecían de sentido.

Bertold Brecht

Consientan o detracten las prácticas abortivas, consideren al ser humano por su anatomía, sus genes, o su "yo" consciente, una misma noción del individuo sustenta la pertenencia de estos cuatro autores a un universo de presupuestos y valores morales comunes. La concepción del individuo como dato y no como construcción social subsidia la concepción de la mujer como mero soporte reproductivo y la negación de la función simbólica de la maternidad.

El **Debate sobre el aborto** entablado por adherentes a la filosofía moral acerca de su condena o justificación éticas se halla respecto del hecho real del aborto en la misma relación que el juramento religioso o laico respecto del proletario de la parábola brechtiana. El tipo de preguntas, e incluso el mismo debate que estos representantes de la filosofía moral desarrollan sobre la cuestión del aborto carecen de sentido para dirimir el carácter moral de las acciones llevadas a cabo en la situación concreta en que se encuentran cotidianamente millones de mujeres frente a la problemática del aborto. Brutal, esta falta de sentido se debe a que la investigación escamotea el objeto real del que pretende dar cuenta.

Cuando afirma referirse al aborto, la filosofía moral no habla del aborto. Sus preguntas esquivan el tema: no preguntan por la abortante. Su discurso se monta sobre una distancia alienante entre mujer y aborto, entre sujeto y acción. El cuerpo sobre el cual se realiza la operación abortiva es presentado como un cuerpo sin sujeto, mero escenario carnal de una violencia (justa o injusta) sobre otro ser. La infalible metáfora de la casa no es inocente: el feto hace uso del cuerpo de la mujer como de una cosa, siendo apenas un detalle que la mujer también tenga derecho al uso de esa cosa que es su cuerpo(78).

Donde se propone a sí misma como ética aplicada, la filosofía moral recorta su objeto fuera de las relaciones sociales. El síntoma más flagrante de este escamoteo es su silencio absoluto respecto de la maternidad, que aparece reducida a su aspecto biológico. Despojada de su función

simbólica, lo materno caduca a los nueve meses. En el mejor de los casos. Las más de las veces, el embarazo está en estos textos reputado como el lapso siempre reductible, al menos en las conjeturas de una racionalidad lúdicamente lógica, de cualquier alquiler inmobiliario. Mediante esta operación de sustracción de la función simbólica de la maternidad, la mujer es sacralizada como saco reproductor y pulverizada como sujeto(79). Puede equipararse, como hace J. J. Thomson, a un «abrigo» o a una «alfombra»; a un frasco de vidrio o plástico transparente, tal vez con tapa, en las comparaciones de R. Wertheimer; o, menos fríamente, a una «envoltura amenazante», «placenta que se ha soltado», «sangre envenenada», en palabras de Finnis.

El vacío dejado por el silencio respecto de la socialización de los hijos es llenado por el *statu quo* de la patriarcal sociedad burguesa, que establece la naturalidad de la equivalencia 'mujer/madre', hermana de las equivalencias 'sexualidad/reproducción' y 'vida/sobrevivencia'. En el momento mismo en que se plantea como la posibilidad de una vida ética, la filosofía moral margina del horizonte ético de sus consideraciones al mundo real. Lo que suceda en el infierno terrenal, no parece interesarle. No son las mujeres que riesgosa y clandestinamente abortan las que entran en juego. El protagonista del aborto es el feto, y la mujer es sólo su soporte. Como personaje residual y secundario, locadora de su vientre y máquina de parir, la mujer detenta un derecho sólo cuando éste puede equipararse al único e hipotético derecho del embrión: la vida.

De lo humano como mera biología al individuo aislado; de la sociedad atomizada al cuerpo como propiedad, de la fetichización del derecho a la vida al escamoteo de la dimensión simbólica de la maternidad, la filosofía moral se ha convertido en ideología del derecho.

Notas

73) Judith Jarvis Thomson encara "Una defensa del aborto" con el método de los ardides ingeniosos. Partiendo de la base de que la oposición al aborto se basa en la premisa de que el feto es un ser humano desde el momento de la concepción, propone, aún cuando sienta su parcial desacuerdo al respecto, aceptar tal premisa para «no razonar más de lo que hace falta». Luego, si toda persona tiene derecho a la vida, el feto también lo tiene. Y como el derecho de una persona a la vida es más fuerte que el obvio derecho de la mujer a disponer de su cuerpo, no se puede matar al feto. Sin embargo, nos ayuda Thomson a rechazar este argumento pidiendo nuestro

concurso a su imaginación:

«Ud. se despierta una mañana y se encuentra en la cama con un violinista inconsciente (...) Se le ha descubierto una enfermedad renal mortal, y la Sociedad de Amantes de la Música ha consultado todos los registros médicos y ha descubierto que sólo Ud. tiene el grupo sanguíneo adecuado para ayudarlo. Por consiguiente, le ha secuestrado, y por la noche han conectado el sistema circulatorio del violinista al suyo, para que los riñones de Ud. puedan purificar la sangre del violinista además de la suya propia. Y el director del hospital le dice ahora: ‘Mire, sentimos mucho que la Sociedad de Amantes de la Música le haya hecho esto, nosotros nunca lo habiéramos permitido de haberlo sabido. Pero, en fin, lo han hecho, y el violinista ahora está conectado a Ud. Desconectarlo significaría matarlo. De todos modos, no se preocupe, sólo es para nueve meses. Para entonces, se habrá recuperado de su enfermedad, y podrá ser desconectado de Ud. sin ningún peligro’. ¿Le incumbe a Ud. moralmente acceder a esta situación? No hay duda que sería estupendo por su parte si lo hiciera, demostraría una gran generosidad. Pero ¿tiene Ud. que acceder?»

Luego de este recurso analógico que nos introduce de lleno en el tenor del debate, Thomson discute la “postura extrema”, para la cual el aborto no es permisible ni para salvar la vida de la madre, o bien por implicar una «privación directa de la vida del niño», o bien porque ningún tercero puede decidir sobre una situación en que se ven «envueltas sólo dos personas, aquella cuya vida está amenazada y la que amenaza». A la primera cuestión, responde Thomson con el argumento de la “autodefensa”. A la segunda, acusando como falsa la imparcialidad de un testigo mudo ante el caso, mediante una confusa comparación entre la madre como dueña de su cuerpo y López como dueño de su abrigo usurpado por Gómez (sic).

Pero el quid de la cuestión se halla en la significación del “derecho a la vida”, definido como el «derecho a recibir, al menos, lo mínimo que se necesita para una vida continua» y/o el «derecho de usar o disponer de forma continua del cuerpo de otra persona, aunque se necesite para la vida misma». El recurso al violinista permite avanzar en esta cuestión: «usted hace lo que se supone que él tiene derecho a que usted no haga, pero usted no actúa injustamente al hacerlo» (especificando con ello que el derecho a la vida supone el derecho a no ser privado de ella, no en cualquier caso, sino injustamente, y que, por tanto, «necesitamos que se demuestre también que matar al feto viola su derecho a la vida»).

Es evidente que «en el caso de embarazo debido a violación, la madre no ha concedido a la persona no nacida el derecho al uso de su cuerpo». Thomson se aboca entonces a justificar los

abortos para algunos casos en que «una mujer consiente realizar el coito». La metáfora buscada para ello es, desde todo punto de vista, insólita.

«Si la habitación está cargada y abro una ventana para airearla, y un ladrón entra por ella, sería absurdo decir: ‘Ah, entonces puede quedarse, porque se le ha dado el derecho de usar la casa, el dueño es en parte responsable de su presencia al haber hecho voluntariamente lo que le permitía entrar, con pleno conocimiento de que existen ladrones y que los ladrones roban’ (...) Supongamos una hipótesis como ésta: el semen humano flota en el aire como el plen, y si usted abre las ventanas, puede que entre y arraigue en las alfombras o las tapicerías. Usted no desea niños, así que coloca en las ventanas unas finas mallas, las mejores que puede encontrar. Como puede suceder, sin embargo, y de hecho sucede en muy contadas ocasiones, una de las mallas está defectuosa, y parte del semen entra y arraiga. ¿Tiene la planta-persona que ahora se desarrolla derecho a usar su casa? Desde luego que no, a pesar de que usted abriese las ventanas voluntariamente».

De lo que se trata, como vimos, es de diferenciar las proposiciones “él tiene derecho” y “deberías”, por cuyo hilo argumental llevará Thomson a diferenciar entre acciones justas y acciones viles, esta vez a través del ejemplo de una violación:

«imaginando el caso de que una mujer embarazada como resultado de una violación debería permitir que el no nacido usase su cuerpo durante la hora que necesita (en el caso hipotético de que el embarazo durase sólo una hora), no deberíamos sacar la conclusión de que tiene él derecho a ese uso; deberíamos sacar la conclusión de que si ella se niega, es egocéntrica, cruel, despreciable, pero no injusta».

Esta distinción se apoya en una “lectura” de la parábola del Buen Samaritano. A esta figura opone Thomson la del Samaritano Mínimamente Decente, a cuya consecución ninguna ley obliga. A pesar de ello, «las mujeres están obligadas por ley no sólo a ser Samaritanos Mínimamente Decentes, sino Buenos Samaritanos con las personas no nacidas que hay en su interior». Consecuentemente con lo antedicho, «no puede exigirse moralmente de ninguna persona que haga grandes sacrificios para mantener con vida a otra persona que no tiene derecho a exigirlos; (...) moralmente no puede exigirse que los unos seamos Buenos Samaritanos o Muy Buenos Samaritanos con los otros».

Entonces, en el caso de unos padres que «han tomado todas las precauciones razonables para evitar un niño, no tienen una especial responsabilidad hacia él (...) Si la asunción de la responsabilidad les exige un gran sacrificio, pueden rechazarla. Un Buen Samaritano no la

rechazaría, o más bien un Espléndido Samaritano, aunque los sacrificios que hubiera que hacer fueran enormes».

Finalmente, erigiendo en mérito el no haber dado «ni un sí ni un no general», la “defensa” del aborto de J.J.Thomson se reduce a la permisibilidad moral del mismo para ciertos casos («por ejemplo, una colegiala de catorce años embarazada como consecuencia de una violación, y asustada de muerte»); y a su calificación de «despreciable» en otros (cuando «llevar el embarazo a término requiere sólo que la madre sea un Samaritano Mínimamente Decente»).

