

cuadernos inacabados

15

El orden  
simbólico  
de la madre

Luisa Muraro





# El orden simbólico de la madre

Luisa Muraro



**Cuadernos inacabados**  
Colección dirigida por Mireia Bofill Abelló

Título original: *L'ordine simbolico della madre*

Traducción del italiano: Beatriz Albertini  
Corrección: Mireia Bofill  
Revisión: María-Milagros Rivera

“La presente obra ha sido editada mediante ayuda del Instituto de la Mujer.

© 1991, Editori Riuniti, Via Serchio 9/11, 00198 Roma  
© 1994, de esta edición: horas y HORAS, San Cristóbal 17, 28012 Madrid

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su tratamiento en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de las titulares del copyright.

Diseño de la cubierta: Irene Bordoy  
Maquetación: Sonia Martín Domínguez

Producción y realización.: J.C. Producción.  
Impreso en: Grafistaff.  
ISBN: 84-87715-35-4  
D.L.: M-1086-95

Impreso en España - *Printed in Spain*

## ÍNDICE

<b>Presentación, María-Milagros Rivera Garretas .....</b>	<b>·VII</b>
<b>Prefacio.....</b>	<b>1</b>
<b>1. La dificultad de comenzar .....</b>	<b>3</b>
<b>2. El saber amar a la madre como sentido del ser.....</b>	<b>17</b>
<b>3. La palabra, don de la madre.....</b>	<b>37</b>
<b>4. O quien por ella .....</b>	<b>53</b>
<b>5. El cerco de carne.....</b>	<b>73</b>
<b>6. La distancia abismal .....</b>	<b>89</b>
<b>Notas.....</b>	<b>107</b>
<b>Índice de nombres.....</b>	<b>149</b>



## Presentación

*El orden simbólico de la madre* es un libro que combina con un arte exquisito la filosofía, la autobiografía y la política. Está escrito en un lenguaje bello y sencillo, asequible para cualquier lectora o lector. Y, sin embargo, se oye a veces decir que es un libro difícil de comprender.

Esta objeción puede tener que ver con que hay poca costumbre en el feminismo de manejar obras de filosofía. Puede también tener que ver con que la identificación de la lectora con los contenidos de esta obra no es tan inmediata como cuando se lee, por ejemplo, *No creas tener derechos*, un libro redactado en buena parte por Luisa Muraro<sup>1</sup>. Mi primera lectura de *El orden simbólico de la madre*, durante unas vacaciones de 1991, la hice combinándola con la de *Aprendizaje o el libro de los placeres*, de Clarice Lispector<sup>2</sup>. La combinación fue deliberada, aunque no sé decir qué es lo que me llevó a elegir precisamente esta novela. El resultado fue un explicarse mutua y fluidamente la novela y la teoría, facilitándome la lectura, porque en los dos textos es clave la preocupación por la coincidencia entre el cuerpo y la palabra, entre el cuerpo

---

<sup>1</sup> Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, traducción de María Cinta Motagut Sancho con Anna Bofill. Madrid, horas y HORAS, 1991 (Cuadernos inacabados" 10).

<sup>2</sup> Trad. de Cristina Sáenz de Tejada y Juan García Gayo. Madrid, Siruela, 1989.

femenino y el lenguaje, la verdad y la lengua. Una preocupación que llevó a Luisa Muraro a indagar en torno al origen de ambas, forzada por su dificultad de comenzar a redactar esta obra, a pesar de su larga experiencia en la escritura de filosofía y de política. En ese origen encuentra a su madre concreta y personal, algo tan sencillo como cancelado por muchas de las mujeres que hemos tenido el derecho y el deber de educarnos en las instituciones que custodian y transmiten el conocimiento dotado de poder social.

También los hombres han borrado y borran su origen. Esta cancelación, reinstaurada generación tras generación en las sociedades patriarcales, les sirve a ellos para ocultar un robo: el robo de los atributos y de la potencia materna. “La capacidad de textura simbólica que los filósofos han adquirido a través de la relación con la madre” —escribe Luisa Muraro— “no la enseñan y tal vez no saben enseñarla. [...] Ignorando el privilegio histórico de los hijos varones, éstos encubren con fundamentos ideales el origen de su saber. Aman a una madre muda, cuya obra presentan como una imagen y una aproximación de la propia, invirtiendo el orden de las cosas”. (P. 12-13).

Tal vez sea la dificultad, corriente entre mujeres emancipadas, de reconocer el propio origen —y con ello, el ser o el poder ser yo origen y fundamento de cuerpo y de palabra—, un obstáculo que bloquea la comprensión de *El orden simbólico de la madre*, si este bloqueo de comprensión se produce. Reconocer la propia filialidad le resta fuerza a la autonomía que siempre buscamos. Pienso que, cuando este nudo se desata, cuando se reconoce la propia dependencia, sin ningún arte de magia se descubre la posibilidad y el fundamento de un orden simbólico en el cual las cosas originales que decimos las mujeres resultan sensatas en vez de excéntricas, adecuadas en vez de desmesuradas, placenteras en vez de hirientes. Se descubre también, o así se descubrió para mí, que la realidad o los fragmentos de realidad que el orden simbólico de la madre reconoce y nombra, existen en el presente y han existido



en el pasado; es decir, no hace falta ni olvidar lo aprendido ni partir de cero para que ocupen su lugar en la vida.

El orden simbólico de la madre tiene, pues, en su base una estructura que es la relación de la hija con su madre concreta y personal; una estructura elemental que falta en el patriarcado, falta de la que el orden patriarcal se nutre. El sentido de la relación lo da el "saber-amar a la madre" en reconocimiento de la vida y de la lengua gratuitamente recibidas. Esta estructura no es moral sino simbólica: no se realiza cuando se cumple una ley moral, sino cuando se toma conciencia y se nombra lo que es, empezando por la deuda para con la madre.

La importancia dada a esta estructura ha llevado a decir críticamente que se trata de un teorfa esencialista. Hablar de esencialismo es hablar desde dentro del patriarcado, que considera que sólo el padre es fundamento de cultura porque no es autor de vida, aunque suela representarse a sí mismo como tal, recreándose en la paradoja.

Pienso que *El orden simbólico de la madre* es una obra fundamental de la filosofía y del feminismo contemporáneos, una obra de las que cambian la vida.

MARÍA-MILAGROS RIVERA GARRETAS  
*Barcelona, diciembre de 1994*



## Prefacio

Este libro presenta una investigación personal inspirada por un concepto: el orden simbólico de la madre, pensado junto a otras mujeres con quienes hago política y filosofía desde hace muchos años, mujeres de la Librería de mujeres de Milán y de la comunidad filosófica Diótima de la Universidad de Verona.

He tardado doce meses en escribirlo, de los cuales he necesitado cuatro para encontrar el punto de partida. Hallado éste, he escrito paso a paso los pensamientos según me iban brotando, trabajosamente primero y luego con ímpetu, interrumpida de vez en cuando por nuevas dificultades.

En el transcurso del trabajo he contado con la asistencia y a veces la guía de Piera Bosotti. Sin su lectura inteligente no siempre habría sabido hacia dónde me dirigía. Se lo agradezco de todo corazón.

Las notas no reflejan el progreso de la investigación pues han sido redactadas una vez finalizada la obra. Según tengo por costumbre, contienen información bibliográfica, comentarios y también ampliaciones y enmiendas al texto principal.

Espero no haber escrito un libro inútil; escribirlo no lo ha sido para mí.

*10 de marzo de 1991*



## LA DIFICULTAD DE COMENZAR

Quería escribir acerca de un tema sobre el cual creía tener algo que decir y la voluntad de decirlo, pero no lograba comenzar.

Cuando tengo que ir a un lugar lejano, como Nueva York o Palermo, dudo un poco antes de decidirme, aunque el lugar me atraiga, pero una vez que he resuelto ir, consigo partir y llegar sin dificultad. De hecho, una vez tomada la decisión, las cosas se ordenan por sí solas y sé qué es lo que debo hacer, distingo fácilmente aquello que depende de mí, de qué debo ocuparme y qué puedo desatender, y desde el principio hasta el fin me guío ateniéndome a ello.

En cambio, cuando debo escribir, aunque tenga en ello una experiencia no menor que en viajar, la decisión tomada no tiene el mismo efecto sobre mis pensamientos, sino casi el efecto contrario de desordenarlos, con lo cual me encuentro en pugna entre diversas opciones, indecisa sobre qué hacer, presa fácil de las más imprevisibles reflexiones, y obligada a recomenzar una y otra vez y a avanzar entre mil incertidumbres.

Este escrito no habría sido una excepción, salvo que esta vez, de reflexión en reflexión, el punto de partida ha resultado ser éste: indagar en la dificultad de poner en marcha y llevar a término una empresa hecha de palabras.

Mi sueño siempre ha sido llegar a hacer de ello una empresa perfectamente lógica, quiero decir, dotada de una perfecta correspondencia entre mí, el lenguaje emplea-

do y las cosas dichas. En estas condiciones, pensaba, mi empresa de palabras se sustentará desde su interior, en virtud del orden que expresa y no de otro. Pensaba: a medida que me acerque a esta coherencia, cada vez deberé combatir menos contra las dudas y los replanteamientos, porque las palabras mostrarán que no dependen de mí, aun siendo quien las ha escrito, porque las habré escrito como si me hubiesen sido dictadas, tan grande y visible será la correspondencia entre lo escrito y lo que exigía ser escrito por mí, y en esta correspondencia estaré tranquila como una reina en su trono.

Acudí a la filosoffa. Pero la filosoffa, si bien parecía hecha para ayudarme, no ha podido hacerlo y se ha convertido, más bien, en una trampa para mi mente, como he acabado descubriendo a la larga.

Este descubrimiento ha tenido lugar en dos tiempos. El primero lo pasé en la escuela de filosoffa, donde aprendí, entre otras cosas, la importancia del punto de partida.

Si lo que debo hacer no es decir cualquier cosa, sino aquello que exige ser dicho por mí, deberé proceder lógicamente, y el inicio de una obra que tiene la cualidad de ser lógica, deberá serlo asimismo. Es decir, deberá ser su inicio no sólo de hecho, sino también de derecho, por lo que nada esencial se considerará presupuesto y todo deberá desprenderse de él sin esfuerzo. Encontrar el inicio lógico es tan importante como difícil. Para Hegel, "la dificultad de comenzar" es una especialidad de la filosoffa<sup>1</sup>. En filosoffa, "el principio tiene que ser también comienzo, y lo que es el *Prius* para el pensamiento ha de ser también el *Primero* en la andadura del pensamiento"<sup>2</sup>. El inicio en filosoffa sería como su germen, en el sentido de que la filosoffa se desarrolla desde su interior. Otra metáfora que se aplica a la empresa filosófica, además de la botánica, es la de los cimientos, tomada de la ingeniería. Ambas transmiten la idea de algo que se rige por sí mismo, justamente lo que yo buscaba.

Al pasar a examinar cómo resuelven los filósofos el problema de comenzar de manera lógica, observé que

todos, pese a la diversidad de sus soluciones, intentan simplificar al máximo el punto de partida, omitiendo mucho, muchísimo, de cuanto de hecho puede encontrarse en ese punto cuando uno se dedica a hacer filosofía. Ninguno de ellos parte de la realidad dada, como habría hecho yo. El argumento que aducen habitualmente es que el inicio, si es lógico, es también fundamento, y como tal no debe contener nada que pueda revelarse falso, caduco o engañoso, invalidando la construcción.

Un gran filósofo del inicio-fundamento es Descartes. Es característico su razonamiento para excluir del punto de partida los conocimientos logrados con los sentidos, aun siendo los que hasta entonces le habían parecido más ciertos: he experimentado, escribe en la primera de las *Meditaciones metafísicas*, que los sentidos a veces engañan y es prudente no fiarse de aquellos que nos han engañado aunque sea una sola vez. Con lo cual, como es obvio, excluye no sólo el engaño, sino también su misma eventualidad, aun cuando ésta sea a la vez la eventualidad de la verdad, como en el caso de los sentidos. ¿No será este un engaño peor?

Como Descartes, también Locke recurre a la metáfora de los fundamentos. Como fundamento de todo conocimiento plantea, como es sabido, la experiencia reducida a sensación (de las cosas materiales externas) más reflexión (sobre las operaciones de nuestra mente) y nada más, ni padre ni madre ni lengua ni necesidades ni sentimientos... De ordinario, estos excesos de rigor luego se corrigen. Por ejemplo, el mismo Descartes que ha excluido el sentir de los atributos de la "cosa pensante", que es su inicio-fundamento, luego rectifica y lo toma en consideración, mediante el recurso de asimilar el sentir a un pensar. Luego, a comienzos de siglo, intervendrá Husserl para corregir la concepción cartesiana abstracta de un pensar sin pensado (de un sentir sin sentido, etc.). Pero esta tendencia a hacer del inicio un principio absoluto y de la empresa filosófica una especie de construcción no se rectifica. Así, Husserl dirá que para entrar en la filosofía debemos liberarnos "de los vínculos del ser-ya-dado del mundo"<sup>3</sup>.

Pero yo estoy planteando críticas quizá justas, pero secundarias contra los filósofos. En efecto, el punto muerto en que se cerró la primera parte de mi investigación no está relacionado tanto con las simplificaciones de los filósofos, como con el uso que yo hice de ellas. Debería decir, tal vez, cuál fue mi reacción al descubrir que para filosofar es necesario poner entre paréntesis todo aquello que normalmente tenemos presente. Dicho brevemente, quedé más bien fascinada. Toda la historia de la filosofía occidental transmite, a mi entender, esta fascinación. Es como una promesa de arrebató feliz, de elevación por encima de todo y de todos. Se remonta a Platón y quizás, antes aún, a Parménides.

En Platón el rigor excesivo del inicio del filosofar es objeto de una potente puesta en escena que, a partir de la cultura antigua, penetra en la cristiana y la moderna, y llega hasta nosotros. Me refiero al "extraño relato simbólico" del libro VII de la *República*, conocido como el mito de la caverna<sup>4</sup>. En él, como es bien sabido, el filósofo compara la condición humana con la de hombres prisioneros en una profunda caverna con sus caras vueltas hacia el fondo, hasta donde llegan las sombras y los ecos de un mundo desconocido para ellos. Uno de ellos es liberado y sacado a la luz cegadora del día, a la cual se va acostumbrando lentamente hasta poder mirar el sol.

A través de toda la narración no se aprecia la menor señal de deseo: el prisionero es arrancado de su condición y empujado fuera por la fuerza. No encontramos expresiones de gozo, sólo de dolor, dificultad, malestar. "Se trata —explica el personaje de Sócrates— de una conversión del alma, desde un día que es como noche, hacia un día verdadero", una "conversión desde el reino de la generación hacia la verdad y hacia el ser".

La descripción que hace Descartes, en el *Discurso del método*, de su itinerario mental hasta la sala con la estufa de mayólica donde se le ocurrió la idea del método, puede leerse como una versión moderna del mito de la caverna, no en una transposición directa, sino a través de la cultura



medieval (no podría probarlo, es una impresión producida por la lectura de los textos). A la ascensión del prisionero que abandona el fondo de la caverna, corresponde en Descartes el alejamiento de la infancia con sus "apetitos", de la tierra natal y de los libros escolares, que le habían dejado con la mente plagada de errores y dudas. Tras un período de viajes y ocupaciones prácticas, que sirvieron para persuadirle de que no podía dar crédito ni siquiera a las cosas aprendidas por el ejemplo y la costumbre, decide estudiar en sí mismo, como único libro capaz de enseñarle a distinguir lo verdadero de lo falso, y rehacer sobre este fundamento el cuerpo entero de las ciencias. En cuanto a la realidad de la experiencia, la observará con un distanciamiento menos dramático, pero no menos radical, que el del prisionero salido del fondo oscuro de la caverna:

pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas externas, no son más que ilusiones y sueños de los cuales él -el genio maligno- se ha servido para engañar mi credulidad; me consideraré como alguien sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; como sin sentidos, pero falsamente convencido de tener todas estas cosas.

También Husserl describe el inicio del filosofar con palabras en las que reluce la belleza fascinante del texto de Platón, como cuando dice: "Nosotros que para filosofar recomendamos radicalmente desde el principio" y presenta la suspensión (del juicio) como una "*mutación total* de la actitud natural, por la cual ya no vivimos como antes", como una "revolución total (...) en la cual se debe decidir de una vez por todas" y como una "liberación".

Pero esta filosofía, esta concepción de la filosofía que tanto me atraía, no daba frutos. Contaré una anécdota. Estaba en la universidad de Lovaina, y oscilaba entre la lógica y la lingüística. Me dediqué a esta última y, después de algunos meses de estudio apasionado, me presenté a un lingüista y le expuse el trabajo que había realizado.

Me pareció perplejo, le expliqué mi planteamiento y él comentó: "Debería comenzar por los trabajos más recientes, luego ya descubrirá los inicios, si llega a verlos". Yo sólo me había dedicado a estudiar a Saussure con la idea de que, remontándome a los orígenes, comprendería el resto. Más aún: sabía el resto. Al escuchar aquellas palabras, que contradecían una convicción que tenía como obvia, y demostraban su absoluta no obviedad, quedé desconcertada. Pero más me desconcertó advertir, como un relámpago, su extremo acierto, que en aquel momento apenas alcancé a intuir y que mi consejero sin duda estaba lejos de suponer. En negativo, mi percepción tenía, más o menos, la siguiente forma: comenzó desde el principio porque no sé comenzar desde donde estoy y esto porque no estoy en ninguna parte.

Continué apegada a la filosofía y a mi concepción de la misma. Como ocurre a menudo, lo que me atraía y lo que me bloqueaba eran en el fondo la misma cosa. La filosofía me atraía porque buscaba la independencia simbólica de la realidad dada. Quería no encontrarme nunca más mentalmente a merced de sucesos casuales e imprevistos. Pero no lo lograba porque, como finalmente entendí, la filosofía que podía ponerme al abrigo del dominio caprichoso de lo real, al mismo tiempo me ponía en contra de mi madre, cuya obra yo juzgaba, implícitamente, mal hecha. Quería ir al principio de las cosas para comprender y comprenderme, y en cambio iba contra mi madre. No era un pensamiento explícito en mí, ni podría decir que había encontrado tal enseñanza en la filosofía, al menos no en estos términos. Pero ese era, en efecto, el sentido que había adoptado el hacer filosofía para mí. Pero, ¿por qué? Porque en mí había, sin yo saberlo, una oscura aversión hacia la autora de mi vida, que la filosofía vino a reanimar en cierto modo, y porque entre ésta y ese oscuro sentimiento se había formado un círculo vicioso. Cuanto más buscaba la independencia simbólica, más crecían en mí el temor y la sumisión a la realidad dada.

Probablemente mi primera inclinación hacia la filosofía no fue inocente. Desde el inicio me impulsó, probablemente, una voluntad inconsciente de invalidar la autoridad y la obra materna. Mis preferencias filosóficas lo confirmarían: se orientaron hacia filósofos y hacia una concepción de la filosofía en transparente rivalidad, al menos en el lenguaje usado, con todo cuanto pertenece a la matriz de la vida. Basta pensar en Platón y en la insistencia con que opone la búsqueda del ser y de la verdad al "reino de la generación".

Sin embargo, estoy segura de no haberme dedicado a la filosofía por aversión a la madre, si bien luego ambas cosas se encadenaron, tal como he señalado. Estoy segura de ello por dos motivos distintos. El primero, muy simple, es que mi primera incorporación a la filosofía, con la elección de mis estudios, fue autorizada por mi madre tras mi solicitud. El segundo es que, una vez encontrada la salida de la trampa, la filosofía adquirió de inmediato un nuevo sentido, favorable a la nueva orientación de mi búsqueda.

La salida no la encontré, sin embargo, mediante la filosofía, sino con la política de las mujeres. De ésta he aprendido, precisamente, que para su existencia libre una mujer necesita, simbólicamente, la potencia materna, igual que la ha necesitado materialmente para venir al mundo. Y que puede tenerla toda de su parte a cambio de amor y reconocimiento. Antes de la política de las mujeres, entre la potencia materna, por una parte, y mis necesidades, por otra, me faltaba el pasaje del amor y del reconocimiento. A falta de éste, pude creer que mi aspiración a la independencia simbólica era antitética con lo que consideraba el reino arbitrario y mal definido de la autora de mi vida.

El círculo vicioso del que hablaba antes se cerraba justamente con esta figura deformada de la madre. Sentía y actuaba como si la mujer que me trajo al mundo fuese enemiga de mi independencia simbólica. Como si esta última exigiese necesariamente mi separación de ella y su final. Es una forma de pensar común a muchas. No es exacto llamarla un pensar; se trata más bien de un sobre-

entendido, casi de un esquema subyacente a todo un modo de sentir y de actuar, que nada viene a refutar desde fuera en el caso de una mujer, como si fuese natural que ésta deteste a su madre y se crea detestada por ella. Se trata, en realidad, de un terrible desorden simbólico.

¿En qué medida, me pregunto ahora, la filosofía ha sostenido este desorden?

No hay duda de que la historia de la filosofía, como la cultura de la cual forma parte, revela señales de una rivalidad con la obra y la autoridad de la madre. El relato simbólico de Platón que ha modelado la *forma mentis* de antiguos, medievales y modernos, es la metáfora evidente de un segundo nacimiento y, más allá de la metáfora, un más allá que el texto no deja a la intuición del lector, sino que delinea explícitamente, es una concepción política de lo justo y lo verdadero que pretende suplantar otro orden simbólico, que Platón denomina el reino de la generación y presenta como intrínsecamente injusto y engañoso.

Esta operación se repetirá innumerables veces. Es una operación muy simple, casi se confunde con la operación de la metáfora, la más común de las figuras: consiste en transferir a la producción cultural (como la ciencia, el derecho, la religión, etc.) los atributos de la potencia y de la obra de la madre, despojándola y reduciéndola a una naturaleza opaca e informe, sobre la cual debe elevarse el sujeto (sabiente, legislador, creyente, etc.) para dominarla. Como Husserl, quien dice: "la suspensión (del juicio) descubre al filósofo un nuevo modo de experiencia, un nuevo modo de pensar, de teorizar, en el cual él, alzado *sobre* su ser natural y *por encima* del mundo natural, no pierde nada de su ser y de las verdades objetivas, nada de los resultados espirituales", etc. (la cursiva es del filósofo)<sup>6</sup>.

Tal vez, como enseña Luce Irigaray, en el origen de nuestra cultura no está el parricidio de que habla Freud siguiendo al *Edipo* de Sófocles, sino un matricidio, como sugiere la *Oresitada* de Esquilo. El pueblo de los hombres, escribe Irigaray, ha hecho de su sexo un instrumento para dominar la potencia materna.

El lenguaje de la filosofía confirma esta teoría. Entre el patriarcado y el desarrollo de la filosofía existe una complicidad que yo no tuve en cuenta cuando acudí a ésta en busca de la independencia simbólica. Ahora veo que el reino de la generación y el mundo natural de que hablan los filósofos no es la naturaleza, buena o mala, ordenada o caótica, poco importa, sino la posibilidad de otro orden simbólico que no despoje a la madre de sus cualidades. Y veo que también las cosmologías de los filósofos son tratados políticos y tal vez lo son todavía más que los tratados dedicados a la política.

Pero corro el riesgo de repetir contra la filosofía lo que hice contra mi madre, imputándole como carencia lo que ella no puede ser y como exceso lo que no puede no ser, para aliviarme de mis carencias y de mis excesos. Y corro el riesgo de verme condenada a repetir indefinidamente esta operación, sin llegar nunca a la independencia simbólica, moviéndome en círculo y recomenzando siempre desde el principio porque me falta un comienzo lógico.