74) La única objeción de principio al aborto, plantea Roger Wertheimer en “Comprender la discusión sobre el aborto”, se halla en la premisa católica de que el feto es un ser humano, no parcial o potencial, sino una vida humana hecha y derecha, realizada. Frente a esta posición, resultan impropios los argumentos de los liberales, que consisten en un inventario de los efectos calamitosos de las leyes de aborto sobre madre e hijo, sobre la familia y sobre la sociedad en general. «Las precisas y científicas disposiciones en tablas del dolor no equivalen aquí a un argumento, pues algunas veces el dolor, no importa cuán considerable o cuán indeseable, no puede evitarse, puede no provenir de alguna injusticia (...) Lo habilísimo de la Iglesia Católica es desesperante (...) la facilidad con que convierte en irrelevantes todo el catálogo de aflicciones».

El intento de Wertheimer será unificar los argumentos liberales y conservadores en una relación de inversión mutua, atrapadas ambas ante el bloqueo infranqueable de la “indeterminación de la humanidad del feto”. El nudo del problema, para Wertheimer, es determinar cuándo comienza la vida humana. Al fechaje liberal de la hominización en el nacimiento o en la viabilidad o en la forma humana reconocible en el feto, opone su inclinación por el argumento conservador de que «regresando etapa por etapa desde el niño al cigoto no se encontrará ninguna diferencia entre sucesivas etapas lo bastante significativa como para soportar el enorme peso de permitir una carnicería al por mayor en la primera etapa mientras se niega categóricamente ese permiso en la siguiente». La plena confianza persuasiva del argumento conservador se revela, según este autor, en el paralelismo entre abortistas y esclavistas, quienes afirman, respectivamente, que ni fetos ni negros son seres humanos.

75) “Aborto e infanticidio”, de Michael Tooley, se centra en la demostración de la aceptabilidad moral de ambas prácticas, ya que ni fetos humanos ni niños recién nacidos satisfacen la

«exigencia del ‘yo’ conciente», propiedad que define moralmente el término ‘persona’. El “serio derecho a la vida” es exclusivo aquí del ser de las personas, condición cumplida por un organismo «sólo si posee la idea de un ‘yo’ como sujeto continuo de experiencias y otros estados mentales, y cree que es en sí mismo una entidad continua».

La argumentación en que se basa esta afirmación nos vuelve nuevamente sobre el tema de los derechos:

«Atribuir un derecho a un individuo es afirmar algo sobre las obligaciones *prima facie* de otros individuos para que actúen, o eviten actuar, de determinadas formas. Sin embargo, estas obligaciones son condicionadas y dependen de la existencia de ciertos deseos del individuo a quien se atribuye el derecho», entendiéndose que «los deseos que una cosa puede tener están limitados por los conceptos que posee (...) Una entidad no puede desear que exista un sujeto de experiencias y otros estados mentales si no posee la idea de tal sujeto (...) (ni desear) su propia continuidad de existencia como sujeto de experiencias y otros estados mentales, si no piensa que ahora es tal sujeto».

(Este modelo se ve levemente modificado por excepciones constituidas por perturbaciones espirituales, inconsciencia o adoctrinamiento).

En la segunda parte de su artículo, Tooley critica distintas propuestas alternativas para la problemática del aborto, que tildan de inmoral el hecho de «destruir algo que se convertiría en un miembro adulto de la especie *homo sapiens*», abarcando las posiciones que fechan esta inmoralidad desde el cigoto hasta el nacimiento. Ninguna de estas posturas, afirma Tooley, se basa en un “principio moral básico”, ya que la «diferencia de especie no es *per se* una diferencia moral relevante».

Finalmente, Tooley dedica su atención a refutar la postura conservadora, basada en el principio de potencialidad. La refutación es doble:

1) por la «exigencia de la conciencia propia»

2) por el «principio de simetría moral respecto a la acción y a la inacción», que anula como moralmente relevante la diferencia entre deberes positivos y negativos (argumento desarrollado con la ayuda de gatitos convertidos en animales racionales por virtud de una inyección de una sustancia química).

La culminación del artículo refleja cabalmente el sentido de la filosofía moral en su relación con la situación real que supone analizar: «una vez que reflexionamos sobre el problema de los principios morales básicos implícitos en la atribución de un derecho a la vida», podemos daos

cuenta de que estamos asesinando a personas inocentes en nuestra forma de tratar a los animales (sic).

76) “Pros y contras del aborto”, de John Finnis, se articula a partir del cuestionamiento de la base de sustentación de la “defensa” realizada por Thomson. La mirada de derechos que ésta desparrama a lo largo de su artículo, son traducidos a la estructura de derechos hohfeldianos. Es esta concreción «la que necesitamos para nuestros fines morales, más que el invocar los derechos a las cosas», porque «los juicios morales se ocupan sobre todo de las acciones».

El punto central de Thomson es, según Finnis, su tesis de que la madre que aborta simplemente «no presta asistencia especial a la persona no nacida que hay en su interior», es decir, que no es una Buena Samaritana. Finnis responde a ello que «el deber de la madre de no abortar no es parte de ninguna responsabilidad especial que ella tenga hacia el niño, sino parte clarísima de un deber común que todos tenemos hacia el prójimo».

La cuestión central reside en ver cuándo «nuestro acto intencionado, no puede ser más que caracterizado como ‘inevitablemente’ contra la vida». Finnis engloba aquí como atentados a la vida también al suicidio. Su fundamentación respecto del aborto es bien simple: «si se acepta que la muerte eterna es peor que la meramente corporal, ¿no habría que elegir el mal menor? Así que si es probable que el nonato muera sin ser bautizado ¿no habría que abrir a la madre, sacar al niño, y salvarle de la muerte eterna por medio del bautismo?».

Finnis pretende con esto haber demostrado la científicidad y ecuanimidad moral de la «tradicional condena del aborto terapéutico (que) no parte de un prejuicio contra las mujeres o en favor de los niños, sino de una recta aplicación de la solución de un caso a otro, sobre la base de que la madre y el niño son igualmente personas en las que debe plasmarse el valor de la vida humana».

La condena al aborto se sostiene aquí por la crítica de la interpretación griseziana de la “doctrina del doble efecto”, según la cual cuando el mal efecto -la muerte del feto- no se pretende ni como medio ni como fin de la acción, no determina el carácter moral de la misma. Con un impudor poco común hacia la puerilidad, Finnis aborda comparativamente la «creaneotomía de un feto para salvar la vida de la madre y esa notable escena en la que ‘extiende la mano y se desconecta del violinista para salvar su propia vida’» con el objetivo de demostrar sus diferencias esenciales, y destruir así el paradigma thomsoniano que hace permisible el aborto para algunos casos:

1)«¿la acción decidida se habría decidido si la víctima no hubiera estado presente?» Si así

fuera, la privación de la vida sería indirecta como es el caso de un útero canceroso.

2) «¿la persona que toma la decisión es la que está amenazada por la presencia de la víctima?» Tanto Thomson como Finnis responden de igual manera a esta pregunta, aunque infieran luego posiciones opuestas de permisibilidad moral: ambos ven esta situación como la de «un espectador, enfrentado a una situación en la que la presencia de una persona inocente pusiera en peligro la vida de otra persona inocente (...) (cuya intervención) implica una decisión de convertirse en amo de la vida y de la muerte». Finnis concluye, entonces, que «un espectador no puede más que decidir matar si

a) abre a la madre, de una forma previsiblemente fatal para ella, para salvar la placenta que se ha soltado y el niño, ya viable, está atrapado si no se le rescata, o porque la sangre de la madre está envenenando al niño, en una situación en la que el espectador preferiría salvar al niño, bien porque quiere salvarle de la condenación eterna, bien porque el niño es de sangre real y la madre de clase baja o porque de cualquier forma la madre está enferma, o vieja, o inútil, o ‘ha tenido su oportunidad’, mientras que el niño tiene toda una vida por delante; o si

b) corta o ahoga al niño para salvar a la madre de su amenazadora presencia».

3) «¿La acción elegida implica no sólo una negación de ayuda y socorro a alguien, sino una intervención real que resulte en un ataque al cuerpo de esa persona?» Introduciendo una “versión modificada” del caso de la desconexión del violinista, en que ésta implicara su muerte «de forma violenta, por ejemplo, por asfixia o decapitación», Finnis apela a probar las «propias reacciones morales», para sostener luego la invalidez de la respuesta de Thomson que se atiene a dar por cierta sólo la primera parte de la pregunta, asimilando el problema del aborto al del Samaritano. Su fundamentación es la siguiente: «el cuerpo del niño es el cuerpo del niño, no de la mujer (...) y el niño, como su madre, tiene una ‘justa prioridad sobre su cuerpo’, y el aborto significaría poner las manos encima de, manipular, ese cuerpo».

4) «¿Pero es la acción una acción contra alguien que tenía el deber de no hacer lo que hace, o de no estar donde está?» La relevancia moral de la “inocencia de la víctima” nos demuestra que el niño «no tiene derecho de reclamación a que se le permita permanecer dentro de la madre, pero no rompe ningún deber al estar dentro de ella». Además «no puedo ver por qué el niño no nacido no pueda decir con justicia: ‘Esta es mi casa. Nadie me ha dado derechos sobre ella, pero tampoco nadie le dio esos derechos a mi madre’».

77) K. Marx, **La cuestión Judía**, en **Marx. Escritos de Juventud**, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

78) Cuerpo / cosa / propiedad nos remite a la alienación entre las esferas civil y política: para ser dueño de algo tiene que existir una distancia, una diferencia entre ese algo y yo, o entre mi situación efectiva y mi derecho.

79) El mismo procedimiento de prestidigitación ideológica, por la que un sujeto queda fuera de escena (al menos como tal) se realiza respecto de la prostitución, aunque esta vez en sentido inverso: la mujer que cobra por el uso de su cuerpo es exaltada peyorativamente, y el hombre que paga es reducido a la sombra intrascendente de la transacción.