De hecho, es cierto, la filosofía a la cual acudí para librarme del ciego autoritarismo de las cosas (y de la madre, en mi esquema equivocado) sólo podía mantenerme en mi error y agravar, así, el desorden mental en que me encontraba. Pero, ¿este efecto no podría imputarse, más que a la filosofía en sí, a la filosofía mal usada? Yo misma ya he reconocido antes que mi inclinación filosófica quizás no fuese pura, quizás incluso desde el primer momento la intención de invalidar la obra y la autoridad de la madre.

Muchos filósofos consideran la eventualidad de un mal uso de la filosofía. Platón desaconseja la enseñanza de la dialéctica a quien, por su juventud o por temperamento, "la convierte en un juego, en un pasatiempo y continúa contradiciendo siempre", imitando a los verdaderos filósofos, hasta llegar, finalmente, a "creer que no es verdad nada de cuanto antes creían" (*La República* 539 b-c). ¿No sería este mi caso? Un poco más adelante, Platón precisa que las mujeres no están excluidas del oficio político ni,

en consecuencia, de la formación filosófica, indispensable para quien gobierna (540 c-d). Y agrega, como para los hombres: "naturalmente aquellas que tengan la naturaleza conveniente".

Una que no tuviese la naturaleza conveniente podría dedicarse a la filosofía por objetivos que no tienen los verdaderos filósofos, como el de rivalizar con la madre y de suplantarla. Y esto explicaría que luego no fuese capaz de extraer de ésta ningún fruto para su tarea de pensar y vivir lógicamente.

Al contemplar las obras de los grandes filósofos, casi pienso que el problema verdaderamente se reduce al mal uso de la filosofía por parte de gentes (mujeres, yo) no dotadas para ella. Aquéllos hablan de forma bellísima, se sumergen en las aguas profundísimas de la duda (la imagen es de Descartes) sin ahogarse y emergen regenerados pocas páginas más adelante (en el caso de Descartes, otros tardan más); proyectan y realizan vastas y radicales deconstrucciones de las que nada se salva, y sin embargo, la lengua siempre les ofrece un óptimo respaldo; eligen y descartan con criterio seguro entre los datos de su contexto histórico; se alejan de la realidad dada sin perder el contacto con ésta, como también se alejan de la tradición, pero no de su alimento (en este aspecto pienso particularmente en la relación de los filósofos cristianos con los griegos), demostrando en todo momento que ni siquiera les rozan los fantasmas de una retorsión de la potencia materna. La cual yo les acuso de haber silenciado, después de haberla imitado y expoliado.

En efecto, en el uso de la lengua, así como en las relaciones con el pensamiento que les ha precedido y con la realidad presente, estos hombres muestran una capacidad de textura simbólica que a mí me ha faltado (recuerdo el episodio de Lovaina) y ahora sé que sólo pueden haberla adquirido a través de la familiaridad con la matriz de la vida. Ellos demuestran haberla frecuentado y haber aprendido su arte.

Pero no es esto lo que enseñan. La capacidad de textura simbólica que los filósofos han adquirido a través de la

relación con la madre no la enseñan y tal vez no saben enseñarla. Les ha sido dada gracias a un privilegio histórico, que parecen creer que es un don caído del cielo o un atributo natural suyo. La sociedad patriarcal, en la que se ha desarrollado la filosofía, cuida el amor entre madre e hijo como su bien más precioso. Es el hogar donde arden los grandes deseos, la cocina de las empresas sublimes, la fábrica de la ley. Todo parece confluír allí. Si algo envidio a los hombres, y cómo no envidiarlo, es esta cultura del amor de la madre en la que son criados. Este es el fundamento práctico, el germen vivo a partir del cual se desarrollan los discursos filosóficos.

Mas de esto no dan cuenta los filósofos. Ignorando el privilegio histórico de los hijos varones, éstos encubren con fundamentos ideales el origen de su saber. Aman una madre muda, cuya obra presentan como una imagen y una aproximación de la propia, invirtiendo el orden de las cosas.

Si yo, por otra parte, parezco no tener la naturaleza conveniente para la filosofía, también esto debe entenderse, no como una desgracia deseada por el cielo ni como un defecto de la naturaleza, sino como una condición histórica. He nacido en una cultura en la cual el amor de la madre no se enseña a las mujeres. Sin embargo, es el saber más importante, sin el cual es difícil aprender el resto y ser originales en algo...

De pronto advierto que el inicio buscado está ante mis ojos: es el saber amar a la madre. Es cierto que lo es porque no existen otros inicios posibles para mí: solamente éste, en efecto, rompe el círculo vicioso, haciéndome salir de la trampa de una cultura que, al no enseñarme a amar a mi madre, me ha privado además de la fuerza necesaria para cambiarla, dejándome sólo la de lamentarme, indefinidamente.

Pero, ¿cómo aprenderé? ¿quién me enseñará? La respuesta es simple: me enseñará la necesidad en la que me encuentro, que es tan grande y tan maestra que ya he aprendido, ya sé qué es este saber amar a la madre y des-

cubro que estaba en mí desde siempre y que siempre me ha ayudado en mi búsqueda del orden que podrá darme la independencia simbólica. ¿Qué otra cosa podía ser, de hecho, la cada vez mayor dificultad para comenzar, sino un incentivo para inducirme a seguir buscando hasta encontrar el verdadero inicio? Y era igualmente un medio para hacerme llegar, finalmente, al punto de partida, aquel oscuro sentimiento de aversión que llevaba en mí y se agudizaba con mis tentativas de alcanzar la independencia simbólica, frustrándolas.

Según Freud, el amor inicial de la niña por la madre, que él llama apego, es muy fuerte, pero está destinado a trocarse casi siempre en odio: la existencia de este amor es evidente, dice, pero no dura, porque la hija debe separarse de la madre y "el apartamiento de la madre se desarrolla bajo el signo de la hostilidad; la vinculación a la madre se resuelve en odio". En el pasado, leyendo estas afirmaciones, oscilaba entre considerarlas falsas y misóginas o, por el contrario, tristemente verdaderas, pero de una verdad —¿cómo decirlo?— imputable al patriarcado. Ahora las juzgaría, si acaso, superficiales. En realidad, no se trata de una transformación del amor en odio, sino sólo de la falta del saber amar, falta por la cual el apego inicial se desbarata y se transforma en una herida incurable.

Así quedó resuelta, por tanto, la dificultad de comenzar y encontré el inicio lógico de mi búsqueda. Es un inicio más pobre de lo que requiere la más severa de las filosofías del inicio-fundamento. En efecto, mi saber amar a la madre está lejos de ser rico: abarca pocos contenidos, adquiridos a través de una contratación quizá larga y comprometida, pero casi indeliberada, y establecida, hasta ahora, únicamente porque estaba acorralada entre el apego y la aversión, entre la aversión y el temor a una retorsión.

Pero he encontrado el inicio y ya digo: ¡es sólo el inicio! Ahora me siento colmada y me apresuro a seguir adelante. Los filósofos están divididos en cuanto a los límites del saber y del poder. Yo me sitúo entre aquéllos que no admiten límites absolutos. No veo, en efecto, límites a lo



que puedo obtener de una madre que me ha dado gratuitamente la vida, como tampoco mis preguntas tendrán límites, ahora que he aprendido a formularlas.



## EL SABER AMAR A LA MADRE COMO SENTIDO DEL SER

El tiempo de pasar la página, y ya me he vuelto menos pobre, mucho menos; explicaré cómo. Durante años me he nutrido de filosofía, buena filosofía, juzgada desde un punto de vista que, sin embargo, no era el mío. Desde mi punto de vista se trataba sólo de una filosofía que aprendía mal, a tientas e inútilmente. De lo cual, por lo demás, era consciente, y así se lo manifestaba a quien me la enseñaba. Decía, por ejemplo: la filosofía está muerta, etc. Decía "está muerta" para intentar explicar la sensación de fatiga y de vanidad de mi trabajo filosófico, que en la escuela era juzgado, en cambio, como bueno (no buenísimo, para ser precisa).

Ahora ha ocurrido lo siguiente: que el saber amar a la madre, que en mí es todavía un querer aprender a amarla, este hilo de saber ya me está devolviendo la filosofía, me la vuelve buena. No toda o no todo su contenido: veo bastante bien que gran parte del pensamiento filosófico es decadente. Pero lo veo, como veo que no todo es decadente y que cuanto he aprendido puede servirme.

Esto contradice de lleno una idea bastante típica del feminismo, que yo he compartido y quizás incluso sostenido, la de que en cierto modo hemos sido invadidas y colonizadas por la cultura masculina y, por tanto, deberemos liberarnos de ella a través de un proceso que inevitablemente será largo, debatido y penoso... ¡Exactamente como la salida del prisionero de la famosa caverna de Platón!

En realidad, no ocurre así. En cuanto he encontrado la punta de la madeja y he comprendido que el principio lógico es que yo aprenda a amar a la madre, lo que había aprendido antes se transforma en bueno para mí y no debo hacer ningún esfuerzo para separarme de modos de ser o pensar inducidos por la cultura patriarcal, a pesar de haberme formado en ella. ¿Cómo explicar esta sorprendente desenvoltura que ahora reencuentro y la feliz restitución de mi pasado de penoso trabajo filosófico? (Quede claro que no excluyo que luego puedan aparecer nuevas fatigas y dificultades: el trabajo filosófico en sí no es leve ni gratuito; sólo me refiero aquí a la relación con el trabajo ya realizado en el pasado, trabajo que creía que debería desechar por completo a causa de su significado ambiguo, antimaterno.)

He encontrado la siguiente explicación: seguramente existen contenidos antimaternos en la (mi) cultura filosófica, pero no han podido calar profundamente en mí por la sencilla razón de que justamente el significado antimaterno de gran parte de la filosofía me ha impedido aprenderla bien. En otras palabras, admitiendo que el feminismo más riguroso pueda tener razón en cuanto a la necesidad de desaprender la cultura patriarcal, y yo lo admito, el problema para mí se está revelando muy simple, porque en mi caso se trata de desaprender algo que nunca conseguí aprender. El resto, en cambio, se vuelve provechoso, como si me lo hubiese enseñado mi madre en persona.

Tiendo a pensar que realmente es así, que todo cuanto he aprendido bien de alguna manera me lo había enseñado ella personalmente. No sabría decir de qué modo, pero lo que acabo de decir lo entiendo al pie de la letra y no como una mera manera de decir.

No hablo metafóricamente de la madre, hablo de ella en términos reales y para que quede claro, renunciaré, en la medida de lo posible, al lenguaje, que sin embargo se revela bello y rico, de la metáfora materna y del simbolismo del nacimiento. El simbolismo del nacimiento está presente en los ámbitos más diversos, desde la ceremonia

religiosa del bautismo hasta la producción artística y el concepto (*conceptus*) de la filosofía. Habitualmente se lo considera un reconocimiento de la grandeza de la obra materna, pero dado que demasiado a menudo este reconocimiento va unido a la nula autoridad social de las mujeres de carne y hueso, pienso que se trata más bien de una forma de despojar a la madre de sus prerrogativas.

En efecto, las metáforas y los símbolos matemáticos presuponemos y alimentamos el paralelismo entre la vida natural y la cultura, junto a una serie ilimitada de oposiciones y analogías entre una y otra, encubriendo así sus relaciones de otro tipo, las disparidades, las irreversibilidades, las dependencias y las diversas combinaciones posibles. Y esto tiene como consecuencia dejar fuera de juego lo que las madres hacen de absoluto y no apropiable, comenzando por el hecho de que ellas, además de hacer aquello por lo que el registro civil las llama madres, habitualmente también enseñan a hablar y muchas otras cosas que están en el fundamento de la civilización humana, y todo esto lo hacen conjuntamente y no en paralelo ni, mucho menos, por analogía.

Por esto renuncio también a representar mi toma de conciencia bajo la forma de un segundo nacimiento, si bien encuentro esta figura en Adrienne Rich ("soy una mujer que se da a luz a sí misma") y en Luce Irigaray ("este re-traerse al mundo es necesario también por parte de la mujer"), dos autoras cuyo pensamiento, sin embargo, me ayuda muchísimo en mi búsqueda<sup>1</sup>. Pero esa idea de re-traerse al mundo, en la medida en que es solidaria con una cultura que hace de la generación una metáfora (tal vez haya un modo distinto de expresarla), nos hace creer que podemos hacer reversible o superflua la obra de nuestra madre. Esta severa precaución, debo agregar, se impone para mí y para las mujeres como yo, no en general. Se impone cuando en el fondo existe una dificultad de relación de reconocimiento hacia la mujer que nos ha traído al mundo. Se impone a las aprendizas en el saber amar a la madre.

No hablo metafóricamente de la madre. Pero sí hablo simbólicamente de ella. Muchos confunden lo simbólico con lo metafórico. Para mostrar brevemente la diferencia, pensemos en lo que es el pan para la gente hambrienta o la droga para las personas adictas. Para ellas el pan o la droga aparecen asociados a todo y adquieren, así, un enorme significado. No es, sin embargo, un significado metafórico, que predomina, en cambio, en el lenguaje de los otros, los saciados y los no adictos.

Escribiré para decir mi significado de madre. Pero antes debo decir que el simbolismo no metafórico de la madre no estaba esperando a que yo lo descubriera para tener lugar; ya tiene lugar, de hecho, y un lugar solidísimo, una fortaleza, en nuestra infancia. En la infancia hemos adorado a la madre y todo lo asociado a ella, desde el marido que tenía hasta los zapatos que llevaba, desde el sonido de su voz hasta el olor de su piel, y la situamos en el centro de una mitología grandiosa y realista. Confío, por tanto, a la niña que fui, a aquellas con quienes crecí, a las niñas y niños que viven entre nosotras, la tarea de afirmar el simbolismo no metafórico de la madre. Yo asumo la tarea, secundaria, de traducirlo a la filosofía.

Esta fórmula para resumir el sentido de mi escribir es clara pero incompleta. Introduzco en la filosofía lo que mi madre significa para mí, basándome en lo que significó cuando mi necesidad y dependencia de ella era total. Pero debo añadir que fue ella quien me introdujo en la filosofía, como en todo lo demás que sé. Cómo ocurrió esto, aún no lo sé bien, como ya he dicho, pero ha de tomarse al pie de la letra, y no a la manera de los filósofos.

Como sabemos, los filósofos se han inspirado en la figura y en la obra de la madre. Ellos, sin embargo, invirtiendo el orden de la operación cumplida, han presentado la obra materna como una copia (y no pocas veces una mala copia) de la propia. En esto han sido cómplices del patriarcado, que presenta al padre como el verdadero autor de la vida<sup>2</sup>.

Pero ahora me interesa menos criticar; lo que me interesa es afirmar. Aclaradas las causas de mi pasada incapacidad de aprender de la filosofía a pensar lógicamente y una vez encontrado en el saber amar a la madre el principio de un orden lógico para mí, me doy cuenta de que criticar no conduce en sí mismo a ninguna parte. Criticar sirve y es, ciertamente, necesario, pero sólo si viene después de una afirmación que le dé razón y medida.

Yo afirmo que saber amar a la madre hace orden simbólico. Y esta es, a mi entender, la afirmación implícita, aunque cada vez menos implícita, del movimiento de mujeres iniciado a finales de los años sesenta, su razón y su medida.

El feminismo ha producido una profunda crítica del patriarcado y de las múltiples complicidades, filosóficas, religiosas, literarias, etc., que han sostenido su sistema de dominio. Pero esta labor de crítica, aunque vasta y precisa, quedará borrada en el plazo de una o dos generaciones si no encuentra su afirmación. Sólo ésta puede devolver a la sociedad, y ante todo a las mujeres, la potencia simbólica contenida en la relación femenina con la madre y neutralizada por el dominio masculino<sup>3</sup>.

De la crítica del patriarcado he obtenido autoconciencia, pero no la capacidad de significar libremente la grandeza femenina, que encontré y reconocí plenamente en mis primeros meses y años de vida en la persona de mi madre, y que luego perdí tristemente de vista y casi renegué de ella.

Nos han enseñado que la negación de una negación es una afirmación. Esto no es cierto en todas las circunstancias. Existen condiciones en las cuales la segunda negación, en lugar de anular la primera, la refuerza, como en mi caso. En mi caso, en efecto, la labor de crítica sólo era una manera de ejercitarme en el rechazo del alimento del pensamiento ajeno, reforzando así indirectamente la doblez mental de mi aversión no sabida hacia la madre. Esto debido a que no tenía otra independencia simbólica aparte de la derivada de un impulso inconsciente a rehusar, y a que no estaba respaldada culturalmente en mi cuerpo a

cuerpo con la potencia materna. En consecuencia, una vez empeñada en la *Destruktion* que caracteriza el trabajo de crítica, no sabía detenerme.

Kant representa a mi modo de ver un bello ejemplo, en filosofía, de la rapidez masculina para detenerse en la destrucción. Los manuales escolares explican que la crítica kantiana no debe entenderse en el sentido obvio de la palabra, que es negativo, sino positivamente, como investigación de las condiciones que hacen positivamente posible el conocimiento científico. También Kant lo sostiene. Pero, en las condiciones por él impuestas, ninguna ciencia sería posible, por falta de la energía necesaria. La verdadera positividad de Kant reluce en el momento en que, después de haber demostrado que la metafísica como ciencia no es posible, o sea, que no es posible conocer la verdadera realidad de nada ni la verdadera existencia de nadie, se interrumpe para hacer el elogio de la metafísica.

Este alto a la crítica intelectual configura un párrafo de los *Prolegómenos* que tiene la andadura de una novela de suspenso. Después de las pruebas evidentes expuestas —comienza diciendo el párrafo 57—, sería un grave error esperar poder conocer... o pretender poder obtener aunque sea un mínimo conocimiento... ¿Cómo podremos, entonces, determinar la naturaleza de la realidad en sí...? Pero —y aquí encontramos de improviso la señal de alto— sería un error aún mayor negar la realidad de las cosas en sí. Porque, si es cierto que no podemos formarnos un concepto determinado de lo que son las cosas en sí, tampoco podemos liberarnos siquiera de la exigencia de referirnos a ellas. Y así hasta la conclusión de que debemos pensar, por tanto, una esencia inmaterial, un mundo inteligible y un Ser supremo, todos puros *noumenos*, porque sólo en ellos, como cosas en sí, encuentra plenitud y satisfacción la razón<sup>4</sup>.

El propio Kant había indicado, en la *Crítica de la razón pura*, la lógica por la cual se regía al detenerse a hablar de lo que había demostrado críticamente que era incognoscible: “no nos parece suficiente exponer aquello que es verdad, sino también aquello que *se desea saber*”



(la cursiva es mía), situando el deseo de saber fuera del alcance de la crítica<sup>1</sup>. Esta operación, débil en el plano especulativo, ha sido de gran eficacia simbólica y así lo demuestran sus desarrollos (pienso en Hegel, por una parte, y en Schopenhauer, por otra). Eficacia que le viene dada, yo sostengo, por la capacidad de detenerse en el curso de la serie de negaciones que no produce afirmación, para dar lugar a la afirmación del ser, que en Kant se manifiesta, como en gran parte de la cultura moderna, en forma de deseo de saber.

No es ésta la vía que he tomado para reencontrar la potencia simbólica de la relación con la madre. El saber amar es un camino distinto del deseo de saber, casi contrario, puesto que este último es un encaminar las fuerzas pasionales hacia el objetivo del conocimiento, declarado por otra parte inalcanzable, mientras el saber amar es el poner en círculo las fuerzas pasionales con la actividad de la mente.

Pero quisiera destacar aquí un aspecto más circunscrito, el de la capacidad, que he encontrado en los grandes filósofos, de no confiar totalmente en el trabajo intelectual y de saber prestar atención a la positividad originaria del ser, dando cuenta de su ser más fuerte que las mediaciones intelectuales. Yo conecto esta capacidad con la potencia materna. La finalidad de los filósofos no es darle la palabra: la cosa en sí kantiana es el cenotafio de la madre, su tumba vacía. Pero en aquella vecindad ellos descubren el límite del trabajo intelectual, y es precisamente esto lo que hace grande a un pensador: la capacidad de sobrepasar los límites del régimen de la mediación vigente.

Yo no disponía de este recurso, como he dicho, con lo cual el trabajo de la crítica se volvía para mí interminable. La crítica era mi práctica filosófica dominante. Pasado el primer impulso, hacer crítica en general no me daba placer, pero la consideraba un deber y esperaba de ella resultados positivos, que no llegaban.

Ni siquiera yo sometía, sin embargo, todo a la crítica. En efecto, de mi crítica se salvaban aquellos textos y

autores situados o supuestos en el inicio de un determinado curso de ideas, como el citado Ferdinand de Saussure para la lingüística de nuestro siglo. Mi otra práctica filosófica consistía en remontarme cabalmente a los orígenes: privada de colocación simbólica y, en consecuencia, incapaz de intercambiar pensamiento, remontarme a sus presuntas fuentes me hacía creer que así podría estar al corriente de todo. Obviamente no sucedió nada parecido, pero el estudio de los autores supuestamente originarios me procuraba un inmenso placer, cuya causa sólo ahora comprendo: era una manera fantaseada de volver a dejarme instruir por mi madre.

La crítica feminista no bastaba para corregir mi desorden mental, por ser demasiado conforme a la lógica, inadecuada, de la negación de la negación. Ésta me hacía creer que yo podía volver a traerme al mundo y dar vida a mi madre, invirtiendo el orden de la generación. El feminismo atribuía las miserias de nuestras madres al dominio patriarcal y nos autorizaba de esta forma a detenernos en las miserias de nuestras madres. Por ello, en esencia (de orden simbólico), el feminismo no hacía nada que se diferenciara de lo que hace el patriarcado.

El punto máximo al que podía llevarnos la crítica feminista del patriarcado lo encuentro expresado en estas líneas de Adrienne Rich, escritas a mediados de los años setenta, sobre su relación con la madre: "Ya no abrigo fantasías —las fantasías incurables de la infancia, creo— de mantener con ella alguna conversación cicatrizante, en la que pudiéramos mostrar todas nuestras heridas, trascender el sufrimiento que compartimos como madre e hija, decirlo todo al fin. Pero mientras escribo estas páginas, admito cuán importante es y ha sido para mí su existencia".

Es demasiado poco. No debemos dejar que se pierda aquel sueño infantil que representa el germen de una cultura femenina del amor de la madre. Éste reaparece, por otra parte, en el mismo texto de Rich, cuando habla de la necesidad que tenemos de la potencia materna, que no se diferencia de la experimentada en la infancia, y comen-

ta: "El grito de la niña que hay en nosotras no debe avergonzarnos por considerarlo regresivo; es el germen de nuestro deseo de crear un mundo en el cual las madres y las hijas fuertes sean moneda corriente"<sup>7</sup>.

De nuevo el deseo. No sorprende, porque nada tiene tanto poder como el deseo para contrastar la construcción intelectual. También en mi caso el alto en la serie de las negaciones que no producía afirmación venía impuesto por el deseo. Pero ocurría a golpes, golpes repetidos que hacían daño y no abrían puertas. El deseo, de suyo, no crea orden simbólico. Este orden (que he llamado el poner en círculo el deseo con el trabajo de la mente) lo está creando el saber amar a la madre, al hacerme superar definitivamente la lógica intelectualista; antes era, sin embargo, sólo un vaivén.

Saber amar a la madre me ha dado o restituido el auténtico sentido del ser y de esto conviene ahora que yo hable ampliamente<sup>8</sup>.