B. ¿Cómo pensar a las Madres de Plaza de Mayo?

En el Infierno de Dante no había niños. Sí los hubo en el de la dictadura: la sodomización del ángel revela, en tanto síntoma, cómo la lógica política del terrorismo de Estado encarna la subversión de las viejas leyes de Dios y la Naturaleza. El *amor patriótico* desgarró al *amor maternal*. La virulencia de la represión militar produce las condiciones del quiebre de la funcional armonía entre valores nacionales y familiares, amor patriótico y amor maternal, tradicionalmente fundidos en el discurso moralizador de las clases dominantes en general y de los militares y la Iglesia en particular. Arrasadas las instituciones jurídicas, políticas y sociales del orden constitucional en nombre de la defensa de los valores eternos de Dios, Patria y Familia, ambas formas mistificadas de relaciones sociales comienzan a enfrentarse cuando, movidas por el amor a sus hijos, algunas mujeres se alzan para imponer el límite de puertas adentro del hogar a la cruzada patriótica militar que lo transgrede y desintegra.

Esta oposición que estalla entre el mundo de las relaciones sociales donde se ejerce el poder político y militar, y el mundo de las relaciones familiares, centralizado por la figura materna, convulsiona la división entre ambos vivida como destino, poniendo en cuestión la forma alienada de los ámbitos público y privado propia de la moderna sociedad burguesa. Disociada de la Historia, la *ley de la sangre* se niega a someterse a las *leyes humanas*, se presenta como su basamento natural, y reivindica su legitimidad esencial en contraposición a la legalidad secundaria del ordenamiento jurídico e institucional. Es en esta colisión entre lo público y lo privado donde se genera el punto de inflexión que instaura la “locura” de las Madres de Plaza de Mayo.

La “locura” de las Madres es la racionalidad de la alienación entre Historia y Cotidianeidad, Cultura y Naturaleza. Pero también, a la inversa, la fisura de esta división constituye como racional aquella “locura”. Pensar a las Madres de Plaza de Mayo implica pensar a partir de esta falla. De lo contrario, el intento reproduce los estereotipos del sentido común y cae presa de estériles oposiciones.

¿“Madres” o “políticas”? ¿Mujeres celosas de la vida de sus hijos, o militantes que buscan cambiar el orden social? ¿Amantes o belicosas, definidas por el vientre o el escudo? ¿Un objeto instrumentado por la izquierda, o un sujeto que manipula su propio dolor en provecho del accionar político? ¿Sentimiento o razón es lo que las anima; interés individual u objetivo social? A estas aporías lleva la irreductibilidad de la oposición relaciones personales / relaciones políticas.

Desde otro ángulo, la misma irreductibilidad opositiva articula el enfrentamiento liberación de la mujer / liberación social. ¿No refuerzan las Madres la mística de la maternidad, siendo, por otra parte, vanguardia en la lucha contra la represión y por la justicia? ¿Debe abordarse su análisis desde la óptica del movimiento de mujeres, o desde la de la lucha de clases? De todos modos, ¿no cumplen un rol conservador en lo personal y revolucionario en lo político, de modo que, en tanto mujeres, no son siquiera progresistas, y como seres humanos que defienden la vida y la libertad, son las más progresistas? ¿Puede leerse su movimiento, tomando como indicador incluso su nombre, como una revalorización de la familia, la institución fundamental que mantiene la opresión de la mujer?

No me interesa dar respuesta a estas preguntas, montadas sobre una serie de falsas antinomias, sino cuestionar el lugar desde donde son disparadas.

Ley natural y ley humana: un encuentro desmistificador

Aunque presentándola bajo un signo negativo, el discurso del enemigo revela frecuentemente la verdad. Desechando el punto de vista unilateral de las oposiciones arriba planteadas, **La Nación** ofrece una inteligente resolución de las mismas al afirmar que las Madres de Plaza de Mayo ejercen, con su insistencia, «otra clase más de terrorismo: el sentimental» (80).

Un terrorismo sentimental: ¿qué significa la conjunción de estos dos vocablos? ¿A qué responde este adjetivo, tan “femenino”, adosado a un término eminentemente político? ¿Qué escozor lo mueve a acuñar, aún con molestia, esta fórmula exuberante? ¿Por qué no se limita a acusar a las Madres de “terroristas” a secas?

Se siente chantajeado. Sus palabras delatan el corazón ultrajado, un despojo, algo que no cuaja. Algo ha fallado en la articulación del sistema ideológico dominante. Entre los valores socio-culturales sustancializados durante milenios como “naturales” se ha consumado una rebelión. Hay un traidor entre las figuras ideológicas que encubren y justifican la dominación. Y el traidor es una pieza clave, indispensable: la figura de la madre.

Ya nos detendremos en el desarrollo de la rebelión, atendamos previamente al nudo de la traición. Sacralizado y mistificado por la patriarcal cultura burguesa, el amor maternal rechaza su

tutela, reafirma su validez, y desde esta relegitimación, le hace la guerra. El encantamiento no se ha roto, pero ha devenido desastre para el encantador: el mito de la mujer-madre no desiste de sus tradicionales atributos naturales y divinos -por los cuales cobra su valor moral más allá de los avatares de la historia- pero torna sobre sí mismo. El mito se vuelve contra el mitificador.

Si la experiencia histórica nos enseña que la «consagración de las fuerzas viriles se hace con los signos de la maternidad», incorporando a la mujer a «la defensa del Estado militar por medio del chantaje de los vínculos umbilicales» (Chile, Uruguay, Brasil) (81); las Madres de Plaza de Mayo constituyen, para la ideología reaccionaria, el reverso maldito de la historia -donde los signos de la maternidad muestran la impotencia o la degradación de las fuerzas viriles y cuestionan al Estado militar por medio de la resistencia de los vínculos de sangre. Intersticios de la dominación : cuando la debilidad íntima a la fuerza (acorralada por sus propias contradicciones), ésta se lo representa como la introducción del Azar en la Historia (una dimensión hecha de silencios que el cálculo no puede sopesar).

A miles de mujeres les han quitado sus hijos. Los han secuestrado, los han torturado. Los han desaparecido. Los autores y cómplices de este genocidio son también los más acérrimos defensores de la mística de la maternidad, que encomienda a la mujer a un destino determinado por la biología. En esta ideología han sido educadas también las madres de los desaparecidos. Y por amor a sus hijos, salieron a la calle, enfrentaron la represión, se organizaron, fueron vanguardia en la lucha contra la dictadura terrorista. Estas mujeres han llevado adelante las enseñanzas impartidas por la clase dominante, han puesto el cuerpo por sus hijos en un doble sentido -al parir y al exponerse a las armas. Han hecho suyo el rol que les habían asignado. Su “obediencia”, sin embargo, tuvo un efecto boomerang: FFAA, Iglesia, Estado y partidos políticos burgueses no se reconocen en ellas, las repelen, les cierra las puertas, las persiguen. Si bien este rechazo es contundente, revela una posición incómoda: ¿cómo condenar a las Madres sin comprometer en ello el mito de la mujer-madre, figura ideológica secular que sostiene la ‘célula básica de la sociedad’ y encorseta a la mujer? ¿Cómo explicar que el cumplimiento de los deberes familiares se transforme en amenaza del orden público? ¿Qué dinámica explica esta mala pasada? Grave aprieto de la ideología patriarcal y clasista: ¿cómo enfrentar a las Madres, sin desconocer a la “madre”?

El orden social se halla sustentado ideológicamente por la separación entre las esferas privada y pública desgajadas, en último término, en familia y poder. Esta dicotomía se encuentra regulada por dos principios aparentemete independientes. De un lado, la “ley de la naturaleza”,

eterna, cuasi divina, irreductibilidad sin origen ni historia, fuero de la fatalidad. Del otro, las “leyes de los hombres”, efímeras, cambiantes, artificio del saber racional, formalización de la política, acuerdo y mediación.

Ancestralmente identificado con los poderes sobrenaturales, el peligroso poder de reproducir la vida ubica a la mujer en el arco de la especie, donde la inmediatez de la carne nos recuerda que somos Naturaleza, y que, por tanto, nos debemos a un principio superior que antecede a las convenciones y reyertas de la vida en sociedad. Marginada de la vida pública, despojada del Logos, la mujer “hecha para el servicio del vientre” (Hipócrates), se siente portadora de este principio de raíces religiosas. Prueba del amor divino, el amor maternal es símbolo de lo sublime, establecida su función natural como sagrada. Pero si, como señala Frazer, «los hombres hacen a los dioses y las mujeres los adoran», la violación de los dioses enfrentará a los hombres con la ira de las mujeres.

Esta ira no es ajena a las Madres de Plaza de Mayo. La desaparición de sus hijos las enfrenta ante un doble mandato contradictorio. Como la Antígona de Sófocles, se encuentran frente a una disyunción trágica: desafiar las “leyes humanas” (y salir a buscar a sus hijos), o someterse a ellas violando la “ley natural” (que por otra parte las define socialmente). No hay mediación política posible que subordine el mandato impuesto a las mujeres por la sacralización de la maternidad (82). Imbuídas del mito de la mujer-madre, las Madres se sienten portadoras de esa Ley no escrita, pero que precede y cimenta toda ley humana, generosa o brutal.

Los mitos no son mera sinrazón, simple irrealdad, como los ve el racionalismo abstracto, sino fuerza viva, siempre presente y siempre activa en el sentido común, esa amalgama de mito y logos que constituye la ideología dominante. Así, el mito de la leona-que-da-la-vida-por-sus-cachorros se hace efectivo. Paradoja central del Movimiento de Madres de Plaza de Mayo: el reclamo de la verdad se nutre de la fuerza del mito, la exigencia de transformación se asienta en el “instinto de conservación”.

El carácter ideológico de la doble legalidad -natural y humana- que organiza la vida cotidiana, lleva implícita esta contradicción. Apelando a la primera, las Madres cuestionan la segunda, a la vez que desarticulan la dicotomía a través de la cual cobran sentido recíprocamente. El “orden social” es puesto en tela de juicio por el “orden natural”, en un movimiento en que “lo natural” se descubre social. A través de esta dinámica compleja, las Madres ponen una cuña en el lugar mismo de la escisión que estructura las aporías arriba planteadas, trastocando el sitio desde

donde se piensan esas preguntas que intentan dar cuenta del carácter de su movimiento desde sólo uno de estos dos aspectos.