Ya ha quedado claro, pienso, que no me propongo enunciar una verdad de naturaleza fáctica, ya sea psicológica, sociológica o histórica, sobre las relaciones de las mujeres con la figura de la madre. O sea, una verdad basada en la correspondencia entre aquello que se dice que es y lo que resulta que es, según la clásica definición de la verdad de acuerdo con la cual "la nieve es blanca" es verdadero si, y sólo si, la nieve es blanca.

Muchas cosas que digo tienen esta forma de la verdad-correspondencia y, como tales, son verificables mediante comprobaciones adecuadas. Pero no todas, ni tampoco el conjunto de todo lo que digo. En conjunto, lo que estoy diciendo pretende hacer decible algo que, de otro modo, resulta que no es. Algo cuyo sentido y cuyo ser por tanto coinciden, porque se manifiestan necesariamente juntos. Es decir, algo que, si es falso, ni siquiera se entiende y, viceversa, si tiene sentido también es verdadero.

Comprender este punto equivale a comprender qué es la metafísica. La filosofía, tal como hoy yo la practico,

hace de puente entre la "física", reino de la verdad-correspondencia, y la metafísica, donde reina la verdad como sentido del ser. (En el pasado, y todavía hoy, muchos prejuicios sobre la metafísica tuvieron su origen en la confusión entre los dos reinos y en el hecho de haber considerado la metafísica gobernada, a semejanza de una "física", por la verdad-correspondencia.) Tomemos, para ofrecer un ejemplo no sospechoso, la *Metapsicología* de Freud. Es un término acuñado a semejanza de "metafísica" y con razón: en los escritos reunidos bajo este título, el autor no se sitúa en la posición de quien indaga una realidad dada, sino de quien hace teoría. Quiere modificar el lenguaje, o sea el pensamiento y la mente, a fin de hacer visible lo que estaba ante nuestros ojos y no vemos. Este es el objeto de una nueva teoría, si es válida. La partida del conocimiento se juega en la frontera entre visibilidad e invisibilidad, decibilidad e indecibilidad, el resto son consecuencias y contexto. La verdad-correspondencia sería imposible de establecer y, por tanto, sin sentido, si no hubiese algo que basta decir para que sea verdadero.

Por ello deberemos persuadirnos de que toda "física" necesita de una metafísica (la psicología de una metapsicología, etc.); tanto es así, que la contiene siempre, buena o, más habitualmente, mala. He encontrado este principio epistemológico reflexionando sobre Ernst Mach y su *Mecánica*, la cual, al poner en evidencia la metafísica implícita en la física clásica, tuvo un efecto liberador para la mente científica, efecto que se manifestó con Einstein en la teoría de la relatividad<sup>10</sup>.

En la coincidencia de tener sentido y ser verdadero se manifiesta el sentido auténtico del ser. Ésta nos muestra, en efecto, que no hay ser sin pensamiento y cómo el principio del conocer es el presentarse del ser<sup>11</sup>.

¿Cuál es el problema? Se trata de llegar a pensar lo real, de lo cual tenemos una experiencia limitada y contradictoria (por ejemplo, aunque es más que un ejemplo, las miserias de nuestras madres...), sin perder no obstante el

sentido auténtico del ser, que es positividad y presencia. Cuanto esto le falta, la crítica es interminable y no lleva a ninguna parte.

Gustavo Bontadini, quien me enseñó qué es la metafísica, define el ser como la "energía capaz de rechazar de sí la nada"<sup>12</sup>. ¿Puede decirse que, además de la idea, también poseemos la experiencia de esta energía? Pienso que sí, y con ello me alejo de las enseñanzas recibidas. Es la experiencia de la relación con la madre, que nos deja, no un recuerdo, sino una huella indeleble, como un esquema para las futuras experiencias y la posibilidad de darles un orden lógico. Por su parte, esta experiencia siempre será única e irrepetible. No del todo, empero, si damos crédito a la tradición de la mística especulativa, que habla de una verdadera y propia experiencia del ser<sup>13</sup>.

Me alejo de las enseñanzas de Bontadini en otro punto. Para él, el sentido auténtico del ser puede hallarse también en la doctrina platónica de la *chora* (el receptáculo original de cada cosa del cual el Dios demiurgo sacará el universo) o en la doctrina aristotélica de la *yle* (la materia informe e inerte que precede a la formación del universo por obra del Dios acto puro). Para mí el dualismo del cielo y la tierra que encontramos en la cosmología antigua y que sitúa lo negativo en el lado de la tierra, va contra el justo sentido del ser porque carga lo negativo en la cuenta de la generación, invalidando en consecuencia nuestra relación con la matriz de la vida y dando lugar a una sospecha insuperable frente a todo lo relacionado con la vida. Esta sospecha, en particular, hiere de muerte el valor de la experiencia sensible, descalificando nuestro sentir y gozar, que en cambio son los únicos —afirmo yo, pero no soy la única— que consiguen hacernos inmediato el sentido de lo positivo y del presente. De los cuales de otro modo, en mi opinión, no podríamos tener idea.

En efecto, esta idea la perdemos y la volvemos a perder. Según Emanuele Severino, un filósofo salido de la escuela de Bontadini, toda la historia de la filosofía occidental sería "la vicisitud de la alteración y, por consiguieren-

te, del olvido del sentido del ser inicialmente vislumbrado por el pensamiento más antiguo de los griegos” (el autor se refiere principalmente a los fragmentos de Parménides). La vicisitud del olvido –prosigue Severino– se inicia en el momento en que la oposición a lo negativo, oposición que nos da el sentido del ser, se transforma ambiguamente en *una ley* que gobierna el ser casi desde fuera, dejando de ser potencia inmanente al ser (se refiere al principio de no contradicción en la forma en que lo enuncia Aristóteles; como principio lógico *antes* que ontológico)<sup>14</sup>.

Esta tesis tiene una cierta correspondencia con mi discurso que une el sentido del ser a la experiencia de relación con la matriz de la vida: el advenimiento de la ley del padre (del patriarcado), que se superpone a la positividad de la obra de la madre, escinde la lógica del ser y es causa de que perdamos y volvamos a perder el sentido del ser.

La relación que establezco entre la pérdida del sentido del ser y la represión cultural de nuestra relación con la madre, no es sólo un mito de los orígenes: lo podemos leer también en la historia de la filosofía, a lo largo de todo su curso. Citaré dos ejemplos.

Uno es la *tendencia a la duplicación* de los objetos y de los valores. La tendencia a duplicar el mundo de la experiencia en un mundo ideal es bien conocida ya que ha sido objeto repetido de críticas por parte de los empiristas y de los positivistas. No es, sin embargo, una tendencia exclusiva de los idealistas: también la encontramos en la moderna ciencia experimental (y en las ciencias que la han tomado como modelo); los laboratorios y los lenguajes de la física moderna apuntan, en efecto, a sustituir el mundo común y los lenguajes comunes. En cualquier caso, parece que es preciso rehacer la realidad de nuestra experiencia para poder conocerla, rehacerla libre de oscuridad y de contradicciones, y que para esto es necesario, por ejemplo, distanciarse de la sociedad de la gente común y constituirse en sociedad científica.

El filósofo del derecho Hans Kelsen, formado en el Círculo neopositivista de Viena, explica así la tendencia a

la duplicación: “el hombre carece evidentemente de plena confianza en los propios sentidos y en la propia razón”<sup>15</sup>. Kelsen no explica el porqué de esta falta de confianza. Yo la explico con la represión cultural de la antigua relación con la madre. Esta distancia demasiado grande de la matriz de la vida –mejor dicho, de nuestra relación actual con ella– nos quita cualquier confianza en nuestras fuerzas pasionales y racionales, y en la posibilidad de establecer una relación de provechosa colaboración entre ellas. En consecuencia, somos semejantes a criaturas nacidas prematuramente: débiles y confiadas a una incubadora para nuestra supervivencia.

El segundo ejemplo examina un pasaje de Descartes, *Tercera meditación*: “del hecho de que un poco antes yo haya existido no se deriva que deba existir ahora”. Comenta Bontadini que en este pasaje destaca la concepción moderna (es decir, para él, nihilista) del ser “que no se siente en posición de reclamar, para cada ser, el derecho a no ser superado por el no-ser”<sup>16</sup>. Yo diría que destaca la concepción nihilista del ser que ha perdido la certeza de no ser superado por el no-ser, y la ha perdido porque ha acallado la potencia femenina que le ha dado la vida.

Curiosamente, E. Severino se refiere a la concepción nihilista del ser como a un “ser desvirilizado”<sup>17</sup>, quizá porque en la cultura patriarcal la potencia materna se representa como fálica –al no prever aquélla otros significantes–, quizá porque la virilidad es un hurto a la madre y es preciso ocultar este hurto. Y, obviamente, también la madre.

De la madre, de nuestra antigua relación con ella, si dejamos que nos hable, podemos aprender a combatir el nihilismo, que es una pérdida del sentido del ser.

Históricamente, vemos que la filosofía ha combatido contra dos formas de nihilismo. Una concibe al ser como originariamente limitado por la nada y destinado a terminar en la nada, como un ser absurdamente indiferente al

ser o al no ser. La otra es el nihilismo que separa el ser del pensar y los concibe como recíprocamente independientes. (Cuando digo que la filosofía ha combatido, quiero decir que la filosofía ha sido un campo de batalla, el más importante, tal vez, y por tanto sería mejor decir que ha sido objeto de combate entre.)

Existe otro nihilismo del cual quiero hablar ahora, el que concibe al ser como indiferente al ser verdadero o falso, el nihilismo del ser-ficción, del ser-copia, pero copia de nada, puesta en escena con toda la realidad de su exhibición y sólo ésta, y cuyo recurso principal para tener consistencia es ser *creída* verdadera.

El sentido auténtico del ser también le está vedado a este nihilismo que, para empezar, será preciso enfocar. El problema que exponía al principio, de la dificultad de comenzar, procede de ahí. La decisión de escribir sobre un cierto tema, decía, en lugar de ordenar mis pensamientos, provoca un efecto contrario y desde el principio hasta el fin me encuentro dividida e insegura. En efecto, el ser, concebido como indiferente al ser verdadero o falso, no puede prescribir nada en cuanto a que digamos esto o lo otro, y la voluntad de decir la verdad se transforma en algo inútil si no embarazoso. Para el ser así concebido, la cuestión de lo verdadero/falso nunca es discriminatoria. Otra cuestión ocupa su lugar, la de la verosimilitud y la credibilidad. De ella resulta un decir para el cual el ser verdadero no basta y, más bien, no interesa. Sin que exista ningún interés por mentir, se entiende. Se busca la credibilidad porque da el derecho a afirmar que el decir verdadero no alcanza a dar.

Esta credibilidad se obtiene estando en coincidencia con un ya dicho o un decible por parte de otros. Así, la mente piensa un ya pensado, es decir, no piensa verdaderamente, porque pensar, que es actividad en estado puro, quiere decir pensar lo impensado, por definición. Clarice Lispector, la gran narradora sudamericana de origen judío-ruso habla, al comienzo de *La pasión según G. H.*, de este estar en coincidencia como de una tercera pierna, algo de



lo que se puede sentir una gran necesidad pero que impide el movimiento:

He perdido algo que era esencial para mí, y que ya no lo es. No me es necesario, como si hubiese perdido una tercera pierna que hasta entonces me impedía caminar, pero que hacía de mí un trípode estable. He perdido esta tercera pierna. Y he vuelto a ser una persona que nunca fui. He vuelto a tener lo que nunca tuve: sólo dos piernas. Sé que únicamente con dos piernas puedo caminar. Pero la ausencia inútil de la tercera me hace falta y me asusta, era ella la que hacía de mí algo hallable por mí misma, y sin necesitar siquiera inquietarme por ello".

He batallado largamente con este problema sin comprender su verdadera naturaleza. La filosofía no me ayudaba porque parece ignorar esta forma de nihilismo. Aunque en su historia puede encontrarse alguna aproximación, como la célebre hipótesis del genio maligno, que ya he tenido ocasión de citar. Supondré, entonces, dice Descartes, que, no Dios, el cual es buenísimo y la fuente suprema de verdad, sino algún genio maligno, tan poderoso como astuto y embaucador, ha dedicado todo su talento a engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, etc., que todo lo que nos aparece como verdadero, en suma, es ficticio.

Pero la ficción de Descartes, como es sabido, es fingida. Yo hablo, en cambio, de un fingir absoluto, porque ha tomado el lugar del ser, y sin otra salida salvo el descubrimiento del verdadero sentido del ser, que aquí se expresa como *interés* recíproco que une al ser con el lenguaje. Lo cual significa, figurativamente hablando, que el lenguaje está hecho para decir lo verdadero/falso, pero "prefiere" decir lo verdadero (y esta "preferencia" suya se demuestra, por ejemplo, en los lapsus) y, viceversa, que el ser se expresa en cualquier caso, pero "prefiere" la verdad.

Llegué a la comprensión de lo que significa el nihilismo del ser ficticio, del ser que se presume indiferente a lo

verdadero/falso, reflexionando sobre el final de *La pasión según G. H.* Dice G. H., al llegar al final de su itinerario:

El mundo no dependía de mí; ésta era la certeza a la que había llegado: no dependía de mí, y no comprendo lo que digo, ¡nunca! Nunca más comprenderé lo que diga. Pues, ¿cómo podré hablar sin que la palabra mienta por mí? ¿Cómo podré decir, sino tímidamente, la vida me es. La vida me es, y no comprendo lo que digo. Y entonces adoro...<sup>19</sup>.

Por qué tanto regocijo, me pregunté, doblemente conmovida por el hecho de que la alegría de G. H. encontraba en mí ecos profundos. ¿Por qué? La alegría viene de la certeza de que lo real no es ficticio, de que no depende de nosotras para ser. Viene de vernos aliviadas, de golpe, de la fatiga de fingir, que iba unida indisolublemente al hablar, al escuchar, al caminar, al amar, a la vida, en suma, y que parecía ir unida indisolublemente a la vida y, en cambio, no es verdad que la vida lo requiera, al contrario, y entonces de improviso despunta la alegría incomparable y agradecida de reposar finalmente, apoyadas sobre el ser que no tiene necesidad de palabras, ni de nada que podamos agregarle.

La posición que expresa Lispector no admite confusión con la del realismo dogmático que define la realidad como independencia del pensamiento. En *La pasión según G. H.* la independencia de lo real se logra a través del lenguaje y es fruto de su fracaso:

El lenguaje es mi esfuerzo humano. Por destino tengo que ir a buscar y por destino regreso con las manos vacías. Mas regreso con lo indecible. Lo indecible me será dado sólo a través del fracaso de mi lenguaje<sup>20</sup>.

Se trata entonces de llegar al ser que se dice por sí mismo, lo no decible por nosotras que se dice en la pura presencia, el cual podemos alcanzar a través del esfuerzo y el fracaso de la palabra.

La culminación de *La pasión según G. H.*, desembarcar en la pura presencia (lo indecible) a través del fracaso del régimen de la mediación (el lenguaje), es la misma de la tradición mística, masculina y femenina, más femenina que masculina. Y en ésta como en aquélla, la superación del nihilismo y la recuperación del sentido del ser se dan a través de una abreviación extrema, como explicaré.

Entre la presunta necesidad de fingir y lo absolutamente indecible hay un pasaje, que se abre cuando una decide "comenzar a decir la verdad". Ahora bien, en el trayecto de G. H. y en el itinerario místico, este pasaje se salta en cierto modo. Ambos apuntan, en efecto, a lo indecible para hacer fracasar, a la vez, cada mediación y cada ficción. Este doble y simultáneo fracaso corresponde al punto de vista (suponiendo que pueda llamarse así) que confiere el ser a la pura presencia del ser: aquí cada palabra suena a mentira, según el testimonio de mujeres y hombres abocados a este tipo de búsqueda<sup>21</sup>.

Ahora quisiera llamar la atención sobre un hecho muy común, pero no banal, a saber, que aquel fracaso radical de la palabra corresponde también al punto de vista de una amplia experiencia femenina, la experiencia de las mujeres para quienes traducir en palabras y mentir parece casi lo mismo y a menudo lo es, y aún con mayor frecuencia para aquellas que más aspiran a escuchar y a decir la verdad.

Existe un indecible absoluto y existe una dificultad históricamente determinada para decir la propia experiencia. Pero ambos indecibles, que en teoría podemos distinguir, pueden resultar no separables para la mujer concreta. O ésta puede no querer separarlos, como si anticipara en su dificultad ordinaria de decir la prefiguración de lo absolutamente indecible.

Históricamente éste ha sido un camino de liberación para el pensamiento femenino puesto en dificultades por la cultura patriarcal, hostil al autosignificarse de la experiencia femenina.

Pero es un camino arduo, en el que es fácil romperse la nuca. El hecho es que también el otro camino, el gra-

dual, sin abreviaciones, es inaccesible, si bien en este caso los descalabros pasan casi inadvertidos. No se trata, en efecto, de grandiosos desastres humanos sino de modestos fallos. Una experta en (auto)biografías femeninas, Carolyn G. Heilbrun, evoca este tipo de fracaso al señalar la modestia y la reticencia con que muchas narran existencias femeninas apasionantes en sí mismas: "Todas las biografías analizadas 'utilizan una retórica de la *incertidumbre*' y en todas ellas se acalla tanto el dolor de esas vidas como los éxitos, como si la única certeza para esas mujeres fuese la necesidad de negar tanto los éxitos como el dolor."<sup>22</sup> La invitación a "comenzar a decir la verdad", que antes he citado, la hace Heilbrun.

La cuestión del fingir que ocupa el lugar del ser, queda sustituida, así, por un problema más circunscrito: ¿qué induce a saltarse el pasaje del comenzar a decir la verdad y a apuntar directamente a lo indecible para salir de la ficción? Y, por otra parte, ¿qué conduce demasiado a menudo al fracaso a las que se empeñan, en cambio, en seguir el régimen de la mediación?

He adelantado una respuesta al hablar de la dificultad de autosignificarse que encuentra la experiencia femenina en la cultura patriarcal. Pero no es una respuesta satisfactoria, porque el patriarcado, a su vez, encuentra sostén en la dificultad femenina de someterse a la necesidad de la mediación, como es muy fácil observar en nuestra sociedad, donde la toma de la palabra por parte de las mujeres no encuentra impedimentos formales. Quiero decir que el patriarcado es también un efecto y no solamente una causa.

Es necesario interrogar, por tanto, el fracaso, buscar la respuesta en su seno. La concepción del ser originado de la nada y destinado a la nada, este nihilismo característico de la cultura moderna, es una falsa solución al problema que plantea la experiencia del devenir. Ahora bien, también el nihilismo que concede a la ficción el lugar del ser es la falsa solución a un problema verdadero. A saber, el que plantea la falta de autoridad simbólica, es decir, la

autoridad de afirmar lo que es, autoridad que la lengua posee y que hacemos nuestra al aprender a hablar.

En ausencia de esta autoridad no se pierde necesariamente la competencia lingüística, la cual, sin embargo, sólo sirve para cubrir la carencia de otra competencia más elemental, que yo llamo simbólica y que consiste en poseer el sentido de la mediación y de su necesidad. Los seres humanos (llamados animales racionales, aunque sería más exacto llamarlos animales simbólicos) están necesitados de la mediación y no sólo para saber lo distante y lo ausente, sino también lo más cercano y presente.

La expresión "retórica de la incertidumbre" es muy acertada. La incompetencia simbólica repercute, en efecto, a nivel lingüístico, generando en la hablante la incertidumbre de que las palabras verdaderamente puedan decir lo que quieren decir y empujándola a buscar recursos para vencer la incertidumbre, con lo cual ésta se hace aún más manifiesta; por ejemplo, en el énfasis con que se destacan las cosas más evidentes y la reticencia con que se expresan las más importantes, acudiendo en definitiva a la mimesis como recurso resolutivo: un decir que busca decir, no aquello que es, sino aquello que otros han dicho o dirían, apoyándose en su querer decir.

También esta forma de nihilismo puede vincularse a la represión cultural de la experiencia de relación con la madre. De ella aprendimos a hablar y ella fue en ese momento garante de la lengua y de su capacidad de decir lo que es. Entonces la autoridad de la lengua era inseparable de la autoridad de la madre. Pero ésta no tiene autoridad en nuestra vida adulta y ésta es, pienso yo, la causa de la incompetencia simbólica que he mencionado antes. En efecto, tal vez haya algunos o más bien algunas, como yo por ejemplo, para quienes no existe autoridad si no va unida a la autoridad de la madre y el desvanecimiento de ésta hace decaer también en ellas el sentido del interés recíproco entre lenguaje y realidad, de manera que las palabras siempre les resultan inadecuadas para decir lo que es. Y cada mediación se convierte en objeto de incredulidad y de sorda protesta, a

causa de su debilidad, que precisa un continuo respaldo. Y el fingir, como el criticar, expresa precisamente este continuo respaldo y protesta, en un inacabable deshacer y rehacer y volver a deshacer una tela sin final.

¿Es posible, me pregunto, interrumpir el repetitivo e inútil trabajo de este telar de Penélope? Quizás volviendo a ser niñas. O tal vez, de manera más realista, traduciendo en la vida adulta la antigua relación con la madre para hacerla revivir como principio de autoridad simbólica.

## LA PALABRA, DON DE LA MADRE

Casi todos piensan, y me cuento entre ellos, que la experiencia más importante que tenemos en la vida es la de nuestros primerísimos meses y años de vida, centrada en la relación con la madre.

Así formulada, a esta idea le falta precisión y podría cuestionarse, pero no conozco ninguna objeción que no sea superable. Cosa casi obvia. En efecto, la incalculable importancia que otorgamos a la experiencia infantil expresa una orientación profunda de nuestra cultura, que forma parte de lo que Braudel denomina la historia de larga duración<sup>1</sup>: comienza a perfilarse en los inicios de la edad moderna para afirmarse con la cultura romántica y desarrollarse después de su ocaso hasta nuestros días y muy probablemente todavía más allá<sup>2</sup>. Se trata, en suma, de una perspectiva prácticamente irrefutable para nosotros, lo cual no significa que sea inmutable; pero que perdure o cambie no depende de nuestros argumentos. Podemos enriquecerla; también podemos intentar llevarla hasta su forma más lógica, esto es, más transparente a la verdad que en ella se expresa, verdad ya presente en el convencimiento común —es su razón—, pero mezclada con otros elementos. También las objeciones sirven a este fin. Este fuerte y general convencimiento de la importancia de la experiencia vivida en la infancia, contrasta con el hecho de no saber servirnos de ella. Sabemos investigarla, pero no usufructuarla, no hacerla verdaderamente nuestra en combinación o en interacción con otras experiencias, no

traducirla a un saber útil, a la altura de la importancia que le damos.

No soy la primera en constatarlo. Adrienne Rich escribe en la introducción de *Nacida de mujer*: "Llevamos la señal de esta experiencia durante toda la vida, hasta la muerte. Sin embargo, una rara falta de elementos nos ha impedido comprenderla y utilizarla"<sup>3</sup>. Quizá el material para comprenderla no nos falte y en todo caso va aumentando. Nos falta, no obstante, la capacidad de servirnos de ella.

Ilustraré esta carencia con el ejemplo de la enfermedad y de la necesidad en general, excluida la necesidad causada por las injusticias sociales, frente a la cual la única respuesta que considero válida es luchar contra la injusticia. ¿Cómo responder, en cambio, a la necesidad propia de la enfermedad, de la discapacidad, de la vejez? Imitando a los niños y a las niñas, sería una buena respuesta. Los niños y las niñas, dado un mínimo de condiciones favorables, son capaces de hacer del estado de necesidad un verdadero laboratorio para la transformación-conocimiento de sí y del mundo. No obstante, es una respuesta que se considera humillante; preferimos otras, más frágiles. ¿Por qué un modelo de comportamiento tan importante y tan útil, que por añadidura llevamos inscrito en la historia personal, no está culturalmente a nuestro alcance?