Las Madres, para defender bajo el Estado terrorista su rol de madres, se han visto obligadas a dejar de ser “madres”. Se han visto obligadas a dejar el reposo del hogar, la rutina de los platos y las sábanas, la cálida ignorancia de la vida barrial. Las Madres se han salido de madre. Han irrumpido repentinamente en el terreno de la política, de la movilización, de la lucha, hasta ahora reservada a los hombres. Las Madres, para afirmarse como madres, debieron negarse como tales. Para defender a la familia, debieron enfrentar a la familia. Para defender a los hombres, debieron invadir su terreno y cuestionarles su centralidad política y social. La imagen de madre forjada por la ideología dominante se ha vuelto contra ella. Cuando la Madre desborda a la madre, desnuda al mismo tiempo el carácter opresivo de la figura materna tradicional.

De cómo lo personal se transformó en político

«con sus actos desdibujan lo que es una madre ... Yo no me imagino a la Virgen María gritando, protestando, y sembrando odio, cuando su hijo, nuestro Señor, fue arrancado de sus manos» (83).

No es falta de imaginación lo que abrumba al Capellán Militar y sacerdote de la Diócesis de San Luis, J. Padilla, sino exceso de odio lo que le ciega. La cruz y la metralleta encuadran su decir. Tomando en cuenta que es éste el lugar de la enunciación, es fácil ver la verdad encerrada en discurso tan airado. Las Madres subvierten, efectivamente, el ideal de femineidad y el arquetipo maternal dominantes (a los que subyace la exacerbada equiparación católica con la Virgen) : no se someten ante la fuerza, se niegan a que sus hijos sean “arrancados de sus manos”, no se resignan al llanto, se movilizan, denuncian, llaman a la lucha.

¿Cómo se desarrolla esta rebelión de la figura ideológica de la madre contra el sistema? ¿Qué consecuencias intrínsecas le acarrea esta reversión? Siendo la historia de las Madres la evidencia de la hipócrita “defensa de la familia” burguesa, ¿permanecen ellas mismas reducidas a su rol tradicional? ¿Lo desbordan, lo dejan atrás? ¿Lo elevan, lo niegan, lo transforman? ¿Puede trasplantarse de la casa a la plaza sin modificaciones? ¿Puede acaso el cuidado de los hijos continuar siendo una tarea que a cada una concierne individualmente, y que a toda mujer define sin más?

Dueñas del espacio reducido del hogar, las Madres se ven arrojadas a la dura realidad de la lucha de clases, del asesinato legal, del robo obligatorio, digno, legitimado por el Estado. Se ven

arrojadas a un mundo hostil y extraño. Y este extraño, hasta ahora ajeno mundo político-social les devuelve su imagen como un espejo deformado.

«Nosotras, que siempre habíamos estado en la casa ocupándonos solamente de la familia, al movilizarnos por nuestros hijos y salir a la calle nos encontramos con un mundo nuevo donde todo estaba podrido y donde lo que nos habían dicho nuestros hijos se hacía realidad» (84).

Fuera del recinto doméstico los valores eternos, la esencia natural del ser humano aparecían enajenados. Entre el mundo cotidiano, donde todo se halla al alcance de la mano, y el otro lado del mundo, el inesperadamente corrupto, no parece haber comunicación posible. Lo afirmado aquí en uno, es negado en el otro; lo deseado aquí, es allí aplastado. La potencia de lo conocido se transforma en la impotencia ante lo desconocido. Lo siniestro se incorpora a la vida cotidiana: los actos más banales pueden resolverse en la muerte.

El primer paso en el afuera reproduce lo aprendido: recurrir a las autoridades establecidas, de una, rogar, recorrer despachos («éramos suplicantes, reclamando a los políticos, a la Iglesia. Leo las cartas de antes y me da mucha bronca el tono suplicante, el haber considerado a Videla presidente, a ese criminal»). Pero la sociedad en pleno repelía sus reclamos. Las evitaban, las acosaban. Y al negarles la búsqueda de sus hijos, les negaban su propia identidad -el ser madres. El cuerpo ausente del hijo representa el cuerpo despedazado de la madre, retorno de una unidad primordial. De aquí la omnipotencia que acompaña esta primera fase de búsqueda individual (« mi hijo es mío y yo lo voy a encontrar; es una cosa mía y sólo mío es el deber de encontrarlo») (85).

«Hubo una transformación muy grande en nosotras. Pero la transformación fue a través de la indiferencia, el silencio y la burla».

Esta transformación se configura como el proceso de politización de lo personal. Proceso que no se traduce en una elección de “hacer política”, sino en la comprensión del carácter social y político de su tragedia personal. Aunque las Madres no cuestionan el rol que las compele a la política -es más: se enfrentan a la dictadura a partir de la reivindicación de su derecho a ser madres-, su consecuencia respecto del mismo tiene como efecto la visibilización de la ideología de lo privado como campo de batalla, oculto bajo la atomización de las distintas familias. El hecho de que las Madres se politicen sólo en tanto tales hace posible este develamiento. Ni fracaso ni destino valen ya para explicarlas.

«Fuimos aprendiendo a dejar de ser egoístas, de ocuparnos de nosotras mismas, de nuestras familias; eso que tantas veces nuestros hijos nos criticaban. Los desaparecidos eran de todos y la lucha también debía ser de todos».

Este pasaje conlleva una exigencia: la «demanda de no ser dueña de la vida y de la muerte» (86). La socialización de los desaparecidos implica la devolución de una función adjudicada como poder a la mujer en nuestra sociedad. A través de esta transferencia las Madres deshacen la trampa tendida por la doble legalidad del orden, que les exige recortarse o en lo público o en lo privado.

En cierto modo, se produjo una hiperbolización de lo materno. Se universaliza su función, con lo cual la hipérbole culminaría en su misma negación. “Universalizar” la función de madre significa aquí convertirla en función social. En nuestra sociedad la familia se hace cargo de funciones sociales por excelencia, a descargo del Estado. La atomización en que cada familia es responsable individual por el bienestar de sus integrantes, aparece a los ojos de éstos como un hecho natural, inherente a la esencia de la vida comunitaria. Las Madres, al devolver a la sociedad la función del cuidado de los hijos, le devuelven uno de los elementos más revolucionarios. Esta “desnaturalización” del rol materno no funciona únicamente hacia atrás, englobando la responsabilidad por el conjunto de los desaparecidos, sino también hacia adelante, hacia los «hijos representados en la juventud». Nueva confirmación del movimiento hiperbólico, ya que ser madre de todos los jóvenes es tomar para sí el lugar simétricamente opuesto al tradicional (con el consiguiente riesgo de una actitud maternalista sobre toda la sociedad).

La fase posterior de este proceso de politización la constituye la reivindicación de la lucha política de sus hijos. Hasta ese momento, las Madres no la reconocen. Ni la avalan ni la critican, al menos públicamente. No es el arbitraje entre el proyecto revolucionario y la defensa del capitalismo lo que las mueve. Una y otra razón hablan un lenguaje enrevesado. Se hacen a un lado: no es ése el lugar en que se juega su propia razón. El combate a muerte entablado entre revolucionarios y reacción pertenece al orden de los hombres, a la política. Otra es la verdad de las Madres, otro su reclamo: que sus hijos sean juzgados por la ley de los hombres. Ellas apelan todavía a otra ley, la de la vida y la muerte, condición de realización de aquel juicio.

El progresivo cuestionamiento del corte entre lo público y lo privado va erosionando esta posición atemporal, sustentada en la ilusión de un reducto sin historia.

«Hasta ahora, por pedir la aparición con vida de todos y por todos, nunca hemos dicho al pueblo quiénes son los desaparecidos y qué quería cada uno de ellos. Y creo que es hora de que empecemos realmente a levantar esa consigna, explicar a la gente qué quería la mayoría de los desaparecidos».

Para muchos, este cambio ilustra la pérdida de la inocencia, el fin de la ecuanimidad de las Madres frente a los políticos. Desde este punto de vista, la pureza se decanta como la

imposibilidad del mal. Elogio de la pasividad y venia para la sumisión que se legitima en la alienación del individuo respecto del mundo social.

Por el contrario, el fin del silencio sobre las razones del genocidio abre dos posibilidades, que coexisten en el Movimiento de Madres: la reivindicación de la política como medio de acceso a un orden primigenio; y la acción política como develamiento del carácter imaginario de ese orden natural. La primera se realiza a través de la asunción de las banderas de lucha de los hijos como la forma de ocupar ese vacío. Presentificación sustentada en un vínculo presuntamente inalienable, que intenta hacer pasar el lugar de la madre por el del hijo. Un paso adelante, también un nuevo riesgo. La segunda basa su legitimidad política en su propia práctica de lucha, específica, discriminada, la de la madre de la del hijo. En este segundo caso la asunción del carácter político de su situación funda el reconocimiento de la política como vida, conversión que configura a las Madres como sujetos de su propia historia.

Las Madres como movimiento social: una reformulación de la política

El carácter peculiar de la dinámica política que constituye a las Madres como sujeto colectivo configura una reformulación de la política en términos prácticos. Las Madres no parten de la típica militancia tradicional, que separa las relaciones establecidas en el mundo familiar de la actividad política, porque precisamente se politizan a partir de su situación familiar. Las Madres saben que, de no haber sido por esta condición “primaria”, no habrían sobrevivido. Saben que ésta es su fuerza, y el flanco del sistema. Pero al incorporarse a la lucha política, el nudo conformado por su condición de madres no se diluye ni debilita. Ni dejan de ser madres, ni continúan siéndolo en su sentido tradicional.

La trágica contradicción de Antígona encuentra en el siglo XX condiciones históricas que hacen posible su resolución. La irreductibilidad a la política de la exigencia de Antígona, cimentada en la incomunicación entre ley divina y ley humana, será mellada por los movimientos de mujeres veinticinco siglos después. Lo que a aquella le estaba vedado -vivir políticamente la muerte de su hermano- es lo que constituye a las Madres como movimiento social

Tal vez sucede que la humanidad, como señalaba el viejo Marx, sólo se plantea los problemas que, de alguna manera, puede resolver. El descubrimiento de que lo personal es político se ha abierto un trabajoso camino en la historia. Las Madres, sin conocer esta historia y sin seguir sus

directivas, vienen a asentarse sobre ella. En el marco de la crisis de las formas tradicionales de hacer política, el derrumbe del racionalismo y el descentramiento de la noción burguesa de sujeto, emergen nuevas formas de comprensión de lo político, cuya expresión en los nuevos movimientos sociales da cuenta de la politización de la subjetividad. De este modo, las preguntas que se formula Rossana Rossanda respecto del movimiento de mujeres en general, son pertinentes respecto de las Madres:

«¿Y si la contradicción-mujer, hoy, en su radicalidad, no fuese sino el emerger de la estrechez repentina que adquiere la política tal como la hemos conocido, al irrumpir en escena nuevos sujetos y figuras sociales, masas, necesidades, y también (y por eso ahora) las mujeres? ¿Y si ellas fuesen sólo el síntoma de una crisis más general de la política, como la clase obrera revolucionaria fue la crítica de la economía?» (87).

El poder del no poder

Las Madres son «las únicas que se animaron a poner las bolas» (88). Estas palabras laudatorias pretenden llenar un vacío, velado por la rendición del homenaje de adjudicar a las Madres el poder simbólico de las bolas. Pero es precisamente este vacío el que constituye a las Madres de Plaza de Mayo. Su acceso a la política es producto de una falencia. Ausencia del hijo. Pero también, y fundamentalmente, ausencia, por parte de los sectores democráticos y progresistas de la sociedad política, de respuestas frente al Estado terrorista -situación que deja inerme a la sociedad civil, al tiempo que le exige la creación de defensas surgidas de su propio seno. Las Madres son, entonces, un producto de la impotencia de los sectores y formas políticas tradicionales de la sociedad argentina: endeblez de las tradiciones democráticas, sometimiento ante el poder militar, incapacidad de la izquierda para resistir organizada y unitariamente el golpe. Para defender la vida, las madres se vieron obligadas a apropiarse de este campo devastado. Sobre esta aridez, se alzaron en una actitud combativa, que, desde una lógica socialmente aceptada, sólo pudo ser vista como viril. Pero las Madres hicieron política a partir del vacío, encubierto y revelado a la vez por la nostálgica y grotesca metáfora de “coraje = poner las bolas”. Su poder no fue tenerlas, sino el poder de la carencia. No es el poder de la fuerza, sino el de la debilidad -la «fuerza que una siente de ese agujero adentro».

Notas

80) **La Nación**, Bs. As., 4-1-85

81) Mattelart, Michele, "Las mujeres y el orden de la crisis", **Comunicación e ideologías de la seguridad**, Anagrama, Barcelona, 1978.

82) Las razones por las cuales muchas madres de desaparecidos no formaron parte de este Movimiento -ni de otras organizaciones de derechos humanos_ (permaneciendo más o menos ajenas a este proceso de politización de lo personal y ateniéndose a su rol tradicional -reclusión en el hogar, sujeción al llanto, la resignación o la locura), no se deben, creo, a que se hayan subordinado a la "ley de la política" en detrimento de la "ley natural", sino a diversos factores que no podemos analizar aquí.

83) cit. en **La Básica** N° 9, agosto de 1984, Bs. As. (periódico peronista de izquierda).

84) "Historia de las Madres" II, periódico **Madres de Plaza de Mayo** N° 3, Bs. As., febrero de 1985. El resto de las citas entrecomilladas que no se atribuyen a autor o no remiten a notas pertenecen a este periódico, al reportaje realizado a Hebe de Bonafini por **El Porteño** N° 22 (Bs. As., octubre de 1983), o a las reflexiones realizadas por Bonafini en una mesa redonda sobre "Mujer y derechos humanos" (Jornadas de la Asociación de Trabajo y Estudio sobre la Mujer -ATEM- en noviembre de 1985 en Bs. As)

85) Fernández Meijide, Graciela, cit. en **Mitos viejos, luchas nuevas**, Ed. Encuentro Cristiano (desgrabación de una mesa redonda sobre las transformaciones de la cotidianeidad en la lucha de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo realizada en agosto de 1986 en Bs. As. en Encuentro Cristiano).

87) Rosenberg, Marta, "¿Quiénes son las Madres de Plaza de Mayo?", **La Razón**, suplemento de Psicología, 12 de enero de 1986.

88) Rossanda, Rossana, **Las Otras**, *Cit.*

89) escrito por un periodista del citado periódico **La Básica**.

Deslizamientos en el imaginario violación sexual

I.

(Sala de espera de un consultorio ginecológico. Dos mujeres conversan. Se halla presente, además, una joven, hija de una de aquellas, recientemente violada).

-Mejor me hubieran violado a mí en vez de a ella. Por lo menos, una ya la pasó.

-¿Por qué? ¿A usted también la violaron?

El desliz es evidente. Tanto puede provocar una aclaración como una mirada cómplice. Pero en este diálogo las mujeres se comprenden. Los decires se superponen. Se enciman -a despecho de la letra de la ley- comentarios y sensaciones. Crimen y norma se mezclan. El lenguaje es equívoco, el traspie, permanente. La confusión, empero, no es arbitraria. Violación y relaciones sexuales se confunden en el vocabulario para describirlas, en las imágenes que evocan, en el efecto de pudor o calentura que provocan sus relatos.

Deseo y dominación, sexo y muerte, erotismo y delito, se interpenetran de modo tal que es imposible aquí pensar el uno sin el otro, so pena de perderse en un orden tranquilizador pero ficticio donde todo está claro -la sexualidad, placer y armonía; la violencia, una cuestión de poder-. Entrar en la confusión no sólo es lícito, entonces, sino también necesario, si de lo que se trata es no de denunciar sino de entender lo que soporta el imaginario "violación sexual" a través del permanente deslizamiento de sentidos entre sexualidad, genitalidad, erotismo, violencia, transgresión y delito.

Se consuma una violación o se hace el amor: no hay reglas que indiquen una diferencia cierta en la posición de los cuerpos a tomar, ni en el sitio, la hora o el estilo de los protagonistas. Apatía y fervor tampoco resultan signos fieles: no son patrimonio exclusivo de la intimidad deseada o consentida ni de la forzada. Ni la parquedad corporal ni el gesto brusco, ni siquiera la palabra cariñosa o la soez son elementos definitorios: pueden quedar de un lado u otro de ese límite que parece correrse, difuso, borroneando la posibilidad de separar el acto sexual criminal del permitido. No siempre, pero lo suficiente como para desecharlo como prueba, los cuerpos son mudos para revelar la diferencia. Una instantánea sería una muestra engañosa, el ojo estéril de la mimesis.

En esta confusión, en la que el acto "objetivo" es el mismo, lo que pone el límite entre violación y relación sexual es el consentimiento de la mujer. Tanto en el nivel jurídico como en el saber popular y en los nuevos estudios sobre violencia sexual, es la falta de consentimiento de la mujer lo que deslinda la relación sexual forzada de una no violatoria.

A primera vista, las cosas parecen aclararse. Aquella corrosiva indeterminación parece por fin reducirse en el interior de un orden respetuoso e igualitario, que no permite amparar el delito en la gracia del instinto. Ese límite flotante, moleestamente flotante, adquiere así cierta rigidez que sobrevuela el peligroso diálogo entre lo que amenaza y lo que llama a la entrega, lo que merece castigo y lo que es don y deber divinos.

Sin embargo, y pese a todos los esfuerzos, el problema no ha hecho sino correrse, sutilmente, otra vez, intacto aunque menos visible, de donde creíamos haberlo aniquilado. El elemento clave de esta fallida resolución -la presencia / ausencia de consentimiento en la mujer- arrastra consigo la misma ambivalencia que se pretendía suturar.

Amante o violador, se supone unívocamente en el hombre la espontánea y natural intención de satisfacer su deseo sexual -haya dado o no, en un caso o en el otro, con la persona indicada. Para saber, por lo tanto, dónde se confunde el sexo legal con el delito sexual habrá que interrogar las intenciones de la mujer que los discrimina, desacralizando ese hecho marcado por su privacidad. La confusión entre violación y relación sexual se ha trasladado en toda su complejidad al alma femenina. Es allí donde han de buscarse los indicios que pongan un acto sexual que ha tenido lugar entre un hombre y una mujer de un lado u otro de la ley moral.

Lo que los hechos pueden no contar, lo contarán las mujeres. Pero ¿quién les creerá? Su palabra se halla sujeta a la misma ambigüedad interpretativa que cubría los cuerpos trabados en un acto en sí mismo indiscernible.

Si en virtud del consenso generado por el imaginario social de la femineidad, se requiere de la mirada masculina para hacer de una hembra humana una mujer (y esta mirada no es sólo la de los varones), y su sexualidad es definida en términos de aquiescencia a los avances masculinos, ¿cómo escuchar su palabra, sino como parte de la guerra de los sexos, del peligroso juego de hacer y dejarse hacer? Si el encender y el ceder a los requerimientos masculinos hace de la mujer el ser sexuado que es ¿quién puede decretar dónde se halla el punto en que la cesión se diferencia de la transgresión?

Voluntad a vencer, favor a conquistar, las analogías que provocan los modos de acceso a una mujer se muestran íntimamente ligados a las nociones de resistencia y consentimiento. La

arquetípica seducción femenina descansa en el ajustado equilibrio entre ofrecerse, negarse y ceder; la resistencia se vuelve, al fin, entrega. Una entrega que fácilmente enroca con la acepción usual del término “consentimiento”

«Consentimiento es más débil que aprobación. ‘Consentir’ indica, tanto en el orden del pensamiento como en el de la acción, un matiz de reserva, o por lo menos una tendencia primitiva a rehusar» (90)

Se refuerzan los desplazamientos. Las nociones correlativas de resistencia y consentimiento, al referir centralmente al comportamiento sexual de la mujer, tanto cuando realiza su deseo como cuando es violada, se despliegan como materia de un nuevo eje en el que se compactan los sentidos, convalidando el equívoco por el cual no hay, en el plano de los delitos sexuales, atentado contra la ley que no pueda ser interpretado también como ley de las relaciones entre los sexos. En el contexto de esta doble direccionalidad, el consentimiento, al poner en juego las intenciones femeninas, se vuelve el componente sexual de la violación. Y la ley lo convierte en deseo por una resistencia que sólo haciéndose ultimar alcanzaría a comprobar su autenticidad. Por esta imbricación, el consentimiento, al soportar el peso de diferenciar la violación dentro del conjunto de las relaciones sexuales, resulta una bisagra inmejorable para reforzar los deslizamientos entre ambas.