Lo que acabo de afirmar no es exactamente cierto. La experiencia preverbal, según nos enseña la estética de origen psicoanalítico, nos es restituida a través el arte. Pensaba en una disponibilidad más corriente y en una integración de las experiencias de la vida cotidiana. El arte comparte, en efecto, el régimen de separación que afecta la condición infantil; el arte y la infancia han ido quedando cada vez más aislados en los últimos ciento cincuenta años.

Además del arte, Winnicott incluye también la religión y la filosofía, siempre como clave para una posible restitución de la experiencia de la primera infancia, reconstituyendo así la tríada de la vida del espíritu absoluto según Hegel<sup>4</sup>. Donald W. Winnicott, psicoanalista y pediatra, cer-



cano al pensamiento de la gran Melanie Klein, figura entre los pocos que saben hablar de la experiencia de la primera infancia sin aislarla del resto de la experiencia humana. Su lectura es instructiva aún para quien no esté interesado en la infancia. Es filósofo en el sentido en que yo lo entiendo: sabe pasar de la "física", de la verdad-correspondencia, a la metafísica, a la verdad que se presenta con el sentido de las palabras, como cuando escribe: "Cada ser humano crea de nuevo el mundo y esta tarea se inicia al menos en el momento del nacimiento y de la primera mamada teórica."<sup>5</sup> La primera mamada teórica es, también, una bella invención filosófica.

La operación de integrar la experiencia infantil en la experiencia humana entraña al menos dos riesgos. Uno, bien conocido, es hacer reduccionismo, usando lo que hemos comprendido o creemos haber comprendido de la infancia como una clave abrelotodo.

El otro riesgo es menos notorio pero más grave, a mi entender. Es el riesgo de acabar considerando la experiencia preverbal, cuando nuestro cuerpo, mente y deseo eran uno con el cuerpo, la mente y los deseos de la madre, como la única verdadera experiencia humana, comparada con la cual cualquier otra nos parece falsa y vana. Es un fenómeno mental antiguo. Parménides, habiendo reconocido el sentido del ser en el ser uno, inmóvil, positivo, consideró el mundo múltiple y variable de la experiencia como ilusorio, hecho de nombres, como dice un fragmento de su obra<sup>6</sup>.

Sólo corren este segundo riesgo las personas que no razonan superficialmente sobre la primera infancia, ni sentimentalmente, ni resguardándose en su especialización. Las únicas, por otra parte que están en condiciones de traducir la experiencia infantil. Si bien parece que al adquirir la ciencia de la infancia, pierden por ese mismo hecho el interés en traducirla.

¿Cómo queda situado Winnicott desde esta perspectiva? Aunque no es un autor que me sea familiar, lo usaré para desarrollar un hilo de pensamiento que, de lo contrario,

resultaría demasiado largo. Winnicott pertenece innegablemente a la categoría de personas antes descrita, con la diferencia de que él hace la traducción de la "ciencia" adquirida en contacto con la experiencia de la primera infancia. Pero sólo lo logra a medias.

Retomo el pasaje antes citado : "Cada ser humano crea de nuevo el mundo." Aquello que el lactante crea, explica Winnicott, depende en buena medida de lo que le es presentado en el momento de la creatividad por una madre que se adapta activamente a sus necesidades, pero si la creación del niño está ausente, lo que la madre le presenta carece de significado. Es una teoría científica rigurosa; en la cual se vislumbra al mismo tiempo una cosmología y una teología, de significado variable según si quien forma pareja creadora con la madre es una niña o un niño. Pero el autor concluye: "Nosotros sabemos que el mundo ya estaba allí antes que el niño, pero él esto no lo sabe y al comienzo tiene la ilusión de que lo que encuentra ha sido creado por él." Y de pronto todo —teoría, cosmología y teología— se derrumba. "Nosotros", ¿quiénes? Y sigue diciendo que el niño llegará paso a paso "a una comprensión intelectual del hecho de que la experiencia del mundo es anterior a la del individuo". Que la existencia del mundo precede a la del individuo es innegable y saberlo es una auténtica conquista del pensamiento, pero la creación del mundo —Winnicott lo ha dicho, pero ahora lo olvida— no es obra del individuo sino de la pareja que él o ella formaba con la madre.

El niño, convencido ya, como "nosotros", de que el mundo existe independientemente de nosotros y de que la experiencia creadora fue una ilusión, conservará, añade Winnicott, una huella de la misma: "la sensación de que el mundo es una creación subjetiva". Lo cual es mejor que nada, agrego por mi parte. Sobre los escombros de su buena filosofía, que él mismo destruye para dar cabida al "nosotros" que "sabemos que el mundo estaba allá antes", quién sabe desde cuándo, Winnicott desarrolla una concepción nihilista, según la cual "no existe ningún contacto

directo entre la realidad externa y yo mismo, solamente una ilusión de contacto”<sup>7</sup>. Finalmente, también Winnicott cae en el síndrome de Parménides, del cual no podía salvarlo la introducción del “nosotros” supuestamente lúcido y consciente, que en realidad es el pobre punto de vista del realismo dogmático. Paga esta intrusión arbitraria en el punto de vista de la infancia (que reconstruyó admirablemente, justo es recordarlo) con el precio de una generalización a toda la experiencia humana del juicio pronunciado por el monstruoso “nosotros” sobre la experiencia infantil: es una ilusión.

El punto sobre el cual es necesario volver a reflexionar hace referencia, claramente, a la experiencia creadora de los orígenes. No es referible a un sujeto en sentido corriente. Es la experiencia de un sujeto en relación con la matriz de la vida, sujeto diferenciable de la matriz, pero *no de su relación con ésta*. No se trata, por tanto, propiamente de una relación a dos. Es una relación del ser con el ser, así es como propongo que sea pensada. Pero es una relación dinámica, no tautológica ni autorreflexiva, que creo poder concebir correctamente en términos de la relación del ser parte. El ser-parte puede establecer, en ciertas condiciones, una relación creativa con el ser-ser.

El camino para adentrarse en este tema nos está vedado sin embargo, por un hecho (lo llamo así para abreviar) evidente en el texto de Winnicott, como en miles de otros textos de nuestra cultura. Es el hecho de que el punto de vista de la pareja creadora original (mitológicamente hablando: ya he explicado que no se trata exactamente de una pareja), formada por una niña o un niño en relación con la madre, este punto de vista se pierde y es reemplazado por el punto de vista de un sujeto solipsista, individual (“yo”) o colectivo (“nosotros”). El cual se pone a emitir juicios sobre la antigua relación con la madre, ignorando que ella es portadora de una experiencia original y despreciando indeliberadamente la verdad potencial de esta experiencia, que consiste en el hecho de ser experiencia del sentido auténtico del ser; si estas palabras tienen algún

sentido, este lo encuentro en el espejo que nos ofrece la experiencia mística.

A la pérdida de ese punto de vista puede remontarse, yo pienso, nuestra incapacidad de apoyarnos en la infancia para los objetivos y los problemas de la existencia humana en su conjunto.

Pero la pérdida misma, ¿qué explicación tiene? Es fácil responder a esta pregunta. Lo que no resulta fácil es hacerlo en pocas palabras, porque la respuesta abarca muchas teorías, figuras, ritos, usos, atraviesa los siglos y toma miles de matices. Someramente resumida, la respuesta sería esta: en la medida en que la cultura nos separa y se separa de la naturaleza, se hace igualmente necesario que nos alejemos de la madre y volvamos la espalda a la experiencia de relación con ella para ingresar en el orden simbólico y social, separación en la que el padre es el agente. En otras palabras, la independencia simbólica se paga necesariamente con la pérdida del punto de vista de la pareja creadora del mundo.

Al "hecho" que citaba antes correspondería, entonces, una característica estructural del orden simbólico, debido a la cual nuestra experiencia de relación con la matriz de la vida no puede autosignificarse y, por tanto, no constituye un punto de vista: podemos indagarla y también exponerla, pero desde un punto de vista y con medios inapropiados (más o menos inapropiados), al haber sido adquiridos en un orden simbólico en el cual la primitiva relación con la madre ya no tiene cabida ni puede tenerla.

Ello explicaría plenamente, además de la importancia atribuida a aquella antigua e irreplicable experiencia, también la imposibilidad de integrarla en las demás experiencias.

Todo esto es muy verosímil, pero no es verdad. No lo es por la simple razón de que aprendemos a hablar de la madre o de quien esté en vez de ella, y lo aprendemos no como algo adicional ni separado, sino como parte esencial de la comunicación que tenemos con ella.

Al "hecho" que citaba antes no corresponde ninguna necesidad, ni tampoco siquiera los hechos. No obstante en

nuestra cultura se insiste tanto en la necesidad de la separación de la madre para ingresar en el orden de los hablantes que esta llega a parecer una evidencia. Pienso en mi amiga D. B., madre de dos hijas y dos varones, todos criados por ella en ausencia de un marido-padre, y convencida sin embargo de que ellos habían recibido la palabra de éste. Los datos factuales que poseía le indicaban claramente que una madre puede ofrecer a su hijo y a su hija el tercer lugar de la existencia simbólica. Pero no le bastaban; los hechos no bastan nunca porque la verdad-correspondencia no se sostiene por sí sola y tiene necesidad de la verdad metafísica (o lógica, si se prefiere). A mi amiga D. B. le faltaba la idea de que, del mismo modo que no es posible separar el ser del pensamiento, tampoco puede separarse la matriz de la vida del origen de la palabra.

Los hechos hay que mirarlos desde esta perspectiva. La vida que vivimos antes de saber hablar hay que verla como una vida dedicada a aprender a hablar. El momento del nacimiento aparece como la decisión adoptada por la criatura que va a nacer de salir a la luz, con la renuncia nada desdeñable a las comodidades de la vida intrauterina a fin de tener lo que en ésta no tenía: aire y respiración, indispensables para la fonación. La vida intrauterina, aparece finalmente como una vida de escucha de las voces, ante todo la de la madre, que quizá sirve de estímulo para poder imitarla y, por tanto, para querer nacer.

Naturalmente me lo invento; tal vez haya algo de cierto en lo que he dicho sobre la primerísima infancia, pero sé bien poco al respecto, no más que la mayoría de las personas adultas. Sin embargo, no se requiere ninguna especial competencia para saber que lo primero que hace una mujer embarazada, una vez aceptado que lo está, es *pensar* en su criatura, inaugurando así, desde el primer momento de la vida de relación, el lugar de la "terceridad", como denomina Peirce al modo de ser de los signos<sup>8</sup>.

Conozco una sola teoría del lenguaje que responda a mi teorema, según el cual la matriz de la vida es para noso-

tros también la matriz de la palabra. Es de Julia Kristeva y aparece expuesta en la primera parte de *Revolución del lenguaje poético*. Es una teoría bastante complicada pero vale la pena conocerla. En su centro encontramos el concepto de *chora* semiótica. *Chora* es un nombre griego con varios significados, entre los cuales está el de "receptáculo". Platón lo usa como una metáfora del vientre materno, para designar lo real sin orden ni unidad que precede a la obra de Dios. Para J. Kristeva la *chora* es el receptáculo (aún no se puede hablar de lugar ni de tiempo) en el cual se desarrollan los procesos iniciales de la vida de los signos, que ella llama "significación".

Es preciso saber que para Kristeva la vida de los signos conoce dos modalidades heterogéneas entre sí, la semiótica y la simbólica. La simbólica se adquiere con la identificación de un sujeto y de sus objetos. La semiótica, que es lógica y cronológicamente anterior, corresponde, desde el punto de vista genético, a la vida pulsional de la primerísima infancia descrita por Melanie Klein, y está constituida por funciones elementales que vinculan y orientan el cuerpo en la relación con la madre. En esta fase no hay sujeto/objeto, ni se puede hablar de un orden, pero sí existen procesos dotados de un ritmo y sujetos a una suerte de reglamentación como resultado de las constricciones biológicas y sociales, mediadas por el cuerpo materno.

La parte más amplia de la teoría de Kristeva considera las relaciones entre lo semiótico y lo simbólico en la producción poética. Podemos dejarla de lado, salvo para señalar la importancia de lo semiótico no sólo para la adquisición, sino también para la vida del lenguaje. Pero siempre en el interior de lo simbólico; lo semiótico es, de hecho, prácticamente interno a lo simbólico y está mediado por éste, y no es directamente accesible para nosotros, como tal.

Entre lo semiótico y lo simbólico existe una discontinuidad, una heterogeneidad, afirma repetidamente Kristeva. Los separa una frontera, el llamado "corte tético", que es posible transgredir, pero no en las condicio-

nes ordinarias. Lo hace el arte, lo hace el sueño. De lo contrario, es la demencia. Lo "tético" es el umbral del orden simbólico.

No estoy de acuerdo con esta última parte de la teoría. También Kristeva parece pensar que la independencia simbólica, el saber hablar común, se paga necesariamente con la pérdida del punto de vista de la antigua relación con la madre. Por el contrario, yo afirmo que el orden simbólico comienza a establecerse necesariamente (o no se establecerá nunca) en la relación con la madre y que el "corte" que nos separa de ésta no responde a una necesidad de orden simbólico.

De los argumentos adoptados por Kristeva, comparto el del ocultamiento de lo semiótico por parte de lo simbólico. En otras palabras, es cierto que el constituirse del sujeto y el advenimiento del lenguaje articulado tienen por efecto ocultar la etapa precedente del proceso de formación del sujeto, ocupada por nuestro activo ponernos y volvernos a poner en relación con la madre, es decir: con el mundo y con el ser.

Pero debemos interrogarnos sobre la causa de esta ocultación. Para mí, en mi historia personal, ésta, con las características para nosotras conocidas de corte, de pérdida casi irreversible (salvo prácticas excepcionales, como el arte o la terapia psicoanalítica, o salvo regresiones patológicas), ésta, digo, se debía a la falta de teoría, la misma que le impedía ver a D. B. la obra que ella misma había completado junto con sus hijos e hijas. Por teoría entiendo, literalmente, las palabras que hacen ver lo que es. Una vez modificada la relación con mis semejantes y mi sexo, he encontrado las palabras y he visto la continuidad de mi vida. A lo largo de su curso, nunca he dejado de debatir con mi madre, o con quien por ella, de manera durante mucho tiempo casi inconsciente, las condiciones de mi independencia simbólica, como continuación de lo que hacía en la primerísima infancia, según me descubren los estudiosos que aquí cito. Winnicott, por ejemplo, habla repetidamente de un "llegar a un acuerdo" del neonato con a la madre<sup>10</sup>.

Me pregunto, en consecuencia, si algunas de las características que Kristeva atribuye a la fase tética, o sea, al momento de identificación del sujeto, no serán las características de un sexo, el masculino, y de una cultura, la patriarcal.

En su reflexión sobre el llamado triángulo edípico, es decir, sobre la estructura de la familia según Freud, Adrienne Rich escribe: "el tercer término en el llamado triángulo edípico es el poder patriarcal"<sup>11</sup>. No el padre en carne y hueso, ni el padre en sentido puramente simbólico, sino un cierto tipo de sociedad y de organización del poder. Es una fórmula que considero correcta.

Lacan, a cuyo pensamiento se remite repetidamente Kristeva, la habría aceptado. Éste no considera la realidad histórica como un factor independiente, como hacía Freud. Para Lacan, lo simbólico nos manipula y la historia es el teatro de esta manipulación. Del mismo modo, yo digo que el "corte tético" de Kristeva es el dominio patriarcal, en el cual los hombres se arrogan la potencia de la madre, destruyen su genealogía e insieren a las mujeres, una a una, en las genealogías masculinas, como enseña Luce Irigaray<sup>12</sup>. La teoría del corte tético cuenta esta historia y como tal es verdadera. Pero lo que nos muestra es sólo la denuncia de un determinado orden social, y la historia, aunque la reduzcamos a teatro, nos muestra otras cosas. He considerado un caso, el mío, seguramente no excepcional, de vaivén provechoso, no artístico ni patológico, entre el orden social y la *chora* semiótica, y viceversa.

De la teoría de Kristeva sigue siendo válida, entonces, la parte donde subraya la instancia de lo semiótico, o sea, de la experiencia originaria de relación con la madre. La teoría del corte tético aparece, en cambio, como expresión de un orden simbólico históricamente determinado. Debe rectificarse, por tanto, la tesis según la cual la posibilidad de la verdad se instaura con la fase tética: esto sólo es válido en el caso de la verdad-correspondencia. Igualmente, el objeto del arte poético, que Kristeva conceptúa como "ni verdadero ni falso", debe considerarse



más bien como siempre verdadero. En caso contrario, no hay arte poético<sup>13</sup>.

Creo que ahora ha quedado eliminado el obstáculo que nos cerraba el camino. La antigua relación con la madre nos da un punto de vista duradero y verdadero sobre lo real, verdadero no en términos de la verdad-correspondencia, sino de la verdad metafísica (o lógica), que no separa ser y pensamiento, y que se alimenta del interés recíproco entre el ser y el lenguaje. Aprendemos a hablar de la madre y esta afirmación define quién es la madre/qué es el lenguaje.

He indicado antes una práctica de verificación de estas últimas afirmaciones, que ahora quiero ilustrar mejor. Éstas requieren ser verificadas debido al tipo de sociedad en que vivimos. En efecto, en la sociedad en que vivimos una mujer puede pensar que la madre es muda para las cosas verdaderamente importantes, tiránica y a la vez sumisa al poder. La práctica a que me refiero consiste en contratar la existencia simbólica con la madre, y es verificadora en la medida en que también modifica el orden social y el desorden simbólico existentes. De hecho, restituye a la madre algo del lugar que ocupó en nuestra experiencia infantil y así nos ayuda a reencontrarla. De no ser por este tipo de sociedad, lo que digo sería evidente. Ciertamente es que siempre interviene algún tipo de sociedad, de modo que siempre, en alguna medida, la demostración de lo verdadero es una modificación de lo existente; y su decibilidad, una conquista.

La práctica de la contratación se deriva muy lógicamente de un presupuesto que a primera vista no parece lógico: que saber hablar es una dote o un don revocable de la madre, que la inhibición de la palabra es la anulación de la dote y que, para recuperarla, es necesario pactar con la matriz de la vida.

A lo cual se puede objetar enseguida que la injusticia social priva a algunos de la palabra y dota en demasía de ella a otros, independientemente de cuál sea su relación contractual con la figura de la madre. La injusticia de ori-

gen social en cuanto al don de la palabra es el tema central de la *Carta a una maestra* (1967) que, como es sabido, fue uno de los textos inaugurales del movimiento del 68 en Italia<sup>14</sup>.

Es cierto que esta injusticia existe. Pero yo pienso que no se puede corregir un desorden social sin hacer orden simbólico. La antigua dependencia infantil de la madre es objeto de un desprecio que concede una independencia simbólica suficiente para la conservación de lo existente, pero no para su modificación, como también sugieren los hechos del 68. Quien quiera modificar lo existente debe saber hablar, esto ya se sabe, y a hablar, repito, se aprende de la madre.

Se trata de una contratación elemental, a la cual convendría más la expresión "llegar a un acuerdo", empleada por Winnicott.

Para poder encontrar o reencontrar la palabra, tanto si la inhibición es totalmente intrasubjetiva como si viene provocada por circunstancias sociales, es preciso empezar por renunciar a la propia independencia simbólica —que aquí defino como un tener dominio del significado de las palabras, con la facultad de conservarlo o de cambiarlo— y contentarse con poder decir algunas cosas, confiando para el resto en la presencia. En la famosa obra *Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia*, R. Jakobson habla de un trastorno que impide al hablante nombrar las cosas de algún modo presentes, ya sea físicamente presentes, o apenas nombradas o dibujadas<sup>15</sup>. Puesto que la inhibición nos ha privado ya del dominio sobre las palabras, se trata, más concretamente, no de renunciar a la palabra, sino de aceptar su pérdida, interpretándola como una recuperación del punto de vista de los orígenes, cuando éramos dependientes de la madre.

Lo cual no equivale a una regresión a la condición infantil. Existe la posibilidad, y en algún caso la oportunidad, de semejante regresión, en un contexto terapéutico, por ejemplo. Y existe, por otra parte, la posibilidad de reactivar el punto de vista de la infancia sin regresión.

Consideremos que la dependencia infantil no ha cesado nunca, que se ha prolongado, de hecho, en la dependencia del entorno material y social. Entorno es también el nombre con que Winnicott y otros designan a la madre en relación al niño. No hay nada de regresivo en situar a la necesidad en primer plano con tal de que se exprese en palabras y no sea pura acción.

No obstante, lo que estoy describiendo, más que una contratación, puede parecer una rendición. En efecto, se parece a la *rendición del alcohólico* de que habla Bateson en su profundo comentario sobre la práctica de liberación de los Alcohólicos Anónimos. Según esta organización, el hombre o la mujer que creen poder vencer su inclinación al alcohol a fuerza de voluntad personal, están destinados al fracaso, pero precisamente este fracaso puede llevarlos a la salud; el primer paso liberador consiste, de hecho, en reconocer la propia impotencia y en confiar en un poder personal superior (Dios, pero "tal como tú lo entiendes") que les devolverá la salud.

Gregory Bateson comenta que, antes de la "rendición", el alcohólico lucha contra el vicio sobre la base del dualismo cartesiano que separa la voluntad, o *yo*, del resto de la personalidad; la idea genial de los Alcohólicos Anónimos fue quebrantar con su "primer paso" la estructuración de este dualismo. Y añade: "Desde una perspectiva filosófica, este primer paso *no* es una rendición, sino simplemente un cambio en la epistemología, un cambio en el modo de concebir la personalidad-en-el-mundo. Y, notablemente, es un cambio que supone el paso de una epistemología errónea a una correcta."<sup>16</sup>

El comentario se aplica idénticamente a la contratación establecida con la madre para tener libertad de pensamiento y de palabra en el mundo. Se trata de un cambio de epistemología. Se trata de pensar que el origen de la vida no es separable del origen del lenguaje, ni el cuerpo de la mente, y pensarlo desde un punto de vista en el cual su vinculación no es objeto de una demostración, sino un modo de ser, un hábito<sup>17</sup>.

Pero, ¿por qué habríamos de contratar la existencia simbólica con la que nos ha dado gratuitamente la vida? me objetó mi amiga F. C. Estoy de acuerdo, continuó —resumo sus palabras—, en que una mujer deba acudir de preferencia a la madre para recibir aquello que necesita. Pero, ¿por qué habría que contratar para un bien como el saber hablar, que tú misma teorizas como connatural al desarrollo de nuestra relación con la madre desde el primerísimo momento, cuando ella comienza a pensar en su criatura? En este ponerse a pensarla ¿no está ya contenido potencialmente, acaso, el don de la palabra? ¿Por qué interpretar la inhibición de la palabra como una revocación del don, en lugar de buscarle causas externas a la relación con la madre?

Estos interrogantes se dirigen contra el presupuesto aparentemente no lógico que he señalado antes. A ellos debe responderse que el saber hablar no puede sernos dado como la vida, como el sexo femenino (o masculino), como la salud, la belleza, etc., bienes que recibimos irrevocablemente de la madre, aunque luego podemos perderlos de diversas formas. El lenguaje puede sernos dado sólo a través de la contratación, porque no es más que su fruto. Saber hablar quiere decir, fundamentalmente, saber traer al mundo el mundo, y esto podemos hacerlo en relación con la madre, no separadamente de ella. Es verdad que la inhibición de la palabra puede tener causas ajenas a esta relación, pero no obstante debemos remitirnos a ella, porque las causas externas, como la violencia sufrida, la escasa instrucción recibida, la emigración, etc., causan a nuestro saber hablar un daño irremediable en su plano.