II.

La figura jurídica de la *vis gratia* (la discreta energía con que el varón vence el pudor de la doncella, que en realidad, desea y consiente) legaliza esta confusión y la convierte en coartada. Si la violencia en general es repudiada -al menos formalmente- en el discurso jurídico dominante, cuando se la asocia a lo sexual su existencia se vuelve dudosa o se da por placentera. Tamizada por el nunca saldado conflicto entre medios y fines la violencia, cuando es sexual, es vista, en el mejor de los casos, como secundaria; desde un punto de vista más duro, es merecimiento y castigo. Bajo la lente de la “seducción femenina” con que se filtran los significados de resistencia y consentimiento de la mujer, la violación sexual se precipita en el reino del erotismo. Vista como forma extrema pero posible de relación sexual, la violación se trivializa. No así la violencia, que se mantiene como componente esencial del universo de lo sexual a que es aquí reducida la violación. Su contrapartida ideológica consiste en reducirla a mera violencia, condenándola como conducta

marginal y desviada, o como producto de las relaciones de poder entre los sexos. Esta inversión -el acento sobre la violencia, no sobre el sexo- intenta contrarrestar -victimizando a las mujeres- la culpabilización de que son objeto en la imagen erotizada de la violación sexual que atraviesa desde el lenguaje cotidiano, los medios masivos de comunicación, la pornografía, hasta los diversos saberes profesionales: «hay delitos que son deleites».

Silencio de las mujeres violadas. Cualquier cosa que digan será usada en su contra. Excepto en los casos en que el motivo central del ataque sea otro (robo, razones políticas, etc.), sus palabras serán escuchadas en clave de deseo sexual como el relato de una experiencia que, si no fue grata, al menos fue por ellas provocada. Absorbidas por un contexto en el cual el imaginario “violación sexual” ocupa uno de los lugares privilegiados en cuanto a fantasías eróticas, serán ubicadas allí para levantarlas luego como pruebas que confirmen el carácter pecaminoso pero no delictivo del suceso que denuncian.

El nudo de esta operación de silenciamiento es el siguiente: la mujer relata una violación, el hombre relata un encuentro. En ambos, la penetración (oral, vaginal, anal) es subrayada como el dato que otorga la validez que cada uno requiere para probarse veraz (91). La evidencia de este acto puntual, abstraída del proceso en que se consuma, no hace sino relevar el sitio en el que se superponen lo permitido y lo prohibido, corroborando su indiscernibilidad. Las mujeres ven una violación sexual en ese coito; los jueces ven un coito en esa violación sexual. La violación sexual es un crimen que deja de ser tal cuando comienza a ser sexual (92).

Desarmar el velo erótico que recubre la violación sexual y desliza sus sentidos por la pendiente del placer constituye todavía hoy un difícil desafío. Los movimientos de mujeres y grupos feministas se han opuesto de diversos modos a esta descriminalización de hecho, que relativiza (justificando) la coerción cuando es sexual.

Una de las reacciones más difundidas entre las feministas ha sido el intento de negar el carácter erótico con que se inviste a la violación sexual, a través de negarle todo carácter sexual. Esta tentativa se inscribe en lo que Celia Amorós llama “feminismo estoico” (preso en “la trampa de la ingenuidad del oprimido”, cree cambiar el orden del mundo por simple definición estipulativa, y sólo crea un idiolecto) (93), una de las formas del discurso especular -una imagen en negativo que repite invertido pero intacto el discurso dominante.

Si «la violación sexual es un crimen que deja de ser tal cuando comienza a ser sexual», estas feministas invierten la fórmula, de modo que la violación sexual sea un crimen que deja de ser

sexual cuando comienza a ser violación: la violación sexual es un hecho de violencia, y no un hecho sexual (94). Los argumentos esgrimidos para defender esta paradójica afirmación son:

a) para el violador la violación sexual no es sexual. Los hombres no extraen de ella placer erótico alguno, sino que juegan allí su poder de humillar y someter a la mujer (95).

b) para la mujer violada la violación sexual no es sexual. No ha buscado ni obtiene placer sexual del hecho de ser violada, no lo ha decidido ni deseado. Es para ella un acto de sumisión que atenta contra su integridad física y moral (96).

La intención crítica de quienes levantan estas razones para desmitificar el “impulso sexual” aducido como motor de la violación, así como el “sex-appeal” que lo pondría en movimiento (consustanciales ambos al estereotipo de la violación sexual), toma el camino más inmediato: barrer el componente sexual que complica las acusaciones, embrollándolas en el círculo vicioso de la provocación (97). Pero los atajos obligan a pagar un precio. En este caso se traduce en un doble sacrificio: a) el del punto de vista de la mujer violada; b) el de la posibilidad de subversión de los sentidos que soportan la confusión entre relación y violación sexuales.

a) En la mayor parte de los nuevos estudios sobre violencia sexual, la razón que se invoca para considerarla como mero hecho de violencia es única o principalmente la primera -que los hombres al violar no gozan sexualmente, que lo hacen por mantener su control y poder sobre las mujeres, afirmando su superioridad a través del miedo y la humillación.

Aun en la temeraria suposición de que esto fuera cierto, el argumento atiende sólo a lo que hace y siente el violador cuando viola, dejando de lado lo que hace y siente la mujer cuando es violada. La lectura que ésta hace de los hechos en que ambos participaron de modo desigual queda aplastada por la de aquel. La experiencia de la víctima queda reducida a un puro efecto de espejo; su palabra, por lo tanto, es inútil. Basta con demostrar que las motivaciones de los violadores no son sexuales, para concluir que la violación no es sexual.

Si se asume que del lado masculino se trata de poder y no de sexo (disyunción exclusiva nada evidente, por otra parte) ¿por qué suponer que una mujer, que no provocó ni le gustó que la violaran dejará de sentir la violación como sexual? Si los hombres que disfrutaban del acto de violar pueden sentir ese placer, dice Judith Astelarra, es porque están «castrados en su sexualidad»(98) -y esta tara anularía el carácter sexual de ese acto- “cómo evitaría ella vivenciar lo sexual de ese acto que se inscribe en una historia no gratuita que nos precede y sobrepasa?

La pregunta se rellena sin esfuerzo: si el hombre viola por deseo de dominación y para probar

su superioridad, su coprotagonista forzada tomará la forma de perfecta partenaire -será un acto de sometimiento y prueba de su indefensión. Si para él no debe ser sexual, no puede serlo para ella.

La mujer violada es redefinida en términos complementarios a los de su agresor, ahora según las necesidades políticas requeridas por la “crítica del patriarcado”.

b) La violación sexual no es sexual, se afirma en los dos argumentos citados, porque allí nadie goza. Nadie goza sexualmente, al menos. Ni él, por quitar lo que sólo puede ser dado; ni ella, por no querer entregarlo. Y si no hay deseo, placer, satisfacción o erotismo, eso no es sexo sino violencia.

Este razonamiento toma como punto de partida aquello que aspira sea punto de llegada (meta cuya calidad dejamos por ahora de lado). El ahorro de ese trayecto se convierte en pérdida, y revierte en ideología. Tras el intento de legitimar socialmente la ocurrencia de violaciones sexuales, pretende deshacer la confusión en que éstas se mezclan con las relaciones sexuales en general y con el erotismo en particular mediante la simpleza de separarlas discursivamente. Considera como una trampa que el lenguaje para describir dos hechos distintos sea el mismo, y la trampa reside en que ese lenguaje es “masculino”. Da a entender así que puede pensarse desde fuera de él, y que puede juzgarse la situación real desde una situación ideal en la que no haya deslizamientos entre crimen y legalidad.

A partir de estos dos supuestos queda diseñado el campo artificioso en que se inscribe la estipulación de incompatibilidad entre sexo y violencia, fundamento del paradójico enunciado de que la violación sexual no es sexual.

Por un lado, la misma formulación delata la eficacia de esa “trampa del lenguaje” y su

irreparable efecto de verdad (aun para quienes blasfeman de ella). Por el otro, la exclusión recíproca entre sexo y violencia provee la ilusión de anular esos deslizamientos en fuero interno, obturando la posibilidad de entender cómo se produce en la conciencia social esa ambigua relación entre ambos.

Positivo, uniforme, este modelo sin fisuras no se deja confundir. Al igual que los escribientes revolucionarios, «pecan por generosidad, pero cometen de buena fe un pecado de mixtificación» (99). La candidez se convierte en dogma: lo sexual se define unívocamente como armonía, placer, comunicación, erotismo, deseo, cariño, igualdad, etc. Adecuación de cuerpo y alma, voluntad y satisfacción. Y remisión de las fallas en las que la sexualidad se vuelve extraña, irreductible a lo político, a problemas de opresión. Cualquier signo de violencia, miedo, ambivalencia, displacer, dominación, obscenidad, etc., resulta una traición penada con la exclusión del universo de lo que aquí se llama “sexual”.

Esta pintura tardíamente naïve de las relaciones humanas, les da la espalda. Rechaza por principio considerar como su objeto lo abyecto, el sitio en el que, para saber, hay que inclinarse fuera de la luz. Loca por la “contaminación” sexo / violencia, impotente para subvertirla, incapaz de actuar en el interior del imaginario en que se erotiza la violación sexual, esta alternativa maniquea vela el sitio donde aquella se mimetiza con cualquier relación sexual.

Es por esta mimesis que es posible el rubor, la incomodidad o el gesto repulsivo en quienes oyen hablar de la primera, ya que escuchan un decir sobre la segunda. Por ello es posible que una violación pueda ser erótica para el atacante y no para su víctima (desnivel que puede, obviamente, darse también en un acto sexual legal). Pero además, hace posible que una violación sea, para las creencias del agresor, una manera entre otras de abordar a una mujer -quizás el punto máximo al que se puede tensar la excitante negativa femenina. Y sepa o no que está delinquiendo, casi nunca se imagina siquiera que para esa mujer se pone en juego algo más que el hecho de verse obligada a llevar adelante una relación sexual no deseada.

No es fácil tolerar la extrañeza que esto provoca. La divergencia de las percepciones singulares no anula la objetividad de la ofensa, pero ilumina los mecanismos que hacen poco verosímil su denuncia. La ilusión del maquiavelismo como fundante de las relaciones de poder se desmorona. Cae también la ilusión de que exista algo así como la “mala fe” sartreana -reducto siempre vivo de una conciencia omnisciente, por la cual ésta conoce, aunque se resista, el valor ético de su accionar. El crimen se desdobra, echando raíces en las modalidades de relación entre hombres y mujeres instituidas socialmente como normales. Condición mínima para que un hombre pueda

sentir placer sexual y / o representarse un encuentro recíproco cuando viola a una mujer es que este hecho forme parte, como fantasía altamente valorada, de un imaginario de lo deseable en materia sexual que se constituye y discurre bordeando lo prohibido.

¿Es posible diferenciar relación y violación sexuales sin el recurso estoico a un universo imaginario en el que lo que confunde queda velado y en el que la asignación a “sexo” y “violencia” de nuevos significados que las hagan excluyentes, resuelva su indiscriminación por decreto? Paradójicamente -dice Teresa de Lauretis-

«la única forma de ponerse fuera de ese discurso (semiótico hegemónico) es desplazarse dentro de él -no aceptar la pregunta como está formulada; contestarla tortuosamente (aunque con sus palabras), incluso citar (pero contra la corriente) (...) la contradicción de la propia teoría feminista, al mismo tiempo excluída del discurso y aprisionada por él» (100).

La ajenidad incorruptible entre sexo y violencia es producto de haber aceptado la forma de la pregunta y responderla con una negativa simple: “la violación sexual no es sexual”. Los ojos no ven pero el corazón se resiente. La declaración de enemistad con el estado de las cosas no nos salva de sus efectos; el rechazo ideológico de la imagen erotizada de la violación sexual no anula esa imagen. Para abrir en ella una cuña hace falta adentrarse donde sexo y violencia no pueden distinguirse sin perder algo del uno o de la otra. Como señala Catherine Mac Kinnon

«la violación (así como el incesto, el acoso sexual, la pomografía, la prostitución) son ‘abusos del sexo’ porque no necesitan -ni descansan- para su efecto coercitivo de ninguna otra forma de imposición que no sea la sexual. Esas formas de imposición están sexualizadas en sí mismas» (101).

Postular que sexo y violencia son incompatibles -o sea: que el sexo siempre es placentero, que la violencia es siempre mala- deja el mundo intacto. En términos nietzscheanos, es la “venganza imaginaria” con que se desquitan los esclavos en rebelión moral:

«Esta comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores» (102).

Los sueños de gran parte de las utopías progresistas de las últimas décadas nacieron de la productividad del resentimiento. Entre ellos, el de una “sexualidad libre”, ajena al pecado y a la prohibición, retirada de tabúes, un nuevo valor supremo. En este camino, estas feministas no estuvieron solas. Por ejemplo, David Cooper dice que

«la violación no es orgásmica. Es una especie de masturbación rápida en el cuerpo del otro. No es sexual. Es una lesión» (103).

La esperanza de un mundo donde la violencia no sea intrínseca al sexo tiene un destino paradójico: en el mismo movimiento en que libera lo oprimido, neutraliza su poder subversivo.

Para obtener legitimación social, el cuerpo hubo de ser exorcizado y elevarse a salud y bienestar. Bajo la mirada progresista de la crítica de la sexualidad contemporánea, el pudor se ha vuelto un acto banal; la pérdida de la inocencia, una falacia ideológica. Pero un nuevo recato anima estas ansias de libertad. La dupla cuerpo / alma es reducida al silencio por una nueva moral que los identifica.

El extraño revés padecido por el pensamiento crítico consiste en que, en el blanqueo realizado tras el “derecho al placer”, aquello que hacía de lo sexual algo prohibido queda perdido.

Bajo el corte ideológico sexo / violencia, lo sexual se halla siempre del lado de la virtud. De aquí la insistencia en afirmar que el violador no obtiene placer alguno: este placer lo pondría, en este modelo, del lado de la vida, y haría menos condenable su accionar. ¿No es acaso esta quita de condena la misma que relativiza / justifica la violación en el discurso jurídico dominante? ¿No es el mismo atenuante de la responsabilidad y de la culpa promovidos por tratarse de un hecho sexual lo mismo en que arraiga la erotización de la violación sexual? La distancia entre erotización y desexualización de la violación se disuelve en un recurso especular: ambas comparten la misma convicción (104).

III.

«La simple actividad sexual es diferente del erotismo: la primera se da en la vida animal y sólo la vida humana muestra una actividad que define, tal vez, un aspecto ‘diabólico’ al cual conviene el nombre de erotismo (...) Si ‘diabólico’ significa esencialmente la coincidencia de la muerte y del erotismo, si el diablo no es otra cosa sino nuestra locura, si lloramos, si largos sollozos nos desgarran -o si nos domina una risa enloquecida-, no podremos dejar de percibir, ligada al erotismo naciente, la preocupación y el tormento de la muerte, de la muerte en un sentido trágico, aunque risible al persistir. Aquellos que la mayoría de las veces se representaron en estado de erección, sobre las paredes de sus cavernas, no diferían de las bestias únicamente a causa del deseo que de esta manera estaba asociado -en principio- a la esencia de su ser. Lo que sabemos de ellos nos permite decir que sabían -cosa que ignoran los animales- que morían (...) Y es a partir de ese conocimiento, que opone la vida sexual del hombre a la del animal, que aparece el erotismo» (105).

Las conceptualizaciones batailleanas sobre el erotismo, la sexualidad y la muerte pueden echar luz también sobre ese campo en el que el crimen se desliza en las raíces de la vida. La actividad sexual humana, escribe Bataille, padece una prohibición -la más simple y la más profunda: la desnudez. Esta prohibición es fundamento del erotismo al comprometernos en su transgresión, sin la cual nuestra actividad sexual no tendría el resplandor maldito que seduce, ligando lo sexual a lo religioso.

La penalización de la violencia sexual pertenece a otro nivel de prohibiciones, el orden más profano de los derechos humanos. Sin embargo, sobre los cuerpos iluminados por el valor de aquella Prohibición se adosa, oscuro, el cuerpo amenazado de las mujeres violadas. Entremezclados, confundidos, señalan el terreno a desandar para discriminar las razones de la erotización de la violación sexual.

«El mundo (o el conjunto de imágenes) de la muerte está, bajo la forma de mancha, en la raíz del erotismo» (106). El mundo de la muerte como un saber, difuso aunque ineludible, de que somos mortales. Ante una mujer que se encuentra frente al peligro de ser violada, el mundo de la muerte pierde su informe persistencia, deja de ser horizonte, es inminente. La incertidumbre creada por la certeza de la muerte se trastoca en una amenaza inequívoca de muerte o daño físico, al cobrar aquellas imágenes sinuosas la tiranía de lo real a través de la presencia de un arma o cualquier equivalente que signifique para ella el estar a merced del otro.

La relación fecunda entre sexualidad y muerte, donde el conocimiento de que no somos inmortales es trasfondo y desesperación del erotismo, se deshace a los ojos de una mujer violada en una escisión en la que ambos, al oponerse, se definen mutuamente. A sus ojos, la violación sexual se conforma como tal por la alternativa “sexo o muerte”, en la que los dos términos se tornan equivalentes, intercambiables, penetrados el uno del otro por una medida común que permite compararlos y optar entre ellos.

«En una violación sexual el miedo no es difuso, es miedo de algo o de alguien por algo o por alguien. Es miedo de alguien que tiene cara, voz, cuerpo y que pide -a cambio de la vida de su víctima o de preservarla de daños físicos severos- la vagina, los pechos, o la boca, o el ano, territorializando el cuerpo de esa mujer según las localizaciones clásicas en las cuales el erotismo masculino ubica al sexo femenino. Esta transacción o intercambio establece una equivalencia de hecho entre la muerte y el sexo» (107).

La conciencia de finitud y el cuchillo en la garganta no son escenas análogas: desde el fin de la inocencia de la vida eterna como telón de fondo del erotismo hasta el posible fin de la vida como

alternativa inmediata a la entrega de los genitales, la cópula es suplantada por la disyunción exclusiva.

Cuando una mujer negocia su vida (o su integridad física) por el uso de una parte de su cuerpo, esa concesión no habla del "pecado" sino del deseo de vivir. El sentimiento de pecado supone la culpa por el deseo -consumado o no- de romper una prohibición. La más simple y profunda, decía Bataille, es la desnudez. Pero cuando se escuchan los relatos de mujeres violadas, no hay desnudez alguna, aunque las hayan obligado a desvestirse. Ese cuerpo sin ropa no es un fin en sí mismo.

El pudor, la indecencia, están ausentes cuando el sexo no es «la aprobación de la vida hasta en la muerte» -el erotismo-, sino la moneda de intercambio entre ambas. (La culpa y la vergüenza aparecen después, cuando al narrar su experiencia, que cuestiona radicalmente los estereotipos acerca de la violación sexual, retorna sobre ella, poniéndola bajo sospecha, al poner en evidencia que esa mujer que ahora habla no fue un cuerpo inerte en manos de un atacante todopoderoso que, divinamente, le perdonó la vida, sino que aceptó pagar el precio de la violación a cambio de la vida, en detrimento de la opción restante -la muerte o el daño físico).

Convertir el cálculo en don es un procedimiento obsceno. La imagen erotizada de la violación sexual es efecto de esta operación. Cuando una mujer accede a ser violada a cambio de preservar su vida, la mirada obscena suprime la transacción y encuentra una mujer complaciente. Su éxito depende de la limpieza con que se hace invisible la amenaza de muerte. Negada esta violencia, la violación sexual toma las formas del exceso. Y protege su huella, bajo la inimputable violencia del erotismo. Revertida como exceso -y lo excesivo está erotizado-, la violación sexual habita el continuum de los actos sexuales como un grado más.

El silencio construido socialmente en torno a la equivalencia "muerte o sexo" lleva una existencia ambigua. La oscuridad en que se halla sumida esta equivalencia no es la de la negación, el olvido o la destrucción: vive y se comprueba en los efectos que no deja de producir. La transacción de la violación por la vida a que se ve compelida una mujer por la presencia de una amenaza a lo vital es afectada por una especie de interrupción, apropiada para sostener la creencia en que el consentimiento arrancado en esa situación límite fue un consentimiento otorgado sin coacción.