La lengua es un producto social de la facultad del lenguaje, puede leerse en el *Curso de lingüística general* de Saussure<sup>18</sup>. Sin intercambio social no habría lengua y nuestra "facultad del lenguaje" sería, quizás, vacua<sup>19</sup>. Yo pienso que también la facultad del lenguaje, que llamo saber hablar, es fruto de un intercambio, el que tiene lugar con la madre, que confluye con el intercambio social en cuanto al producto, la lengua, pero se distingue estructuralmente de aquél por la característica de la disparidad.

De este intercambio dispar recibe, a mi entender, una lengua, así como los/las hablantes individuales, su *autoridad*, esto es, la capacidad de hacer de un uso particular, en sí siempre arbitrario, un fragmento lingüístico normativo.

El fenómeno, tan característico de la lengua, de la transformación de un uso particular en norma general, no es, sin embargo, exclusivo de la lengua. También se da en el campo del derecho. Kelsen, al razonar sobre lo que hace vinculante un contrato, distingue entre lo que ha llevado a dos o más personas a establecer el contrato y el carácter vinculante del mismo: "el contrato vinculante y el procedimiento mediante el cual éste se crea, es decir, la expresión de la voluntad concertada de las partes, *constituyen dos fenómenos distintos*" (la cursiva es mfa)<sup>20</sup>. A mi entender, esto también es válido para la lengua. El intercambio horizontal, al mismo nivel, entre hablantes, se inserta, para mí, sobre el reconocimiento de autoridad a la madre (o a quien por ella), el único que nos permite mantener una relación desigual con lo real. Y este intercambio más elemental es el que determina la fuerza normativa particular de una lengua, así como también de sus hablantes, considerados/as individualmente.

La idea de que la lengua que hablamos y nuestro saber hablar son fruto, no sólo del intercambio entre hablantes, sino también de un pacto con lo real que se contrata con la madre, intercambiando reconocimiento de autoridad por la "facultad de lenguaje", esta idea es objeto de una intuición que me parece sólida y que voy enriqueciendo con argumentos. Todavía no es una teoría completa; en particular, no sabría decir nada concreto sobre el modo en que se inserta el intercambio social sobre el intercambio con la madre. Por ahora me interesa más escuchar la intuición que convertirla en razonamiento.

Como toda intuición, también ésta tiene un núcleo más sólido que, sin embargo, es la parte más huidiza para ponerla en palabras. Este núcleo abarca tres términos: lo real-la autoridad-la decibilidad, sus contrarios y todas las

posibles combinaciones. Algunas combinaciones son remolinos infernales. Otras son vitales. La intuición es afortunada porque ha captado una combinación vital, que supone el paso de lo real a la decibilidad, que así se libera del atolladero entre la autorrepetición y el devenir siempre otro. Esta combinación se rige por un principio que forma el núcleo de la intuición. Este principio dice que el orden lógico no viene dado *a priori* ni se inventa convencionalmente, sino que se forma obedeciendo a la necesidad.

## O QUIEN POR ELLA

Varias veces, al hablar de la madre, he dicho "o quien por ella", y mientras escribía pensaba que dedicaría el capítulo siguiente a hablar de lo que en nuestra vida toma el lugar de la madre e intentaba nombrar algunos de estos posibles sustitutos, como el padre, Dios, el amor, el dinero... Pero me he dado cuenta de que estas figuras cuentan una historia que no me atañe, salvo en la medida en que me he adaptado a los resultados de la cultura masculina. No me restituyen el punto de vista de los orígenes, sino el punto de vista masculino sobre los orígenes. No pretendo afirmar con esto que las mujeres por sí mismas estén sin Dios o sin amor, por citar dos sustituciones que han marcado la existencia femenina. Sólo quiero decir que sabemos muy poco sobre el modo en que Dios o el amor pueden restituir a una mujer el punto de vista de los orígenes, suponiendo que se lo restituyan, y que no ocurra, en cambio, que le restituyan un punto de vista masculino, mientras que sabemos mucho, muchísimo, del modo en que les es restituido a los hombres.

Debo aclarar, por tanto, el "o-quien-por-ella" como operación antes de considerar sus resultados. La fórmula en cuestión alude claramente al hecho, conocido y maravilloso, en virtud del cual la madre biológica puede ser sustituida por otras figuras sin que su relación con su criatura pierda sus características fundamentales. Este hecho podría interpretarse como muestra de la irrelevancia del elemento natural y la relevancia exclusiva de la estructura, que se llenaría

con cualquier contenido. Yo leo en él la predisposición simbólica de la madre, la cual —¿cómo decirlo?— se deja sustituir por otros sin daño, o sin grave daño, para la obra de creación del mundo que ella cumple junto con su criatura.

Esta predisposición simbólica de la madre natural puede ser explicada considerando que una mujer se convierte en madre pudiendo no llegar a serlo y a la vez que sigue siendo para siempre la hija de su madre, de modo que cada madre natural es ya una sustituta.

Luego, existe una estructura, la del *continuum* materno que, a través de mi madre, su madre, su madre..., me remite desde dentro a los principios de la vida. Es, sin embargo, una estructura todavía demasiado mal conocida en cuanto a sus características originales, que hacen de ella un puente entre naturaleza y cultura, así como en cuanto a sus efectos.

Entre estos últimos figura la primera interpretación de la diferencia sexual: la criatura de sexo femenino se sitúa de hecho en el punto central y a la vez concluyente del *continuum* (aunque puede reabrirlo si se convierte a su vez en madre), mientras que la de sexo masculino queda fuera de éste, excluida simbólicamente en el momento mismo en el que la madre conoce su sexo. La diferencia sexual está presente, así, desde los orígenes en la relación con la madre. Por esto no admite la reducción ni al dimorfismo sexual, por una parte, ni a un efecto cultural, por otra, como sugiere erróneamente, en cambio, la oposición sexo/género retomada también por una parte del pensamiento feminista, pero de suyo tributaria del proyecto masculino de rehacer y suplantarse la obra de la madre<sup>1</sup>.

Volviendo a la disponibilidad para la sustitución, es de señalar que lo que es válido para la madre no lo es para el otro término de la relación (que llamo criatura siguiendo un uso popular, pero teniendo presente que se trata del término de una relación creadora y teniendo en cuenta la diferencia sexual que caracteriza la relación misma).

A diferencia de la madre, la criatura no está en el lugar de otro y no admite sustitución. Como contrapartida,



tiene la capacidad de aceptar los sustitutos de la madre, que es una de las capacidades más comunes, pero no por ello menos maravillosa e inquietante, como la anécdota del científico que, sumergiéndose hasta el cuello en las aguas de un estanque, conseguía ser tomado, o que su cabeza que asomaba sobre la superficie fuese tomada, por la pata madre de una nidada de patitos.

Asocio esta capacidad de aceptar sustitutos de la madre con la operación de “salvar los fenómenos”, según la expresión de los antiguos filósofos, o sea, de interpretar de manera realista nuestra experiencia y no considerarla como una apariencia que oculta otra cosa o como una ficción engañosa?

Ya me he referido a Parménides. De los fragmentos de su obra se desprende que negaba cualquier realidad a los fenómenos, salvo la de una apariencia ilusoria, por el hecho de presentarse a la vez como ser y no ser, mientras que el ser sólo puede presentarse como pura positividad. Los filósofos posteriores, comenzando por Platón y Aristóteles, se plantearon el problema de “salvar los fenómenos”, es decir, de salvaguardar la instancia de la positividad del ser sin tener que deducir de ella la irrealidad del mundo de la experiencia. Lo lograron desdoblado lo real en un mundo del devenir y en un mundo inmutable, donde el primero, el de nuestra experiencia, está sujeto a la contradicción de ser y no ser, pero no es absurdo ni irreal ni igual a nada, gracias a su relación con el mundo inmutable, relación concebida de diversas maneras por los filósofos: como relación de participación, de causalidad, de emanación, de creación...

De esta sistematización filosófica, como ya he dicho, yo rechazo únicamente lo que viene dictado por la voluntad masculina de apropiarse de la potencia materna y de reemplazar su obra. Hecha esta salvedad, resulta que “salvar los fenómenos”, es decir, asegurar la realidad del mundo de nuestra experiencia, a pesar de los aspectos insensatos e insatisfactorios que presenta, equivale a enlazar la experiencia actual con la relación originaria con la

madre e interpretar aquélla a través de ésta, como hacen los patitos con la absurda cabeza de Lorenz —el científico del estanque—, la cual reconocen como real y esto a través de una auténtica operación lógica: la de ponerla en el lugar de madre.

Reencontramos la capacidad de aceptar los sustitutos de la madre y vemos cuán fundamental es para la operación de salvar los fenómenos. En esta capacidad interviene una tendencia de nuestra mente más conocida en sus manifestaciones patológicas que en esta función positiva. Me refiero a la *fijación*, en virtud de la cual se conserva íntegramente en nosotros algo de la relación primordial con la matriz de la vida, algo que funciona como un ancla en la sucesión de las sustituciones.

Al releer el texto de Freud sobre el tema de la fijación he descubierto que, en rigor, no habla de ella como un hecho patológico en sí mismo. En *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Caso "Schreber")*, un párrafo dedicado al proceso de la represión, que él divide en tres fases, Freud escribe: "La primera fase consiste en la fijación, premisa y condición de toda 'represión'. El hecho de la fijación puede ser definido diciendo que un instinto, o una parte de un instinto, no sigue la evolución prevista como normal y permanece, a causa de tal inhibición evolutiva, en un estadio infantil". La corriente libidinal que es así fijada —prosigue— puede actuar en el contexto psíquico en desarrollo como un contenido reprimido, o sea, transformado en inconsciente. Pero, como hemos visto, la fijación en tanto que fenómeno originario (aunque no previsto "normalmente"), no es tal. En las fijaciones pulsionales, añade Freud, reside lo que determina el éxito de la tercera fase del proceso de represión: "La tercera fase y la más importante en cuanto a los fenómenos patológicos es la del fracaso de la represión, con la 'irrupción' y el 'retorno de lo reprimido'. Esta irrupción tiene su punto de partida en el lugar de la fijación, y su contenido es una regresión de la evolución de la libido hasta dicho lugar"<sup>3</sup>.

La fijación es determinante, por tanto, no para la aparición de la enfermedad psíquica, que tiene otras causas, sino en cuanto al tipo de enfermedad: a la "elección" de neurosis. De lo cual podemos deducir que existen varios tipos de fijación, correspondientes de algún modo a las diferentes patologías: tradicionalmente, la histeria, la neurosis obsesiva, la paranoia. Por otra parte, la fijación, liberada de connotaciones patológicas, puede asimilarse a una característica de la relación primaria con la madre, característica que, en lugar de evolucionar, permanece inmutable y constituye así en la vida psíquica un factor de resistencia a las sustituciones de la madre: no todo es sustituible en la madre.

No obstante, sostengo que las sustituciones son posibles y dan lugar a lo simbólico precisamente gracias a la fijación. Gracias a ella, en efecto, los eventuales sustitutos de la madre son reconocibles como tales y pueden restituírnosla así en el presente: nos la representan, en el significado pleno del re-presentar.

Sin fijación, nuestra vida sería tal vez un desierto sin fin en un desierto vacío o, a la inversa, lleno, pero de cosas insensatas, por donde vagaríamos desdichados por lo perdido, pero sin siquiera el sentimiento de haber perdido algo, puesto que habríamos olvidado nuestra experiencia originaria y seríamos totalmente incapaces de reevocarla en nuestro presente.

En otras palabras, aquella parte de nosotros que permanece fijada a la madre, funciona como un inmediato que tiene necesidad de mediación (de sustitutos) para hacerse presente, y que, al mismo tiempo, nos permite reconocer los buenos sustitutos, siguiendo una estructura circular propia de toda mediación, la primera de las cuales es la lengua.

Para expresarme una vez más con una imagen, diré que la fijación a la madre obra en nosotros como el grano de arena en la madreperla, activando la estructura circular propia de la mediación y dando lugar así a la dimensión simbólica.

Aprehender este aspecto, en virtud del cual la sustitución equivale a la restitución, es de importancia crucial en mi opinión. Ciertamente lo ha sido para mí. En efecto, había perdido el sentido de la correspondencia de la palabra con el ser porque, como reconstruí luego, toda posible sustitución de la madre operaba en mí como lo contrario de su restitución.

Si tuviese que decir cómo ocurrió esto, respondería que fue al ir a la escuela. También Luce Irigaray habla de la escolarización como de una deportación para la niña o más bien como de un secuestro violento, y la compara con el rapto de Core, hija de Deméter, por el dios de los infiernos. Con la escuela perdí poco a poco la capacidad de un pensamiento original. Cuando digo pensamiento original, no pienso en un pensamiento individual, si bien es cierto que el pensar exige siempre un compromiso en primera persona, compromiso que la escuela suele exigir y que de mí obtuvo ampliamente. Pienso en el pensamiento que tiene como recurso y como término lo que está presente en mí. Pienso en el pensamiento por obra del cual la experiencia que necesita ser explicada, y su explicación, mantienen una relación circular entre sí, que con su circularidad muestra que ambas tienen un mismo principio, haciendo intuir así a la mente que el pensamiento y el ser son co-originarios.

Pero yo ya sabía que la mediación es la restitución de lo inmediato; me lo enseñaron precisamente en la escuela, la de filosofía. ¿Por qué me ha sido entonces tan difícil aplicarme este principio a mí misma, a mi pensar?

La respuesta no es sencilla. Como primera aproximación, vale como respuesta lo antes expuesto a propósito de la "dificultad de comenzar". Resumiendo brevemente, en mi búsqueda de pensamiento original yo había caído en una especie de trampa filosófica. "Salvaba los fenómenos" remontándome, no al punto de vista creativo de los orígenes, en donde ser y pensar coinciden, sino a un punto de vista masculino sobre los orígenes. En consecuencia, no los salvaba verdaderamente y esto me llevaba a sentir que todo

era ficticio. Las mediaciones eran necesarias para salvar la puesta en escena y no mi experiencia, que parecía ora no digna, ora demasiado elevada para ser dicha. En otros momentos, sin embargo, ya no era necesario fingir, desaparecían la fatiga y la necesidad de mediación: la realidad se convertía en una presencia sensible y disfrutable. Pero la realidad del mundo de la experiencia no quedaba mejor salvaguardada en este caso que con el otro procedimiento, el de instalarse en el punto de vista ajeno. De hecho, se trata de las dos caras de una misma moneda, hasta el extremo de que ambos procedimientos se combinaban entre sí para dar vida a un mundo imaginario en una suerte de versión femenina o histérica de la "duplicación" del mundo, según la tradición filosófica y científica.

Me refiero, claramente, a la histeria, femenina por definición. Si bien existe una porción de mujeres que no son en absoluto histéricas, mostraré que la relación entre la histeria y el ser mujer, que figura en la etimología de la palabra, corresponde a una intuición acertada.

La cultura masculina ha dedicado mucha atención, no siempre benévola, a la histeria. Yo no tengo nada que añadir a las descripciones ya ofrecidas. Lo que quiero decir hace referencia a su significado, a lo que aquélla quiere decir.

Igual que con las demás neurosis, también en el caso de la histeria es necesario remontarse a la fijación. Como en los otros casos, también en éste la fijación no es patológica en sí misma. ¿Qué es la histeria antes de ser sufrimiento y desorden? Es un apego absoluto a la madre, tan grande que no acepta verla sustituida. Antes he dicho: la fijación muestra que no todo es sustituible en la madre. Para la histérica, nada lo es.

Esta característica de la fijación histérica resulta claramente visible al observar el comportamiento histérico. La histérica de suyo no parece apegada a nada; se halla siempre como vinculada, al deseo ajeno, pero de una forma que más pronto o más tarde revela claramente que no tiene presente el deseo del otro por el otro, sino como alimento de su propio sentir: padecer o gozar.

Pero la comprensión de la característica propia de la fijación histérica, encontraba el impedimento de la profunda aversión precisamente hacia la madre. Lacan se detiene en este punto. En uno de sus seminarios, el de 1959-1960, dijo: "La conducta de la histérica (...) tiene el objetivo de recrear un estado centrado en el objeto, por cuanto este objeto, *das Ding*, es el soporte de una aversión, como en alguna parte señala Freud. El *Erlebnis* específico de la histérica se ordena precisamente así en la medida en que el objeto primero es objeto de insatisfacción", donde "objeto primero" y el término alemán *das Ding*, la cosa, corresponden a la madre<sup>4</sup>.

La histérica, en efecto, se revuelve en cuerpo y alma a la madre. Pensemos, por ejemplo, en el arco histérico, que es lo contrario de la postura recogida del feto en el útero: un re-volverse literal. Pensemos en la sorda revuelta de muchas contra toda autoridad femenina, pensemos en las recriminaciones por el escaso amor que dicen haber recibido, cuando el haber recibido la vida es un océano en acto de amor y el único problema que se plantea sería el de la propia cabida personal.

Esta aversión difusa hacia a la madre me impedía comprender la naturaleza de la fijación histérica, anticipada por otra parte en la teoría psicoanalítica, hasta que no hube comprendido la razón de la hostilidad, la razón primigenia. La histérica detesta a la madre por cuanto ésta es un sustituto de la madre. Ya he explicado antes en qué sentido incluso la madre natural puede ser considerada una sustituta. El apego típicamente femenino a la madre corresponde a un amor, no hacia la propia madre, sino hacia la secuencia de las madres, esto es, hacia la estructura que hace de cada niña el fruto interior de un interior de un interior y así sucesivamente hasta los confines del universo. Me viene a la memoria la fantástica cosmología de una alumna mía, todavía niña: ésta pensaba que nos encontramos en el fondo-centro de un mundo desde el cual vemos, al mirar hacia arriba, la cara interior de su celeste confín esférico, mundo que para ella era la Tierra, que había

aprendido que es "redonda". "También mi madre piensa así", se defendió cuando intenté restablecer la interpretación más habitual de los fenómenos.

Es en este sentido que el término "histeria", que proviene del griego "útero", responde a una correcta intuición y puede conservarse, pese a sus connotaciones reductivas o negativas. La histeria interpreta —no interesa sopesar ahora la calidad y los costes de tal explicación— la relación femenina con la matriz de la vida. Interpreta la diferencia sexual.

He respondido así, en parte, al interrogante antes planteado sobre por qué el orden simbólico que se desarrolla por sustituciones-restituciones de la experiencia primordial de relación con la madre, operaba para mí como una falsificación de esa experiencia y como una pérdida de originalidad. Mi dificultad para dominar la estructura propia de un pensamiento original, para dominarla en la práctica puesto que, como ya he dicho, conocía la teoría, esta dificultad refleja la característica propia de la fijación histérica, que es un apego a la madre que no admite sustitutos, como el famoso carrete con que jugaba el pequeño Juan en ausencia de la madre.

Pero la explicación no es completa. El hecho de que la histérica se quede en la respuesta de la aversión como intento de encontrar la independencia simbólica, y el hecho de que esta respuesta fallida y desviada esté tan extendida, se debe al desorden simbólico que caracteriza a las sociedades patriarcales. El desorden simbólico de las sociedades patriarcales no requiere demostración. Lo demuestran sus propias características estructurales, nacidas del intercambio de mercancías, mujeres y signos, donde las mujeres serían asimilables a veces a mercancías, a veces a signos, sin que se explique si ellas aprenden a hablar y cómo<sup>6</sup>.

En nuestra cultura, el apego típicamente femenino a la madre, interno y sin sustitutos posibles, no tiene traducción simbólica y esto pone a muchas en una difícil relación de cuerpo a cuerpo con la madre.

No todas las mujeres son histéricas o propensas a la histeria, podría objetarse. Efectivamente, ¿qué es lo que

caracteriza a las unas respecto de las otras? En mi opinión, la histérica, a diferencia del otro tipo de mujer, hace una "elección" expresiva, es decir, "elige" expresar su apego a la madre aun en ausencia de medios simbólicos apropiados para significarlo. Por esto lo expresa con su cuerpo y al precio de caer en manos de los funcionarios del orden simbólico, como padres, curas, médicos, jueces, legisladores, intelectuales.

La dificultad está en lograr diferenciar la elección expresiva de la histérica de sus consecuencias de subordinación al poder masculino y asegurar la primera sin las segundas. ¿Cómo hacer esta difícil operación? En otro tiempo pensaba y escribí que el problema se resuelve dándoles un mundo a las fantasías femeninas: un mundo real, el mundo real, este de aquí. He hablado de una posible coincidencia de ambos mundos, del mismo modo en que coinciden entre sí las múltiples caras de un cubo. Ahora veo que esta no es la solución sino ya un efecto, tal vez el más importante, de la solución encontrada<sup>7</sup>. Avanzando en la misma dirección y en un intento de alcanzar la solución efectiva, ahora digo que el orden simbólico para la histérica comienza en el momento en el que reconoce en la mujer que la ha traído al mundo a su introductora en el *continuum* materno: comienza con el reconocimiento, tal como ha señalado Melanie Klein<sup>8</sup>.

El orden simbólico tiene su inicio, entonces, para la histérica como para todas y todos, en la aceptación de la sustitución de la madre o, mejor, en el reconocimiento de que la sustitución es una restitución. Pero con la particularidad de que en este tipo de apego a la madre, la sustitución-restitución que activa la estructura propia de un pensamiento original nunca es una sustitución de la madre por algo distinto. La madre en carne y hueso ocupa el lugar de sí misma, del mismo modo en que, por ejemplo, una palabra ocupa el lugar de su significado... ¿Cuál es mi problema? Que razono en términos de sustitución, que son los más torrientes para dar a entender cómo resolvemos el vínculo imaginario con la madre, mientras que en el caso



del apego "histórico" debería conservar tal vez la categoría del ser parte que caracteriza la relación originaria, pero que no hace pensar para nada en la independencia.

El problema se resuelve si logramos pensar en una sustitución sin sustitutos de la madre, en correspondencia con la estructura del *continuum* materno. Lo cual es posible ya que existe una sustitución sin sustitutos: es la lengua que hablamos, la primera que aprendimos. Sus palabras no sustituyen, en efecto, a otras palabras; "sustituyen" a las cosas, eso sí, pero sin poner nada en su lugar.

La lengua materna es, quizá, lo único que puede ocupar el lugar de la madre para la histérica, al igual que el hablar es la actividad que mejor que ninguna otra parece dar cuenta de la relación típicamente femenina con la madre.

También esta tesis resulta en cierto modo evidente en el comportamiento femenino. Pienso en la *talking cure* inventada por Anna O., sobre la que escribió Breuer con Freud, y que está en el origen de la práctica psicoanalítica<sup>9</sup>. Pienso en la práctica de la autoconciencia en el movimiento político de las mujeres, que reproducía algunos rasgos de la relación femenina con la madre<sup>10</sup>.

Como respaldo de esa tesis, o tal vez sería más exacto decir para ilustrarla, puedo contar mi reencuentro con el pensamiento original, no todo el proceso sino mi desembarco en él. Lo encontré al hacerme la siguiente reflexión: es bien cierto que lo tienes todo presente, y puedes decirlo, sí, puedes decir el todo que está presente para ti, siempre que pases a través de algo que esté también presente para otras y otros.

La formulación de este pensamiento fue unida en mí caso a un extraordinario sentimiento de alivio, comparable a la euforia que proporciona la resolución favorable de un largo régimen de incertidumbre, como puede leerse en las novelas marineras y tal vez por eso he hablado de desembarco.

A fin de explorar su significado, he formulado este pensamiento de diversas formas, verificando su equivalen-

cia con medios lógicos, unidos a la verificación del afecto interior, que se ha revelado duradero, y así ha ofrecido una especie de respaldo al trabajo de la mente. Mucho de lo que he escrito en este capítulo y algunas partes del precedente son fruto de este ejercicio de reproducción de la idea de que lo esencial está verdaderamente presente para mí y que nada es indecible, a condición de que lo diga pasando a través de lo que también otras u otros tienen presente.

También la forma de mi escrito obedece, casi desde el inicio, a este principio. Lo llamo así porque ejerce la función de un principio y lo es, al ser expresión directa de mi saber amar a la madre, fruto y fin de aquella contratación elemental que ha ocupado sin que yo lo supiera buena parte de mi vida y que he descrito en los capítulos anteriores. En el lugar de esta contratación interviene ahora la contratación ordinaria y secundaria con mis semejantes.

A alguien quizá pueda parecerle que en este escrito me conformo con poco por lo que respecta a la condición de pasar a través de lo que otros tienen presente. Es cierto que hago relativamente pocas concesiones a las reglas más establecidas del razonamiento demostrativo, por lo cual este texto no parecerá muy distinto de los míos anteriores, donde oscilaba casi sin criterios entre la sujeción a reglas ajenas y la prepotencia de decir a mi modo. Para mí la diferencia es como de la noche al día, pero admito que, vista desde fuera, pueda parecer un matiz. Pero también el alba, si la mirásemos desde fuera, sería apenas un matiz. Desde luego, el principio en cuestión puede traducirse en la práctica de muchas formas, comprendidas entre dos extremos: por una parte, pasar por reglas ya vigentes y comúnmente observadas; por la otra, someterse por principio a la necesidad de mediación sin haber determinado todavía sus modos. Entre estos dos extremos, el criterio es conjugar el respeto a las reglas con la fidelidad a lo que una tiene presente. La armonía, ciertamente, no se encuentra en un término medio sino en la activación de una relación de potenciación recíproca merced a la cual la decibi-

lidad de lo que está presente para mí se incrementará con el respeto a las reglas.

No hay, por tanto, normas absolutas, sino sólo reglas más o menos idóneas para obtener este resultado. Por otra parte, mi contexto social más próximo está constituido por una sociedad femenina en la cual es tan importante como difícil determinar los modos de la mediación; para nosotras, en efecto, nada de cuanto forma parte de una experiencia femenina puede ser excluido de la decibilidad. Esto explica la apariencia irregular de mi escrito: obedece más bien a reglas todavía poco reconocidas o aún no establecidas (si esta expresión tiene sentido, y para mí sí lo tiene).

He hablado de sociedad femenina, mientras el principio del hacer presente se refiere a mujeres y hombres, ordenándome tener presente lo que tienen presente mujeres y hombres. Esta formulación es la correcta, a condición de que se observe también el orden de las palabras. Las mujeres vienen antes porque así se ha formado el principio, como necesidad de tener presente y respetar lo que mis semejantes tienen presente y respetan (comenzando por aquellas a quienes estoy vinculada). Y es lógico, aparte de otras consideraciones, dado que las reglas establecidas por los hombres las tenía ya demasiado presentes y no me exigían la formulación de ningún principio: no requerían ni orden simbólico ni pensamiento original por mi parte para ser encontradas y respetadas.

No es un obstáculo para mi principio el hecho, bastante frecuente, de que las mujeres, comenzando por la madre, se plieguen a menudo a la voluntad de hombres. Se trata de un principio formal, no de contenido; su eficacia simbólica se explica por el acto de tener en cuenta lo que cuenta para otra mujer, empezando por la madre. La lectura de *Persuasión*, de Jane Austen, me ha aclarado este punto. Es la historia de un amor contrariado, de contenido similar en esto a *Los Novios* del italiano Manzoni, de la misma época. En *Persuasión* el papel de Don Rodrigo lo representan, muy burguesamente, las diferencias de clase, que Lady Russell expone con autoridad a la joven Anne Elliot, a

quien hace de madre. Al final triunfa el amor y los dos enamorados comentan su aventura; ella le dice a él:

He estado pensando en el pasado y he tratado de juzgar imparcialmente los errores y los aciertos, por lo que a mí respecta, quiero decir, y no puedo menos que creer que obré bien, por mucho que me haya hecho sufrir, que procedí perfectamente bien dejándome guiar por la amiga a quien llegarás a querer mejor de lo que ahora la quieres. Ella ocupaba el lugar de una madre para mí. Pero, no me interpretes mal. No digo que no se equivocase al darme aquel consejo. Puede que se tratase de uno de esos casos en los que sólo el desarrollo de los acontecimientos determina la bondad o el desacierto de un consejo; y yo misma desde luego no aconsejaría jamás eso en ninguna circunstancia relativamente parecida. Pero lo que quiero decir es que hice bien al acatar sus recomendaciones y que si hubiese obrado de otro modo, habría sufrido aún más con la continuación del noviazgo de lo que sufrí al renunciar a él, pues habría sufrido en mi conciencia."

Los estudiosos de Jane Austen se preguntan cuál es su secreto, el secreto de sus novelas perfectas que desde hace casi dos siglos son amadas y admiradas por el gran público y por la crítica literaria, y que ella escribió casi sin modelos, ayudada por una modesta cultura escolar y viviendo la más ordinaria vida de provincia. Pienso que el secreto de Jane Austen es que explora en el orden simbólico de la madre, al cual guarda íntimamente adhesión: es el que le ha dado lengua y cultura, y la hace hablar con extraordinaria convicción.

El principio de la mediación necesaria es, por tanto, para mí, y para toda mujer, en mi opinión, un principio de mediación en primer lugar femenina. En efecto, como muestra muy bien Jane Austen, lo que está en juego es la superación de toda aversión hacia la figura de la madre, su superación efectiva, que significa, sobre todo, no poner al hombre en el lugar de la madre para amarlo/odiarlo en

vez de a ella, sino tener reconocimiento hacia ella y aceptar su autoridad.

Como ya he dicho, el principio es formal, no de contenido. En efecto, pasar a través de lo que está presente para otros para decir lo que está presente para mí, equivale en un cierto sentido, el más elemental, a hablar. El intercambio entre hablantes puede considerarse como una salida de la identidad perfecta de sí consigo, la de la piedra, para empezar a existir en el lugar común. Lugar común que se reforma merced a la disposición de cada uno para representar las cosas en función del otro, de lo que el otro tiene presente. Pero, ¿cómo saber lo que el otro tiene presente, sino a través de sus palabras? ¿No habremos caído así en un círculo vicioso? En un círculo, sí, aunque no vicioso, ya que la estructura de la mediación es circular.

Por otra parte, si es cierto que aprendemos a hablar de la madre, en el inicio de este círculo no existe la disposición de hablar en función de otro cualquiera. En la relación primaria con la madre teníamos perfectamente presente lo que otro tenía presente y antes de que fuésemos capaces de hablar con cualquier otro ha existido un período intermedio durante el cual sólo hablábamos con ella y solamente para restablecer el *lugar común originario*.

Sin embargo, hasta aquí todavía no ha quedado claro por qué el descubrimiento del principio del tener presente, que es el principio mismo de nuestro hablar, me hizo sentir como el marinero que llega a puerto después de una difícil navegación: ¿acaso no hablaba antes de ese descubrimiento?

Hablaba, pero sin orden lógico, oscilando sin criterios seguros entre el acatamiento de unas reglas dadas y la prepotencia de decir. A decir verdad, tenía un criterio regulador de la comunicación: el ya recordado, según el cual podía decirlo todo, a condición de que fuese verosímil. Lo aprendí en la escuela y ha sido mi escuela de lengua: una escuela dura y no inútil, aún con sus limitaciones, que puede juzgar quien me lea. Ahora veo que aquel pseudoprincipio de la

comunicación era una aproximación del principio de pasar a través de lo que también está presente para otros. A diferencia del pseudoprincipio, este último salvaguarda el valor de verdad de mi experiencia, valor absoluto que la necesidad aceptada de la mediación no contradice, sino más bien al contrario. Según este principio, auténtico motor de la estructura originaria del saber, para la decibilidad no existen límites, sino sólo reglas, más bien una sola regla, inmanente a la decibilidad misma: la de reconocer la necesidad de la mediación.

Pero esto no basta para explicar mi júbilo. En la necesidad de la mediación he visto renovarse el movimiento mismo de mi venir al mundo: como “la vida me es” (*A vida se me è*, dice Clarice Lispector) y es vida recibida, así también el estar presente debe serme dado –mediado– para que me esté presente. Aquel principio ha hecho de mi salir de mí el equivalente del reencuentro de lo interno más interno de mí. Me ha hecho sentir que la mujer que me dio la vida tenía intención de darme también la palabra, y que, al traerme al mundo, quería, siempre quiso, mi independencia simbólica, como parte, y más que parte, de la vida que me daba. Esto explica, en efecto, el sentido del feliz resultado o desembarco del que hablaba.

En la densidad de la intuición -que aquí estoy obligada a diluir para explicarla- yo he visto ejercer a la lengua la función mediadora, consintiendo así la decibilidad de toda mi experiencia, y en esta coincidencia de mediación y de consenso he visto en la lengua una sustitución restituidora de mi experiencia más antigua y original, la de venir a la vida y al mundo. (Cuando digo la lengua, además de a la lengua en sentido estricto, me refiero también a los códigos dependientes de ésta.) He visto que la lengua es para mí la primera “o-quien-por-ella” de la madre, y la he visto como absolutamente insustituible en esta función.

Peirce ha subdividido la función representativa de los signos en tres funciones: *indicativa* (el signo es un indicio o un índice), *icónica* (el signo es una imagen) y *simbólica* (el signo es una norma para la interpretación de lo real)<sup>12</sup>.

Si esta división tripartita es aplicable también al conjunto organizado de los signos: la lengua, podría decir que, a través del recorrido descrito, he llegado a ver la lengua en relación con la madre en la triple modalidad de índice, icono y símbolo.

La lengua tiene con la madre una innegable relación indicativa, señalada también por el atributo "materna", que otorgamos a la primera lengua aprendida, cuyas palabras traducen, no otras palabras, sino nuestra experiencia. La madre nos enseña a hablar de un modo cuya eficacia volvemos a experimentar cuando nos enamoramos de una persona extranjera y aprendemos fácilmente su lengua; el amor hace revivir, en efecto, la disponibilidad simbólica que caracteriza a la pareja creadora del mundo.

En mi recorrido ha tenido mucho peso la relación icónica. Varias veces me he encontrado escribiendo: he visto, cosa no habitual en mi modo de exponer el pensamiento ni de pensar. Esta vez me ha ocurrido que he visto en la lengua un icono de la obra materna de textura de la vida.

Finalmente, está la relación simbólica. Según Peirce, en quien me baso, esta relación es de naturaleza normativa; el significado de una palabra es una ley o regla para la interpretación de lo real: "Un Símbolo es una ley o regla vigente durante un futuro indefinido"<sup>13</sup>. En efecto, el lugar o medio común que se forma con el intercambio lingüístico, como sabemos, no es reducible a una convención entre hablantes ni a una producción de los mismos; una vez encontrado, aquel lugar o medio es vinculante para ellos y la aceptación de la normatividad de la lengua es lo que les une en primer lugar y más que el conocimiento, pongamos por caso, del significado exacto de las palabras. Al hablamos ya damos por sentado que el significado existe y cualquier disputa al respecto no tiene por objeto ponernos de acuerdo entre nosotros, sino establecer cuál es aquél en la lengua en que hablamos, con una actitud en la que se reproduce el movimiento inicial del hablar, de búsqueda del punto de vista común con la madre.

Los psicólogos dicen que, en cierto momento, la madre pierde la capacidad de intuir exactamente las exigencias de su criatura. Es un modo reductivo de exponer la historia de la pareja creadora. Lo que ocurre en cierto momento es que la madre *se retrae* —como dice la Cábala a propósito de Dios, para explicar la creación del mundo— y la criatura o, mejor, el ser-parte quiere volver a ser entonces parte del todo y de algún modo lo logra: hablando.

Que la normatividad de la lengua traduce la autoridad de la madre se ve también en el hecho de que la normatividad de la lengua no se ejerce como una ley, sino como un orden y como un orden vivo más que instituido. El orden lingüístico se mantiene, en efecto, no a través de la rígida observancia de sus reglas, sino a través de su incesante transformación, que le permite reformarse a pesar de, e incluso gracias a, las innumerables irregularidades de nuestro hablar. Tanto es así que no existe jamás un estado lingüístico del que pueda decirse: es desordenado, es necesario restablecer el orden. Se trata, en suma, de un orden creativo, que nos comprende incluso cuando nosotros no lo comprendemos y no nos comprendemos.

Estas características de la lengua corresponden a los atributos más clásicos de la potencia materna, a menudo asignados también a Dios. El paralelismo lengua-madre, o el de lengua-madre-Dios, podría llevarse más allá, pero es preciso preguntarse si vale la pena. Lo que he dicho al respecto y en particular sobre la relación icónica entre la lengua y la obra materna, que he reunido bajo la metáfora común de la textura, todo esto puede parecer, ciertamente, una forma metafórica de hablar. Sin embargo, no es éste el registro que corresponde a lo que quiero decir. Como ya he señalado, yo no hablo metafóricamente de la madre; la sustitución necesaria de la madre no equivale para mí a su metaforización.

Pero, ¿por qué repito esta advertencia? Evidentemente, yo siento que mis palabras sobre la madre adquieren un significado metafórico. Pero, ¿por qué?

Una primera respuesta ya se encuentra en lo antes escrito sobre el *continuum* materno como estructura natural



y simbólica a la vez, a la cual pertenece la hija. En la cultura tradicional, a la potencia materna le ha faltado, y todavía le falta, la genealogía femenina. Es decir, le ha faltado el modo apropiado de explicarse y ejercerse, tanto es así que se la representa monstruosamente, bajo la forma de madre fálica.

Al faltar la relación madre-hija como expresión de la potencia materna, sucede que la madre puede ser metafórica toda ella con todo. Se reconoce el hecho de que no todo en la relación originaria es sustituible, pero no le es reconocido el valor de principio, que en cambio es el que tiene si reconstruimos el modo en el cual se inserta el círculo de mediato-inmediato donde se inicia la palabra. El hecho de nuestra fijación a la madre acaba siendo considerado, así, como algo patológico; más bien, acaba siéndolo efectivamente, como le ocurre a lo real que, al no encontrar traducción simbólica, nos hace enfermar.

Por esto ocurre que las mujeres llegan a enfermar por no saber amar a la madre, porque están unidas históricamente a ella, en sentido literal: desde el interior y enteramente. Esto explica, como han observado otras antes que yo, que en nuestra cultura el cuerpo histórico represente todavía hoy el mayor impedimento para la completa apropiación de la madre por parte de los hombres y de su orden o desorden simbólico<sup>14</sup>. Y es precisamente la experiencia del cuerpo histórico lo que yo intento traducir en saber.

Por esto es fundamental que mi discurso no derive hacia lo metafórico: no haría más que reproducir la necesidad de sufrimiento femenino. ¿Dónde anclarlo? *No* en el cuerpo, como algunas han creído responder. *No* en el cuerpo, porque ésta es la respuesta vigente en nuestra cultura, que las mujeres, una parte de las mujeres, pagan con el sufrimiento del desorden simbólico y con el aprisionamiento en la ley. En los siguientes capítulos tendré que volver sobre este problema de cómo salvar el discurso femenino de la deriva metafórica y el cuerpo histórico del aprisionamiento en la ley. Deberé hablar, por tanto, de política.



## EL CERCO DE CARNE

Razonando sobre la interpretación de la experiencia y sobre la necesidad de pensamiento para "salvar" su valor de verdad, he dicho que acepto a grandes rasgos la respuesta de los filósofos clásicos que me enseñaron en la escuela de filosofía —esto es, acepto la metafísica—, excluyendo, sin embargo, lo que en ella hace parecer superflua la obra de la madre e invalida su autoridad. En positivo, esta cláusula dice que la metafísica es para mí una respuesta válida si asegura la insuperabilidad de lo que mi madre ha hecho por mí y de lo que representó cuando era pequeña y estaba necesitada.

Puede parecer extraño que yo insista en hablar de metafísica. En efecto, lo que se entiende comúnmente con esta palabra parece corresponder precisamente a lo que excluye mi cláusula en favor de la madre. En la concepción corriente, la metafísica sería la posición de otro mundo, mientras que mi cláusula, al vetarme un punto de vista superior al de la relación originaria con la madre, excluye cualquier duplicación del mundo de la experiencia en otro mundo, ya que el mundo real y verdadero es precisamente éste de aquí al que me trajo mi madre después de alrededor de nueve meses de gestación.

Queda claro, no obstante, que mi significado de metafísica no corresponde al corriente. Para mí la metafísica significa la necesidad de que haya pensamiento para que el ser no acabe en nada; para mí existe metafísica en el simple hecho de que para decir algo, no podamos hacerlo sin

decir algo más de lo que de ello se desprende. Hay metafísica también en los discursos que la rechazan, como nueva prueba de su necesidad.

Ernst Mach hablaba de un "impulso a la terminación de los hechos", presente en nosotros "como un poder extraño". Yo afirmo que este impulso corresponde a una necesidad lógica, expresada por el principio según el cual no hay ser sin pensamiento (Gramsci)<sup>2</sup>. Hay un problema del sentido del ser que no se resuelve con el mero apego a la madre y a la vida que ella nos ha dado; de mi itinerario también resulta que la unión debe transformarse en un saber amar. Es necesario el pensamiento para que el presente nos sea presente, es necesario de-mostrar la experiencia y hacer ser el ser. Estas formulaciones son todas paradójicas, en diversa medida, pero no sé reformular de otro modo lo que hacen los seres humanos cuando aprenden a hablar y hablan.

La de-mostración de la experiencia está en el centro de las prácticas políticas de la toma de conciencia: conciencia de clase de quienes deben incorporarse al mercado de trabajo, autoconciencia femenina, concienciación de los sin-defensa del-capital (yo he acuñado este nombre, de significado, sin embargo, intuitivo). Estas prácticas tienen en común el hecho de que transforman una experiencia vivida en primera persona, en un saber de sí y del mundo, y de que operan esta transformación de la manera más simple, a través de la libre reunión física de las personas y del intercambio de palabras, intercambio regulado por la voluntad de entender y de hacerse entender. Una feminista, Emma Baeri de Catania, ha hablado del "cerco de carne", con una expresión que funde felizmente la idea de la maternidad con la de la mediación<sup>3</sup>.

Podría objetarse que para las mujeres, para los obreros/ las obreras, para los/las pobres de los tres mundos económicos, la necesidad de mediación para saber lo que, sin embargo, viven en primera persona, depende de causas históricas, como la ignorancia, el miedo o el engaño en los que se ven obligados/as a vivir. Y que, por tanto, no se

trata de una necesidad lógica, como sería la de la metafísica. Igual que para los patitos del experimento científico de Lorenz, cuya cabeza veían flotar en lugar de su madre pata, también en el caso de las mujeres, etc., podría decirse que su condición no es normal.

Me pregunto, no obstante, si puedo separar de este modo la realidad de la lógica para juzgar aquélla sobre la base de ésta. Mi cláusula va en el sentido de decir que no, no puedo o no del todo. La cláusula me prohíbe subordinar a la madre a un punto de vista superior. Traducida en términos más familiares en la historia de la filosofía, dice que las oposiciones entre lo que en nosotros es innato y lo que es adquirido, entre lo biológico y lo cultural, lo natural y lo histórico, y otras afines a éstas, tienen una validez limitada. No son válidas desde el punto de vista del venir a la vida y al mundo; desde este punto de vista, todo es innato y todo es adquirido. Nuestro aprender a hablar no se explica de otro modo: aprendemos a hablar con la misma dificultad y naturalidad con que aprendemos a andar o a llevarnos la cuchara a la boca.

Ahora bien, algo parecido puede afirmarse también en el caso de la oposición entre lógico y fáctico. Hay un punto de vista para el cual la necesidad lógica y fáctica dejan de contraponerse y son una misma necesidad. Ya lo he evocado varias veces: es el punto de vista de la relación creadora del mundo, cuando el mundo nace junto con nosotros y nuestro aprender a hablar, y el tener sentido coincide con el ser verdad.

Con esto no pretendo anular la distinción entre lógica y realidad de hecho; sería absurdo. Quiero tender más bien un puente entre ambas. La filosofía nos enseña que existe una necesidad lógica (la del teorema de Pitágoras en la geometría euclideana, para entendernos) y una de hecho (por ejemplo, que yo soy una mujer y que mi juventud ha terminado). La primera es un reposo y una alegría para la mente que la capta. La necesidad de los hechos puede constituir, en cambio, una dura prueba y resultar incluso intolerable para la mente, que la rechazará, no sin un

enorme dispendio de energías vitales. El puente entre ambos órdenes de necesidad se establece cuando reconozco que aceptar la necesidad de hecho es tan *lógico* como aceptar la necesidad lógica. Conseguirlo procura una alegría y un reposo muy superiores a los que pueda dar la demostración del teorema de Pitágoras. Quien me lea seguramente no tardará en comprender este aspecto de la alegría superior que se obtiene al reconocer que aceptar la necesidad fáctica no es menos lógico que aceptar una deducción lógica, si bien ambas cosas están bastante alejadas entre sí. Justamente por esto.

En esto consiste exactamente la intuición afortunada con que he cerrado el capítulo dedicado al don de la palabra. El puente entre necesidad lógica y realidad de hecho hace nacer orden lógico: el hecho, aceptado, se transforma en principio ordenador de la experiencia y liberación de la mente. Lo real mismo se libera del atolladero entre repetición ciega de sí y el continuo devenir otro distinto de sí.

Las posiciones de tipo empirista, dominantes por ejemplo en psicología y en sociología, aun cuando sitúan la experiencia en primer lugar, no bastan para salvarla en el sentido que he señalado. No bastan porque para interpretarla adoptan mediaciones ya establecidas y no las que requiere la experiencia misma. Por ejemplo, para la psicología y la sociología, las contradicciones que han impulsado la política de las mujeres —como la histeria, la frigidez, la inhibición de la palabra, el extrañamiento de la política— eran fenómenos patológicos y nada más, interpretables de diversas maneras, pero siempre desde el punto de vista de un sujeto no inhibido, no histérico, no frígido. El valor de la experiencia, valor de verdad pero también valor de goce, está a salvo sólo si el círculo de la mediación completo y la sustitución se transforma en restitución.

Hago entrar en escena la metafísica, una palabra y una historia de las más dificultosas, por una razón precisa que es la de impedir que el círculo de la mediación necesaria se cierre en un giro de reglas convencionales excluyendo

la experiencia viva (¡mi experiencia!) y excluyendo la autoridad de la madre de su interpretación.

Nuestra cultura tiene una conciencia creciente de la necesidad de la mediación; quizás ésta sea su característica principal. En nuestra cultura cada vez es más sabido que aquello que nos comunicamos es un producto simbólico, resultado de una serie de operaciones de codificación y descodificación en las cuales tenemos un papel menos activo y no tan grande como nos parece. Solamente los ingenuos, se dice, pueden imaginar que lo que se significa con palabras, imágenes, gestos, es la expresión directa del propio y ajeno querer decir, ignorando el espesor determinante de la mediación cultural; en realidad, no se trata nunca de una experiencia, de una intención en estado puro, sino siempre de una versión culturalmente determinada de las mismas. Etcétera.