Si la amenaza se halla ausente de las imágenes que convocan los diversos discursos sociales acerca de la violación sexual, no se ha borrado, en cambio, la más o menos vaga certeza de que hubo allí un diálogo -un acuerdo- entre violada y violador.

La experiencia de ese diálogo se hace evidente en lo que una mujer violada dice, aunque no sepa que lo dice (108). La dispersión de la amenaza de muerte en el trasfondo del erotismo degrada ese diálogo ripioso, convierte la tragedia en folletín. Cambiado el ángulo, el resultado visible de la negociación -la mujer viva, la mujer que aceptó ser violada-, cuenta la impureza de su génesis. El conocimiento de la existencia de esa transacción dolorosa, desposeída del punto de fuerza que la provoca, subsiste pero a través de la transformación del consentimiento de una mujer a una violación en su consentimiento al coito (o cualquiera de sus sucedáneos).

Esta “traducción”, por la cual no optar por la muerte se interpreta como entrada al mundo de lo voluptuoso, atraviesa hace milenios el imaginario “violación sexual”, desde la historia bíblica de Susana hasta la denominación que recibe hoy la tipificación de este delito.

En la primera, basta observar, en el diálogo entre Susana y los ancianos que la acosan, el uso de los términos “consentir”, “entregar” y “pecar”:

«Las puertas del jardín están cerradas y nadie nos ve. Nosotros te deseamos; consiente, pues, y entrégate a nosotros (...)

«¡Ay, qué aprieto me acecha por todas partes! Si hago esto es la muerte para mí; si no lo hago, no escaparé de vosotros. Pero es mejor para mí caer en vuestras manos sin haberlo hecho que pecar delante del Señor»;

En cuanto a la segunda, en nuestro país, la violación sexual se halla tipificada dentro de los “delitos contra la honestidad”. Es éste el bien jurídico tutelado, que se ve mancillado o del cual se ve despojada una mujer violada al perpetrarse el delito que la convierte, aún a pesar suyo y por fuerza de que no todo en la vida es voluntad, en deshonesto.

La confusión que desvirtuaba los límites entre actos sexuales criminales y permitidos arrastra consigo las diferencias entre lo que hacen las mujeres en ambas situaciones. El sitio de la muerte se transforma en quedar libre de pecado y preservar la honestidad. Por este desliz, aceptar ser violada es dejarse poseer. Y dejarse poseer es entregarse.

En esta serie de pasajes, en que finalmente queda anulada la existencia de las violaciones sexuales, se asienta la fórmula legal que la define como acceso carnal por fuerza o intimidación sin consentimiento de la mujer. Poner el “consentimiento de la mujer” como lo que deslinda la violación del resto de las relaciones sexuales manteniendo la ambigüedad sobre aquello a lo que se consiente -coito o violación-, sanciona su indiscriminación : se convierte en la trampa donde cae la voz de las mujeres violadas.

No bastan la indignación, la reiterada denuncia del carácter patriarcal del sistema jurídico, la insistencia en que a las mujeres no nos gusta ser violadas. No basta con rechazar la interpretación dominante que culpabiliza a la mujer violada, y creer en cambio en su palabra. Para legitimarla socialmente, no puede eludirse la pregunta por el núcleo de verdad que hace posible aquella interpretación. Se trata de subvertir el sitio en que esa parcela de verdad soporta la eficacia de la distorsión que devuelve la violación como mero acceso carnal, deconstruyendo la definición misma de violación sexual.

La mayoría de las veces, quienes defienden a las mujeres violadas se centran en el intento de probar que no desearon ese acto sexual, para demostrar que no consintieron a él. Al equiparar ambas acciones, se hermanan al discurso hegemónico, que apunta a constatar que consintieron para derivar en que lo desearon. Sin duda enemigas, estas perspectivas polares rivalizan sobre un terreno común. Su acuerdo reside en que, para ambas, si hubo consentimiento no hay violación. La fuerza con que ambas posiciones cuentan para convencer son obviamente desiguales. Menos obvia es la desigualdad con que está signada la confrontación misma: su terreno está diseñado por el discurso dominador. En este sentido, cierto nivel de enfrentamiento se dirime previamente; y toca el sitio del vencido a quienes aceptan la imposición de los términos de la problemática en litigio. La crítica del discurso hegemónico hace suya la determinación del consentimiento como el fiel de la balanza que decide la existencia o inexistencia de la violación sexual, y pone en juego una imagen de mujer especular a la de aquel.

Si el primero culpabiliza a la mujer, al adjudicarle el consentimiento / deseo de ser violada, anulando así la violación misma, el segundo la victimiza, al asignarle el carácter de objeto pasivo y sometido a priori, anulando de este modo cualquier tipo de consentimiento / actividad de la víctima. Pero cuando las mujeres que fueron violadas hablan, se escucha algo que, en este par ideológico, sólo puede hacer verdadera la interpretación que las culpabiliza: se delatan como sujetos de un diálogo, ofrecen signos de haber pensado, calculado, y finalmente negociado “lo menos malo”. No respetan las exigencias de su defensa: cuentan que no hay violación sin consentimiento.

Notas

90) A. Lalande, **Vocabulario técnico y crítico de la filosofía**, El Ateneo, Bs. As., 1971.

(91) P. Bart and P. O'Brien, **Stopping Rape. Successful survival strategies**, The Athene Series,

Pergamon Press, Great Britain, 1988.

92) Catherine Mac Kinnon, citado por Bart y O'Brien, *op. cit.*

93) Seminario "Mujeres, cultura política y Estado", realizado en Bs. As. en 1987, organizado por la Fundación Naumann, la Fundación Arturo Illia y el Senado de la Nación.

94) Inversa a ésta es la posición de las lesbianas radicales / separatistas frente a la disolución de la violación sexual en el conjunto de las relaciones sexuales: para ellas, toda relación heterosexual es violatoria. Lo que estaba confundido queda aquí identificado.

95) «La violación sexual no tiene nada que ver con una incontrollable urgencia sexual; la violación es una expresión de poder y odio. Los hombres violan para causar miedo y dolor y para probar su superioridad (...) Obviamente, en la mayoría de los casos de violación, lo que el hombre obtiene es el miedo, el dolor y la humillación de la mujer, y por tanto podemos decir que la violación sexual no es un crimen sexual» ("Towards a revolutionary feminist analysis of rape", **Women against violence against women**, edited by Dusty Rhodes & Sandra Mc Neill, Onlywomen Press, London, 1985, p. 23/7).

«También suelen darse violencias gratuitas; el agresor demuestra así que obtiene más satisfacción de sus brutalidades que del erotismo de su acto (...) La violación es menos un problema sexual como la ocasión de liberar sentimientos ambivalentes de rabia, de agresión y de desprecio, tanto con respecto a la mujer como a la sociedad (...) La mayoría de los agresores sexuales busca satisfacer en la violación una voluntad de poder mal contenida y halla una vía de escape en la sexualidad; se suele relacionar tan fácilmente la violencia con el sexo que acaban por ser confundidos» (Tordjman, p. 131/2).

96) «Con demasiada frecuencia se considera la violación como un delito sexual. Si sales a la calle y preguntas a la gente su opinión sobre la violación, la mayoría reaccionará inevitablemente con el sexo. Y no sólo lo creen los hombres, sino también algunas mujeres (...) Pero la violación no es así en absoluto. Para empezar, tu organismo no reacciona como cuando tú lo deseas (...) Aunque sea un delito salvaje, en la mente de hombres y mujeres prevalece el elemento sexual» (Dowdeswell, J., **La violación. Hablan las mujeres**. Grijalbo, Barcelona, 1987, p. 50/6).

97) Hay un tercer argumento, pragmático, para sostener que la violación sexual no es sexual: la especificación jurídica que califica a la violación como sexual conduce a que, cuando una mujer denuncia que fue violada, se investigue su "historia sexual" y su vida privada, para determinar si, más allá de sus declaraciones, es posible que haya dado su consentimiento al acto sexual que ahora denuncia como violación. Pero la quita del calificativo "sexual" a este crimen tendría

como consecuencia el incremento de la dificultad para probar la existencia de la violación en los casos en que no hay violencia añadida a la imposición de la penetración. Corrientemente, se exige como prueba del delito las marcas de la violencia en el cuerpo de la víctima, marcas que permiten suponer una resistencia constante y auténtica de la mujer. Por tanto, exigir la desexualización de la violación, no haría sino sancionar como ley la práctica de la ley.

98) Prólogo de Judith Astelarra a Dowdeswell, *op. cit.*, Grijalbo, Barcelona, 1987.

99) Umberto Eco, *Obra Abierta*, Ariel, Barcelona, 1979, p.310.

100) Citada por Linda Alcoff, en "Feminismo cultural versus posestructuralismo: la crisis de la identidad de la teoría feminista", **Feminaria** N° 4, Bs. As., 1989, p. 9.

101) Catherine Mac Kinnon, "Feminism, Marxism, method and the state: an agenda for theory", en M.'Rosaldo, and B. Gelpi, **Feminist Theory. A critique of ideology**, University of Chicago Press, 1987.

102) F. Nietzsche, **La genealogía de la moral**, Alianza, Madrid, 1983, p.42.

103) "Encierro, psiquiatría, prisión", diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca, en Foucault, M., **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**, Alianza, Madrid, 1984, p.116.

104) Si bien este punto merece mayor atención, vale la pena, al menos, mencionar otra consecuencia desgraciada de la redefinición de la violación como hecho no sexual, ahora en términos de la coherencia interna de los desarrollos teóricos feministas: hay una contradicción insalvable entre la desexualización de la violación y el núcleo central del feminismo, que sostiene que la sexualidad es la esfera social primigenia del poder masculino.

105) George Bataille, **Breve historia del erotismo**, Caldén, Bs. As., 1976, p. 17/20.

106) *Ibid.*

107) Hercovich, Inés, **Piedras en los bolsillos. Miedo, violación, culpa**, publicación N° 1 del CIESC (Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales Contemporáneos), Bs. As., agosto de 1989.

108) «Los relatos que las víctimas hacen de esas circunstancias describen a una mujer que, después de someterse a las reglas impuestas por el agresor, forja una negociación que le permitirá no rendir totalmente ni su cuerpo ni su voluntad; describen a un mujer activa que conforma la situación en la que está fatalmente incluida», Hercovich, *op. cit.*