Esta manera de pensar no es reducible a una simple constatación del estado de las cosas. Es una toma de conciencia e interacción en consecuencia con su objeto; de hecho, yo veo que interactúa en el sentido de hacerlo más verdadero de lo que es. ¿Cómo? De muchas maneras, por ejemplo, creando intolerancia hacia aquellos que intervienen ingenuamente, prescindiendo de lo que dicen. El conocimiento de cómo funciona la comunicación tiende a transformarse de este modo en un deber ser puesto por encima del querer decir.

Algunos hablan explícitamente de una ética de la comunicación, relegando a un segundo plano los contenidos y la eficacia. Recuerdo el comentario de un amigo de cultura anglosajona, un auténtico feminista, después de haber leído *Speculum* de Luce Irigaray: novedoso, tal vez válido, pero el lenguaje es insoportable, dictatorial, carece de ética de la comunicación<sup>4</sup>. Comencé a reflexionar entonces sobre la prosa filosófica de los anglosajones, que ya encontraba extrañamente opaca y rebuscada, comparada con su literatura y su poesía: ¿lengua materna todavía viva en el arte, y en cambio muerta y embalsamada cuando se trataba de demostrar la verdad? ¿Quizá por la sustitución por otra autoridad, otro orden simbólico?

Las reglas de la primera lengua que hablamos nacen de la necesidad, a la vez lógica y fáctica, de la mediación. Son, de hecho, las condiciones que impone la madre para que podamos volver a comunicarnos con ella compartiendo su experiencia del mundo. Las reglas luego se complican con la intervención de nuevos interlocutores, de nuevas autoridades, de nuevas experiencias. Pienso, en particular, en la enseñanza escolar de la lengua, en la cual las normas estrictamente lingüísticas se entrelazan con las de la convivencia civil (en virtud de las cuales se asigna a las criaturas un espacio-tiempo de aprendizaje) y con imposiciones arbitrarias del poder constituido (como la prohibición de hablar en dialecto). Otro tanto puede decirse de las reglas del intercambio en el seno de las clases profesionales, de las tradiciones de pensamiento y de la sociedad en general: también estas reglas son una amalgama de instancias deformes. Incluso los lenguajes cuya finalidad declarada es facilitar la comunicación, como la jerga de la prensa de masas, reproponen una mescolanza de reglas necesarias con otras supuestamente tales, que en cambio son convenciones e imposiciones más o menos arbitrarias.

Esta mezcla de mediaciones lógicamente necesarias con otras que obedecen a necesidades de otro género, como la de la conservación de un poder, quizás sea inevitable. Pero la lengua materna en sentido estricto —la que se forma a través del intercambio entre palabra y experiencia, intercambio regulado originariamente por la madre— se ve afectada por ello. Debemos tener presente que el intercambio lingüístico no es reducible al intercambio entre hablantes; siempre es también intercambio —más o menos logrado, pero siempre buscado de algún modo— entre palabra y experiencia, y éste es su origen permanente y la fuente de su originalidad.

La ética de la comunicación y otras operaciones de ese género introducen la ley en un ámbito que por su naturaleza pertenece al orden simbólico de la madre. De ello se siguen efectos de conformismo de la palabra comúnmente observables. La palabra, separada de su matriz, se seca. Mengua el



intercambio entre palabra y contexto, el recurso a las definiciones aplana el significado de las palabras, los criterios de juicio se hacen uniformes, desaparece la gestualidad, al igual que toda expresión no verbal del pensamiento.

De este modo, el mundo decible en virtud de la lengua matema es sustituido por el mundo de la experiencia convenida, decible según reglas convencionales. No sostengo que el primero sea más bello y rico que el segundo; a veces ocurre lo contrario. Pero aquél está en correspondencia con la lengua viva y puede desarrollarse por sí mismo, mientras que éste es fijo y sólo cambia cuando se tiene el poder de manipular sus reglas.

En el pasado, cuando querían excluir alguna cosa de la decibilidad, los detentores del poder debían recurrir a la represión violenta, debían hacer uso de la cárcel, los manicomios, la censura, la hoguera. Ahora basta la novedad para aislar lo nuevo, basta la ignorancia de alguna regla o la obediencia de otras reglas.

Además, y éste es el punto al cual quería llegar, la sustitución de la lengua matema por una lengua convencional lleva a olvidar que la mediación está en relación necesaria con un *inmediato*. El producto de la mediación ocupa, así, su lugar y se constituye en un régimen absoluto de la mediación, que pretende funcionar independientemente de su razón, e impone esta pseudo independencia como su regla absoluta. La conciencia de la mediación necesaria, de la que decía que caracteriza a nuestra cultura, ha desembocado en este régimen de la mediación, en virtud del cual se pretende que aquello de lo cual hablamos supuestamente ya no es el mundo de la experiencia, sino un mundo de palabras, es decir, de mediaciones ya establecidas, y este régimen es la máscara más reciente del poder constituido, su máscara postmoderna.

En la lengua italiana, a una mujer que enseña en la escuela se la llama maestra o profesora, y a una que trabaja en una fábrica, obrera. Según la lengua convencional, a una mujer que está al frente de un gobierno se la llama, en cambio, el alcalde o el primer ministro, o el presidente.

Este recurso al masculino pretende demostrar que la diferencia sexual que se significa en los géneros gramaticales, así como en muchas otras formas simbólicas, desde la poesía a la moda en el vestir, en sí misma no existe y la vemos a causa de las formas simbólicas. La experiencia femenina, privada de la posibilidad de autosignificación, se encontraría así totalmente a merced de los códigos culturales vigentes y de quienes tienen el poder de manipularlos<sup>5</sup>.

Que quede claro que, aun cuando defiendiendo la causa de los ingenuos, no pretendo serlo. Reconozco que el mundo del que hablo es un mundo ya significado, un mundo-significado. Pero no por esto nos esconde el mundo real, pues ambos mundos, suponiendo que podamos llamarlos así, están conectados entre sí en un círculo, y este círculo forma el mundo verdadero. Los otros dos, el mundo significado y el mundo real, considerados por separado, no son más que abstracciones, aunque existan formas de vivir y de pensar que se aproximan a estas abstracciones.

Las prácticas de la toma de conciencia llevan a descubrir que el mundo verdadero es aquel que se da en nuestra experiencia a través de la palabra y en la palabra a través de la experiencia. Este descubrimiento equivale, pienso, a la recuperación del punto de vista de los orígenes, cuando el mundo nacía junto con nosotros y con nuestro saber hablar. En el mundo verdadero puede surgir lo nuevo y ésta es su definición. En el mundo desprovisto de simbólico sólo existe ciega repetición; en el mundo de lo simbólico convencional solamente tiene lugar lo previsible.

El mundo nace con el círculo completo de la mediación, en el cual yo estoy comprendida en cuerpo y alma, en carne y hueso. Este círculo grande y vivo no es una utopía. Los seres humanos nacen y se forman en él; cuanto sabemos sobre el lenguaje, el pensamiento, sobre la salud mental, concuerda con esta tesis de que el mundo en el que puede despuntar, desarrollarse y tener sentido la vida, es un círculo de cuerpo y palabra, sin precedentes absolutos entre uno y otra.

No obstante, ciertamente no es un círculo perfecto y la circulación a la que da lugar no es perfecta, en el sentido de que no hace efectiva la coincidencia entre inmediato y mediato. Esta falta de coincidencia, yo pienso, induce a la sustitución de este mundo por otros mundos ideales o por el mundo fingido de las verdades convenidas.

La cláusula que he enunciado al principio no me permite aceptar ninguna de estas dos soluciones. Mi cláusula no se aplica sólo a la metafísica. También excluye la duplicación del mundo de la experiencia en otro mundo de carácter convencional. También los mundos convencionales, a semejanza de los ideales, exhiben una entidad, leyes y operaciones destinadas sólo a dar idea de la cumplida autosuficiencia del discurso. La biografía intelectual de Wittgenstein resulta instructiva desde este punto de vista. A partir del propósito inicial de sustituir el lenguaje común por uno lógicamente correcto, él llegó a la convicción de que la lengua común sabe muy bien lo que hace y lo hace muy bien. Como es sabido, para Wittgenstein fue determinante observar cómo aprenden a hablar los niños<sup>6</sup>.

El convencionalismo es como un esquema recurrente. Lo encontramos casi en todas las épocas y en todos los campos de nuestra cultura, como soporte de posiciones muy diversas. Todas éstas tienen en común el suponer una suerte de indiferencia recíproca entre ser y lenguaje. El convencionalismo se apoya en el nihilismo del ser fingido del que he hablado al comienzo, al reflexionar sobre el sentido auténtico del ser. También se apoya en él en el sentido de que lo reprime, pues quien intercambia efectivamente el ser por su ficción, quien los confunde, quien no sabe distinguir lo que se dice ser de lo que se es, éste, a menudo un niño, o ésta, a menudo una mujer, tiende a fingir en exceso, burlándose de hecho del orden convencional con todas sus reglas y su seriedad.

Hegel advirtió este hecho con respecto a la posición femenina dentro del orden social y político de los hombres, y le inspiró una célebre página de la *Fenomenología del*

*espíritu*: "Lo femenino, eterna ironía de la comunidad, transforma con sus intrigas el fin universal del gobierno en un fin privado..."

Sin embargo, esta burla objetiva, a ella la mayoría de las veces no le produce alegría. El convencionalismo puede ser una escapatoria para la mente femenina (imaginar que son "personas", en lugar de mujeres, es la libertad e inmortalidad fingidas a disposición de toda mujer emancipada). Pero más a menudo es una trampa. Detrás de las reglas que nos permiten llegar a un acuerdo sobre el significado de las palabras, sobre los criterios de provisto/desprovisto de significado, verdadero/falso, etc., si de éstas se excluye la razón que es mi experiencia, unida a su necesidad de recibir sentido, en el vacío que así se forma se introduce el poder puro de hacer y cambiar las reglas. Existe, entonces, el nivel de las reglas convenidas y, subyacente a éste, el poder de hacer y cambiar las reglas, ensamblados de una manera que yo sólo puedo llamar trampa (sin excluir que se la pueda llamar de otra manera) porque no la conozco de otro modo.

Para mi modo de pensar, que siempre es también un sentir a causa del apego a la matriz de la vida, las reglas no son separables de su razón ni de la sustancia de la vida que regulan, por lo cual el respetarlas tiene siempre en alguna medida las características de un acto amoroso, cualesquiera que sean las reglas, incluidas las de la gramática. La ley, por el contrario, no expresa nunca nada más que la necesidad impersonal de que haya ley, a la vez que siempre es provisional y discutible en sus contenidos. La mujer llamada histerica, la que no sabe ni quiere separarse de la madre, cae como en una trampa en esta vacuidad de la ley, porque la toma por madre y luego descubre que es una madre insensible, distante, muerta. No olvidaré jamás lo que sufrí al encontrarme en esta situación y sin tener ya la voluntad ni la capacidad de fingir: fue una agonía, de un horror solamente equiparable a la felicidad que experimenté luego al aproximarme al principio de la mediación verdadera que pone en círculo la sustitución de la madre con su restitución<sup>7</sup>.

El convencionalismo no hace orden simbólico por la misma razón por la cual una lengua artificial no puede sustituir a la lengua natural. Las lenguas llamadas naturales o maternas, las lenguas verdaderas y propias, se diferencian de las artificiales porque están en una relación viva de intercambio con la realidad: nunca le son indiferentes. Cambian con la realidad cambiante y participan en este cambio —¿cómo decirlo?— libremente o, mejor, como y con los seres humanos involucrados activa y pasivamente en éste. Hablo de la mutación, que es el aspecto de la vida de la lengua que la hace más manifiesta. Pero pensemos también en su vida más corriente, en la manera en que se coordinan los sonidos vocálicos y consonánticos, pensemos en la llamada gramática y en la sintaxis, y veamos cómo en conjunto responde afinada y constantemente a las exigencias de la significación, de manera que ningún aspecto de la experiencia quede excluido, dentro de lo posible, de la posibilidad de expresarse.

En la figura del cerco de carne está contenida la idea de una verdad cuya decibilidad hace cuerpo con el contexto en el que toma forma, porque se forma como nace y aprende a hablar la gente, a partir del círculo del cuerpo y la palabra sin precedencia absoluta del uno respecto de la otra.

No debe confundirse la verdad contextual con la verdad relativa: no es verdad en relación a un tiempo, un lugar, etc., sino junto con<sup>s</sup>. Lo verdadero nace y hace verdadero lo que lo ha apoyado en su generación, como se puede apreciar, por ejemplo, en los relatos sobre los descubrimientos o sobre los inventos, en los cuales no es posible separar las circunstancias casuales de las condiciones necesarias, pues todas las cosas se encuentran aprisionadas en cierto modo en el proceso que conduce al resultado. Luego viene la abstracción, esto es, la traducción de esa verdad a un código que la introduce en el orden de la repetibilidad, que caracteriza la verdad-correspondencia, según la cual “la nieve es blanca” es verdadero si y sólo si la nieve es blanca. (Es de señalar que también esto fue un descubri-

miento en su momento, cuando vimos y dijimos, o dijimos y vimos, por primera vez que la nieve es blanca.)

Mi idea de una verdad cuya decibilidad hace cuerpo con el contexto, a la manera en que una planta está en su hábitat, dicho brevemente para entendernos, esta idea choca con un obstáculo en nuestra mente que la hace parecer por un lado impracticable: de este modo sería imposible comunicar, y por otro, inútil: el significado de las palabras, nos decimos, por fortuna no depende del contexto salvo en una pequeña parte, y esto nos permite comunicar lo que nos interesa comunicar prescindiendo de las circunstancias originarias de su decibilidad; el significado de "la nieve es blanca" queda perfectamente claro aunque la abuela que nos lo hizo descubrir ya esté muerta y enterrada. Se trataría, en suma, de una extravagancia inútil.

El obstáculo que se opone a la idea de una verdad contextual procede de una importante característica de nuestra civilización, a saber: la mercantilización. Es decir, sencillamente, que en nuestra sociedad todo parece poderse intercambiar por todo, con lo cual parece tan sencillo como necesario pasar por alto las diferencias y prescindir de los contextos también en la comunicación lingüística.

Nuestra experiencia de hablantes, así como la multiplicidad de las lenguas y su historicidad, contradicen esta perspectiva de la equivalencia universal. Es archisabido que los esfuerzos realizados para desarrollar una máquina traductora han topado con obstáculos hasta ahora insalvables. Pese a lo cual, la idea de que lo decible es separable de cualquier contexto y universalmente traducible nos la presenta como evidente la disponibilidad de un equivalente universal, el dinero, y de una estructura simbólica, el mercado, donde cualquier cosa que entra, se transforma, una vez perdidas sus características peculiares, en mercancía de intercambio.

Aparentemente, el mercado hace con las mercancías lo que la lengua hace con nuestra experiencia, esto es, las hace intercambiables con cualquier otra mercancía, del mismo modo que la lengua hace comunicable nuestra

experiencia. Sin embargo, desde esta perspectiva del intercambio, el mercado es más potente que la lengua porque, a diferencia de ésta, dispone de un "mediador universal" (Marx) que anula las diferencias cualitativas y las distancias espacio-temporales.

Por esta razón Marx escribe, en su merecidamente famoso análisis de la génesis y la esencia del dinero, que sería un error comparar el dinero con el lenguaje. Antes había rechazado una comparación análoga con la sangre. Sería un error porque "las ideas no quedan transformadas en el lenguaje de manera que quede disgregada su particularidad y su carácter social exista paralelamente a ellas en el lenguaje, como existen los precios paralelamente a las mercancías". El dinero es, en efecto, el carácter social de la mercancía, separado (abstraído) de la mercancía en sí, mientras que el significado de las palabras, que podemos considerar como el carácter social de nuestra experiencia, no subsiste separadamente de ésta, en virtud de la relación circular que une la experiencia con su significación.

Una separación como la que opera el dinero sólo puede admitirse, en el caso de las palabras, si las consideramos en términos de su traducibilidad de una lengua a otra, es decir, cuando se trata de palabras que toman el lugar de otras palabras, y suponiendo que su traducibilidad fuese perfecta, cosa que, como sabemos, no ocurre. Marx hace una profunda observación al respecto: "Las ideas que para circular, para llegar a ser intercambiables, deben ser traducidas previamente de la lengua materna a una lengua extranjera, ya ofrecen una mayor analogía; pero en ese caso la analogía no reside en el lenguaje, sino en su carácter de lengua extranjera." El dinero es comparable, entonces, a la perfecta traducibilidad entre sí de las lenguas, que no existe, pero que existiría *en ausencia de lengua materna*, es decir, de la lengua que hablamos primero y que sustituye-restituye la experiencia.

Yo sostengo que el dinero, la "lengua extranjera", está en relación de rivalidad con la lengua materna, y que tiende a suplantarla en la obra de humanización de los humanos.

Lo que escribe Marx respecto al dinero confirma ampliamente mi tesis. Que él sin embargo no anticipa, ni siquiera indirectamente. Marx ve que el dinero hace a su modo lo que es competencia del lenguaje, que es la conversión de la ciega dependencia de las personas y de las cosas en una relación de intercambio, como también ve los efectos distorsionados del intercambio basado en el dinero en vez de en la palabra. Escribe, por ejemplo: "En el valor de cambio, la relación social entre personas se transforma en una relación social entre cosas, la capacidad personal, en una capacidad de las cosas." Y un poco más adelante: "los economistas mismos afirman que los hombres ponen en la cosa (en el dinero) la fe que no ponen el uno en el otro en tanto que personas (...) porque se trata de una *relación reificada* entre las personas"<sup>10</sup>.

Pero, tal vez por falta de una teoría del lenguaje, Marx no concluye que el intercambio de mercancías haya ocupado el lugar del intercambio lingüístico y que éste podría ser el pecado original del mercado. En consecuencia, tampoco se le ocurre que la partida decisiva para la humanidad se juega siempre, quizá, en el plano del orden simbólico.

No tengo la preparación para hacerlo ni tampoco tendría oportunidad de desarrollar aquí una crítica del marxismo en esta clave, pero por lo que conozco al respecto me parece que confirma mi intuición. Por ejemplo, como es sabido, el marxismo asocia la aparición del pensamiento abstracto universal con el uso del dinero. Pero, si excluimos la explicación del materialismo determinista, ¿cómo llega a transformarse la abstracción real, a través de la cual se separa el valor de cambio del valor de uso, en abstracción del pensamiento?<sup>11</sup>

La respuesta podría encontrarse en la hipótesis que he anticipado según la cual el proceso de socialización basado en el aprender a hablar es suplantado por la socialización ligada al uso del dinero. El dinero da una independencia simbólica que no da con igual seguridad el hablar: el dinero no balbucea, no comete lapsus ni errores grama-



ticales, no dan lugar a equívocos, se hacen entender enseñada...

Las abuelas y las mamás de niños saben lo que ocurre cuando comienzan a llevarlos consigo a la compra diaria. Ocurre que éstos, al encontrarse ante las mercancías y presenciar la compraventa, no tardan en comenzar a reclamar compras para sí mismos, con un furor que de pronto los hace irreconocibles para sus madres o abuelas, y que no se explica por los vicios inducidos por el consumismo. Más bien al contrario. Yo pienso que esos niños, introducidos en el mercado, captan su función simbólica y reaccionan hablando la lengua de los compradores, tal vez por temor a ser la mercancía en venta o atraídos por esta nueva forma de comunicar, mediante el dinero, tan fácil y potente. Según mis observaciones, este comportamiento parece ser más frecuente en los varones que en las niñas; por otra parte, es sabido que éstas aprenden a hablar antes y mejor: las favorece, a mi entender, la colocación simbólica del *continuum* materno.

Reconsideremos la primera de las dos comparaciones propuestas y rechazadas por Marx: "La comparación del dinero con la sangre —la palabra circulación indujo a hacerlo— es aproximadamente tan correcta como la de Menenio Agripa entre los patricios y el estómago. No menos equivocado es comparar el dinero con el lenguaje"<sup>12</sup>.

A la luz de la hipótesis de una rivalidad y sustitución de la lengua materna con el dinero, ambas comparaciones son más significativas de lo que reconoce Marx, incluso la de la circulación de la sangre, si pensamos en la relación entre la criatura en gestación y la madre. E incluso la de Menenio Agripa, que es una comparación falsa y engañosa si nos atenemos al contexto en que fue usada, para silenciar un enfrentamiento de clases, pero no tan falsa (e igualmente engañosa) si consideramos el contexto más elemental que evoca, el de nuestro ser cuerpo, con la dependencia en que nos encontramos en relación a otros, en primer lugar de la madre, que es el nivel en el que dan

miedo los conflictos, aún los más justos, y el único en el cual puede superarse el miedo a los conflictos, aún a los más terribles.

## LA DISTANCIA ABISMAL

Durante años y años, desde que dejé de ser una niña, he oído hablar a mi alrededor del problema de una oposición entre necesidad infantil de aprobación y obligación adulta de independencia de pensamiento, problema sobre el cual debo decir que nunca había reflexionado especialmente y casi ni siquiera había querido escucharlo, hasta que un día, recientemente, me insurreccioné contra el lugar común de la independencia adulta, habiendo llegado a la conclusión contraria, como si durante años y años no hubiese hecho más que debatir esta cuestión. Y en un cierto sentido así ha sido.

No me insurreccioné externamente, pero puedo afirmar que desde una profundidad interior verdaderamente re-surgió el pensamiento de que, en primer lugar, no quiero la independencia adulta del pensamiento ni de nada, porque más que ésta deseo la correspondencia entre el (mi) pensamiento y el (mi) ser, la única en la cual estoy bien y puedo decir, llegado el caso, yo y mío. En segundo lugar, que la correspondencia buscada comienza para mí con el reconocimiento del sentimiento insuperable de una dependencia que llevo dentro y con su aceptación a pesar de lo que suele enseñarse. Así, para acabar, me encuentro dando prueba de independencia de pensamiento y me encuentro inmersa en una combinación nueva de dependencia e independencia, en la cual esta última se refuerza con la aceptación de aquélla.

El fecundo entrelazamiento entre dependencia e independencia se ha producido después de una búsqueda tan

larga como mi vida, podría decir, pero sin una maduración por mi parte. El sentimiento infantil de dependencia subsiste intacto en mí y, en general, no he tenido que hacer progresos psicológicos o morales para llegar a esa conclusión. Ni siquiera intelectuales, debo decir: lo nuevo que he comprendido y que constituye el núcleo de este librito, lo comprendí después de la nueva combinación<sup>1</sup>.

El cambio en cuestión es comparable al traspaso de poderes de un usurpador o regente al soberano legítimo. La nueva combinación de dependencia e independencia se ha establecido heredando en bloque el lugar, la sustancia y las energías que antes ocupaba en mi vida un círculo vicioso, y dando vida a lo que podemos llamar un círculo virtuoso. Todo ya estaba presente antes, pero todo giraba torcidamente, por así decirlo.

Conviene que me detenga a reflexionar sobre este punto, para entender cómo se efectúa el traspaso.

El rechazo de la oposición excluyente entre dependencia y autonomía es una posición cuya validez han sostenido otras antes que yo y que ha sido explorada con finura y equilibrio por el pensamiento feminista. Pienso, en particular, en el capítulo central de *Sobre el género y la ciencia* de Evelyn Fox Keller, titulado "La autonomía dinámica: los objetos en tanto que sujetos". La autora demuestra cómo la oposición excluyente entre dependencia y autonomía caracteriza una concepción estática de la autonomía y cómo esta última termina por determinar la definición del poder en términos de dominación cuya "legitimidad reside en adelante en el falo"<sup>2</sup>.

Desde el punto de vista teórico, el objetivo de Evelyn Fox Keller es diseñar un ideal realista de desarrollo psicológico que armonice autonomía y dependencia. En la práctica, ella quiere favorecer la formación de una alternativa a los modelos corrientes de socialización de hombres y mujeres, de manera que el poder sea distinguido del dominio y pueda definirse "en términos de intereses mutuos y bienestar en lugar de en términos de conflicto fundamentalmente"<sup>3</sup>.

El ideal que describe parece verosímil y atractivo, y el objetivo perseguido es noble, sin duda. Sin embargo, el discurso en conjunto no me satisface porque no explica cómo podría realizarse la deseada modificación. La respuesta a este problema no está en la inclinación humana hacia la verdad y el bien, que yo admito y que considero incluso muy difundida, pero no suficiente para hacernos salir de los círculos viciosos a que nos expone la estructura misma de la mediación necesaria.

Keller no ignora esta estructura. Al reflexionar sobre el desarrollo psicológico, subraya muy oportunamente su "naturaleza inevitablemente autocatalítica y cíclica", como resultado de la cual los mismos hechos actúan ora como causas, ora como efectos<sup>4</sup>. No ignora tampoco que esta circularidad puede verse distorsionada y funcionar en el sentido de una sustracción de ser (que es lo que yo llamo círculo vicioso, y ella, dilema). En efecto, describe muy bien un círculo vicioso en el que caen fácilmente las madres ante la atracción que ejerce el poder del padre sobre hijos e hijas, "al reaccionar ante esta devaluación [de ellas, madres] de diversas formas que a menudo exacerban su dilema". "La madre intrusa —explica— es un rol que muchas madres asumen sin querer como reacción frente a su sensación de impotencia", pero "cuanto más intrusa sea la madre, más atractiva será la intervención de la autoridad paterna", y así sucesivamente<sup>5</sup>.

Precisamente este tipo de observaciones, multiplicables hasta el infinito, muestra qué inútil es criticar lo existente con el propósito de cambiarlo: lo existente se reproduce, no porque se considere bueno, sino porque lo reproduce un mecanismo que puede resultar más potente que nuestras intenciones y nuestras críticas, aunque sean acertadas. El problema está, por tanto, en romper el mecanismo de la repetición. Mientras éste siga actuando, se aprovecha de todo, incluida nuestra aspiración al bien y a la verdad, incluido nuestro afán de estar fuera de él.

Y es un problema de orden simbólico, no moral ni psicológico. El comportamiento de las madres, si la autoridad

materna no tiene un lugar en el orden simbólico al cual obedecemos, resultará regularmente invasor o, viceversa, maleable o, más frecuentemente aún, ambas cosas a la vez, pues en ausencia de una necesidad reconocida, la autoridad no tiene una medida para ejercerse ni para ser aceptada. Hasta que no se rompan los círculos viciosos de un cierto orden simbólico, que para las mujeres es más bien un desorden, la realidad continuará actuando en el sentido que denuncia Evelyn Fox Keller, en favor del poder fálico y de una oposición rígida entre autonomía y dependencia.

El desorden más grande, que pone en duda la posibilidad misma de la libertad femenina, es la ignorancia de un orden simbólico de la madre, también por parte de las mujeres. Muchas imaginan a la madre exactamente como la pintaron dos mil años atrás Aristóteles y Platón en sus cosmologías, a la manera de una potencia informe y/o una obtusa intérprete del poder constituido.

El tiempo en sí mismo no tiene el poder de cambiar el orden simbólico, como sí cambia la realidad material. He llegado a la conclusión de que tiempo y orden simbólico son instancias equiparables, en la medida en que ambos son instancias mediadoras, instancias de la pensabilidad de lo real. No olvidemos que también el tiempo es un orden, el orden que damos a la experiencia del devenir. Generalmente los cambios requieren tiempo. No, sin embargo los relativos al orden simbólico; éstos, por el contrario, lo interrumpen, lo suspenden. Por esto, el gradualismo, cuando se trata de cambiar el orden simbólico, no es más que una evitación. En este nivel el cambio se produce, de hecho, en un instante. O no se produce, pero entonces ni siquiera en dos mil años.

No es fácil explicarse lo simbólico. Es un positivo porque nos presenta lo positivo de nuestra experiencia, pero en este acto de presentarlo, se encubre. Es inevitable por ello explicarlo por vía de la substracción. Una manera es sustrayéndole el contenido psicológico; esta es la que uso preferentemente. La encontré al exponer la tesis de que

sólo la gratitud hacia la mujer que la ha traído al mundo puede darle a una mujer el sentido auténtico de sí misma. Me dirigía a un público femenino y añadí: cuando digo "gratitud hacia la madre" no me refiero a un sentimiento, que puede estar o no estar, sino al significado puro de las palabras, que está presente en mi mente aunque no experimentase ningún reconocimiento hacia mi madre o aunque tuviese sentimientos hostiles hacia ella. Entonces me di cuenta de que al sustraer el contenido psicológico de una palabra de significado aparentemente sólo psicológico como "gratitud", no estaba efectuando una operación meta-lingüística del tipo: consideremos qué significa en la lengua italiana "gratitud hacia la madre". De hecho, quedaba de manifiesto que la palabra tenía también otra referencia, a nivel del orden simbólico. Esta otra referencia se manifestó, en algunas, bajo la forma de un sentimiento doloroso por la pérdida de todo sentimiento de gratitud hacia la madre, pérdida que sufren, en efecto, muchas mujeres en las sociedades de tipo patriarcal como la nuestra<sup>6</sup>.

Del mismo modo se puede caracterizar el orden simbólico sustrayéndole todo carácter tanto ético como lógico. Lo que no significa que sea inmoral o ilógico, tal como pensaron los europeos de las culturas distintas de la suya con las que entraron en contacto sin tener el deseo de conocerlas. En general, el orden simbólico no se puede juzgar, ya que precede y prepara el juicio, siendo el presentarse de lo real según un orden autónomo del presentarse mismo (y no de lo real).

El "traspaso de poderes" que he descrito antes y que dio lugar en mí a una nueva combinación entre dependencia e independencia, corresponde a un cambio de orden simbólico. Cambio que, por sus características, merece ser llamado revolucionario. Tal vez todos los cambios llamados revolucionarios por su radicalidad y aceleración, se producen en esta forma de sustitución de un círculo vicioso por otro "virtuoso".

Nuevamente, sin embargo, se plantea el problema de distinguir entre acto y contenidos. Para comprender qué es

una revolución, es necesario considerar el orden simbólico sin limitarlo a los códigos reconstruibles (como el sistema económico, el político, el derecho, etc.) de los cuales resulta relativamente fácil, al menos para quien se dedica al trabajo intelectual, distanciarse y proyectar su modificación, sino considerándolo en su realidad, como el sistema de mediaciones del cual dependo tanto para decir lo que estoy diciendo, como para lo que no llego a decir y, en general, para todo lo decible por mí y lo deseable, etc.<sup>7</sup>.

En este nivel de la mediación determinada-determinante, donde yo soy hablada-hablante, actuada-agente, etc., es donde se reproduce y puede cambiar el orden simbólico. Es el nivel de la necesidad de la mediación donde el querer decir absoluto se enlaza con los medios para decir, lo inmediato con lo mediato. Y los efectos se transforman en causas, los hechos, en principios. En este nivel la experiencia deja de exponerse a las interpretaciones externas y produce su propia interpretación, y lo real deja de presentarse como mero efecto para convertirse en principio. En pocas palabras, es en este nivel donde hay libertad, si hay libertad.

Pero, ¿podemos proyectar cambiar el orden simbólico? Que éste puede cambiar es cierto porque así lo muestra la historia. Pero ¿es sensato concebir una política de su modificación, como yo sugiero como continuación de la política de las mujeres?

Yo pienso que sí. El orden simbólico pertenece, indudablemente, a las estructuras profundas de la realidad humana, que nos hacen ser así o así sin nosotros saberlo. Lo cual, sin embargo, afirmo que no excluye que aquél pueda ser objeto de una intención modificadora.

El historiador francés Fernand Braudel<sup>8</sup> ha expuesto la idea de una historia inconsciente. Además de la historia corriente —dice siguiendo a Lévi-Strauss y, aún antes, a Marx—, existe otra historia más profunda y lenta, la de las formas inconscientes de lo social. Pero, agrega Braudel, la distinción entre superficie clara, que para él corresponde más o menos a la historia política clásica, y las oscuras



profundidades, o sea, las estructuras materiales y simbólicas que nos hacen ser y hablar como somos y hablamos, es una distinción difícil y aleatoria. Además, la historia más lenta y profunda "se percibe a menudo más nítidamente de lo que se quiere admitir". Es una observación importante para la comprensión de nuestro tiempo. En efecto, actualmente, como observa el historiador francés, la conciencia de la historia más lenta y profunda es cada vez más aguda, tanto que se puede hablar de una revolución —revolución espiritual, la llama Braudel— que consiste, según él, en afrontar abiertamente la semioscuridad para hacerle un lugar cada vez más grande al lado de la historia corriente y a expensas de ésta.

Braudel pensaba tal vez en una revolución en el modo de pensar, ante todo por parte de los historiadores, pero leyéndolo yo he pensado en los movimientos políticos que obtienen su fuerza de la toma de conciencia. Es fácil armonizar ambas cosas: el nuevo modo de entender la escritura de la historia puede corresponder a una mutación en el modo de hacer la historia. La modificación consiste en ambos casos en conceder un lugar más amplio al conocimiento de la realidad que somos respecto a la representación de una realidad que hay que hacer ser así o así. Lo que también explica el protagonismo de los sin-poder-constituido.

En un primer momento, el hacer sitio *al lado* quiere decir, como escribe Braudel, hacerlo *a expensas* de la representación, pero no de manera definitiva, ya que entre las dos realidades, aquella de la que somos parte y la de nuestras representaciones, no existe necesariamente una relación de oposición excluyente, y puede existir, en cambio, una correspondencia fecunda, como se comprueba, por ejemplo, en la producción artística. O en mi nueva combinación entre dependencia e independencia. En las palabras de Braudel, en efecto, yo he leído también mi revolución simbólica.

Pero, ¿por qué llamarla política? La respuesta es muy sencilla, si bien exige un comentario. Se llama política

porque es política<sup>10</sup>. Lo que concierne al orden simbólico no puede no interesar a la política puesto que el orden social depende en parte del aquél. Un poder material, por grande que sea, sería poca cosa sin relevancia simbólica. Si esto no es del todo evidente, se debe a la circunstancia de que la definición de política no es neutra y puede esconder una parte de sus intereses. Lo cual confirma, por otro lado, que la política no es en absoluto indiferente a las cuestiones de orden simbólico, tanto es así que podríamos decir que la primera cuestión política es la de su definición.

Con esto no intento plantear el problema de la definición de la política, sino precisamente lo contrario: pretendo decir que, si no nos entendemos sobre el significado de la palabra, muy probablemente no nos entendemos sobre alguna cuestión sustancial. Recuerdo un curioso problema que ocupó mi mente hace algunos años: ¿qué relación hay, me preguntaba, entre la política que hago yo y la política corriente, la de los políticos de profesión? ¿por qué usamos la misma palabra para cosas tan distintas? Me parecía casi un caso de homonimia. Ahora, obviamente, ya no lo creo así. Alguien podría sugerir que se trata de dos modos distintos de concebir la política. Tampoco esta visión más razonable es la mía. Ahora veo la gran distancia que hay entre mi política y la de los políticos de profesión: corresponde a un conflicto político relacionado con el poder simbólico, o sea, con el poder sobre el régimen de la mediación.

Hay una contradicción interna en cada régimen de la mediación que ahora debo tratar de formular.

En términos muy generales, se trata de la contradicción entre la presencia que se dice por sí sola y la necesidad de la mediación. La contradicción afecta, por tanto, a la estructura originaria del saber con su enlace de experiencia y lógica. Prefiero, empero, exponerla en los términos particulares en los que la encontré.

Su formulación más simple me la sugirió una investigación histórica sobre la herejía guillermita (Milán, siglo

XIII) que realicé hace unos diez años<sup>11</sup>. Guillerma de Bohemia significó para las mujeres y hombres en contacto con ella una novedad, que ellos interpretaron diciendo de ella que era la encarnación femenina del Espíritu Santo y dando vida, después de muerta ella, a una Iglesia dirigida por una mujer, sor Maifreda de Pirovano. Es de señalar que Guillerma no aceptó en vida esa interpretación, aunque siguió amiga de quienes la propusieron. La Iglesia guillermita fue perseguida y destruida por la Inquisición romana, que además hizo quemar públicamente el cuerpo de Guillerma, que reposaba en el cementerio de la abadía milanese de Chiaravalle. De ella y de todo este episodio sólo quedó, además de las actas del proceso, un recuerdo grotescamente deformado.

¿Cuál fue el error de las/los guillermitas, me he preguntado, si aceptamos que su primer deber era el de preservar la grandeza femenina de Guillerma? ¿O tal vez la novedad que ella representaba no era traducible en términos socialmente aceptables, y debe reconocerse a sus seguidores el mérito de haber intentado, aún así, su traducción?

He encontrado un problema parecido en una entrevista a la científica y filósofa Evelyn Fox Keller. Después de publicar un ensayo de crítica sobre el sexismo latente en la ciencia, el mismo que ya he citado antes, algunos le objetaron: tu crítica concierne al lenguaje, no a los contenidos. Entonces procedió a examinar algunas teorías científicas y consiguió demostrar que determinados contenidos se derivan de presupuestos sexistas. "He hecho este trabajo —explica en la entrevista— como bióloga molecular, en grado de demostrar y sostener mis posiciones con instrumentos adecuados." Pero esto no la ayudó, las reacciones fueron, de hecho, de crispado rechazo. Cuenta ella misma: "Nunca había experimentado hasta entonces la cólera que advertí cuando intenté presentar mi trabajo. Lo que sucedió luego fue que todas las puertas se cerraron total y absolutamente para mí"<sup>12</sup>.

En ambos casos tenemos, por una parte, una tentativa de significación de un punto de vista femenino y, por la

otra, las reglas establecidas socialmente para la expresión de un querer decir. En ambos casos, el querer decir encuentra las palabras pero resulta, en definitiva, inaceptable, no obstante los esfuerzos realizados para hacerlo aceptable. Los esfuerzos de sor Maifreda y sus seguidores consistieron en promover el culto de la santidad de Guillerma aliándose con la poderosa comunidad de los monjes de Chiaravalle. Era sólo una cobertura, se podría objetar, y no una verdadera mediación, y así se desprende, en efecto, de las actas del proceso. Pero probablemente los colegas de Keller dirían lo mismo del rigor científico aplicado por ella en la demostración de su tesis epistemológica (¿o política?). En esta imposibilidad de decidir se transparenta la contradicción.

“Por su propia naturaleza el pensamiento científico, de la comunidad científica —explica Keller— tolera sólo ciertos grados de crítica. Si superas esos límites, eres expulsada.” La observación es importante; debe rectificarse en el sentido de que lo que ella dice de la comunidad científica vale para todo grupo o institución que tenga función mediadora, es decir, que haga cultura, y es tanto más válido cuanto mayor sea el rol que desempeña socialmente el grupo en este sentido. La ciencia, en nuestros días, es una gran distribuidora de certezas, posiblemente la más importante, y esto explica que la sociedad científica actúe hacia una Keller como la Iglesia medieval hacia los herejes.

Sale así a la luz una característica que tal vez sea propia de todo régimen de la mediación, y es que sus reglas están al servicio de la significación-comunicación, y *a la vez también* de otras exigencias sociales, de modo que la cuestión de la decibilidad siempre es también una cuestión de orden social. Ya he apuntado este problema al hablar de mediaciones lógicamente necesarias que se entremezclan, tal vez inevitablemente, con necesidades de otro género.

Si es así, debemos pensar que la estructura originaria del saber no está formada por la pura circularidad de experiencia y lógica. También interviene la decibilidad como problema de orden simbólico históricamente determinado.

La decibilidad depende del conjunto de las mediaciones que garantiza una cultura dada. Es, por tanto, una instancia histórica sin ser separable de la instancia lógica. La lengua que hablamos nos ofrece la prueba: el pensamiento es lenguaje y la lengua está históricamente determinada.

Cuando Saussure habló de arbitrariedad lingüística, creo que captó este aspecto de la mediación. Esto es, que la mediación es lógicamente necesaria, pero sus formas no lo son. El círculo de la mediación es imperfecto, he escrito antes, porque no hace coincidir perfectamente inmediato y mediato, y esta misma idea expongo ahora.

Lo que lleva a concluir, en primer lugar, que entre la experiencia y su significación, por fiel que sea, subsiste una distancia abismal, lo cual no significa que ésta sea grande o grandísima ni tampoco pequeña, porque no es mensurable; simplemente significa que esta distancia no puede colmarse, y que esto es así lo descubro justamente cuando la significación es fiel. En segundo lugar, plantea un problema relativo al poder simbólico, un problema político en el sentido más ordinario del término.

En efecto, ¿quién o qué decide sobre la decibilidad, si la experiencia y la lógica no bastan? ¿Qué hace vivir, qué hace morir, de hecho, el círculo de la mediación que la lengua en sí misma me garantiza? ¿Cómo se vinculan las formas históricamente determinadas de la mediación con su necesidad lógica?

No pocas pensadoras, ante el aislamiento sistemático de las tentativas de pensamiento femenino autónomo, responden intentando adaptarse aún más a las reglas vigentes para la significación-comunicación. Yo misma me estaba orientando en este sentido cuando me tropecé con el caso de Keller: su especial cuidado en significar su punto de vista respetando las reglas vigentes, no le valió una mayor consideración, como parecería obvio, sino por el contrario, verse rechazada con mayor dureza.

Así he llegado a pensar que la dirección a seguir quizá sea la contraria: no en el sentido del distanciamiento, con el resultado de una automarginación, sino en el sentido de

hacer necesario un nuevo orden simbólico. Parto de esta simple tesis: el pensamiento es mediación y el orden social es un conjunto de mediaciones, más o menos coherente, pero que de hecho funciona. Si la experiencia de una mujer no es un punto de vista verdadero, si la grandeza femenina es difícilmente sostenible, si la libertad femenina es considerada un lujo comparable al segundo o tercer automóvil, la respuesta eficaz consistirá en aumentar las exigencias de verdad, de grandeza, de libertad, a fin de hacer cada vez mayor la necesidad de mediación. Quizá es nuestra automoderación lo que hace superflua para el orden social la existencia de libertad femenina, haciendo también superfluo el pensamiento femenino autónomo. Superfluos, es decir, nulos: pensamiento y libertad corresponden, en efecto, al orden de la necesidad.

Elisabetta Rasy ofrece, en un breve libro, *La lingua della nutrice*, que en parte contradice y en parte confirma lo que estoy diciendo, la siguiente definición de la automoderación: "funesto sentido de las proporciones, desde siempre el más tenaz enemigo de la experiencia —y de la política— femenina de la vida"<sup>13</sup>.

Sobre la base de mi historia personal y del razonamiento, yo pienso que la automoderación femenina se debe a un conflicto no resuelto con la madre, que hace impracticable, así, el punto de vista de la relación originaria. Hasta que no puse en claro la aversión que sentía hacia mi madre y hacia cualquier figura de madre, y no vi el gran amor que allí había hacia ella junto con la necesidad de su aprobación y el temor de no obtenerla, y hasta que no hube deshecho este nudo mediante el principio materno de la mediación, la prepotencia de mi querer decir entraba en círculo con la sumisión a las reglas establecidas, tal como ya he explicado, y yo acababa pudiendo decir sólo lo que sonaba verosímil, al margen de que fuese verdad, inventado, probable, sincero, circunstancias todas ellas que la férrea constricción del círculo de la automoderación hacía irrelevantes. Lo presente-para-mí caía así literalmente en la insignificancia, tanto para mí como para los demás, pero

para mí seguía siempre presente bajo la desdichada forma de una experiencia sin sentido.

Lo real en ausencia de lo simbólico es menos que nada. Parece paradójico; de hecho, es otra versión de la necesidad de hacer ser el ser. El mal, según algunos filósofos, sería un no ser. Yo pienso, por el contrario, que el mal es el menos que nada y que este menos que nada se tiene cuando existe lo real pero no lo simbólico. Esta situación corresponde a la de la criatura que se encuentra separada de la madre y no consigue reencontrar el lugar común originario que tenía con ella. Es decir, no logra hablar, pudiendo considerarse el habla como el reencuentro del punto de vista que la criatura compartía con ella. Y que nunca podríamos reencontrar, a causa de la distancia abismal entre cualquier querer decir y los medios de la decibilidad, si no hubiese alguien que nos pide que hablemos, asegurándonos que comprende lo que queremos decir.

Una mujer descubre la necesidad simbólica de la madre, yo misma la descubrí, al poner fin a la automoderación, cuando presté oído a la enormidad de los deseos y de los miedos. La desproporción con los medios disponibles (otra distancia abismal, ¿o es la misma?) es tal que una se precipita en la indefensión de la infancia y en la necesidad de madre.

Pero, ¿es concebible que se deje irrumpir en la propia vida las exigencias enormes, los deseos disparatados, los sentimientos violentos, es decir, el desequilibrio y la desproporción (*La sproporzione* es el título de una colección de relatos sobre la libertad femenina cuya autora es Bibi Tomasi)<sup>14</sup>, si no se tiene ya la certeza de una fuerza superior que establecerá el equilibrio? ¿No estamos en un círculo vicioso? De hecho, es el círculo mismo de la automoderación lo que puede romper, yo sostengo, el principio materno. Quiero decir que la superioridad de la madre y la necesidad de su traducción en autoridad simbólica, deben reconocerse por principio.

Antes me preguntaba: si lógica y experiencia no bastan, ¿quién o qué decide sobre la decibilidad? Debemos reco-

ocer que, desde el punto de vista veritativo, no existen instancias equiparables con éstas. Sólo que éstas no bastan. Por una parte, la experiencia en estado puro no tiene lugar de demanda en cada caso de demostración, re-presentación. Por otra parte, el modo de la mediación está históricamente determinado, hay lenguajes, sociedades científicas, iglesias, hay radios, televisiones, periódicos, y también directores de escuela o de periódico, etc., toda una serie de instancias que en muchos aspectos puedo considerar continentes, pero que nunca lo son del todo porque también es necesaria la mediación entre mí y mí, y la distancia abismal me atraviesa, dividiéndome en dos. No pienso en la división alma/cuerpo, si bien esta dualidad fue en el pasado una manera de sistematizar el problema. Estoy dividida en cada fibra y célula de mi organismo por el régimen mismo de la mediación: por su necesidad e inadecuación, inseparables una de otra como los dos brazos de una tenaza de la que no hay modo de escapar. Salvo saber que así es y dar cuenta de ello.

La operación simbólica de este dar cuenta comenzó para mí al decir: no me he traído yo misma al mundo ni he aprendido a hablar por mí misma, y desembocó en el encuentro de la relación originaria con la madre.

Por esto, a la pregunta sobre quién o qué decide la credibilidad respondo que la decide, en primera instancia, la autoridad materna, y veo la prueba de que así es en la lengua madre, primera mediadora y primer código. Las comunidades científicas, los parlamentos, los tribunales, los mercados y otras formaciones sociales del mismo rango, incluida la escuela de filosofía a la que asistí y donde se enseñaba metafísica, son instancias válidas pero secundarias. Vienen después de la madre.

Este discurso nos devuelve a la cláusula de la primacía de la madre, mostrando que basta respetarla para que se cree orden simbólico en la realidad históricamente dada, en cualquier realidad histórica en la que a una o a uno le toque vivir. El principio materno hace de puente por encima de la distancia abismal entre la necesidad lógica de



mediación y sus formas históricas, siempre modificables y, en alguna medida (no mensurable), siempre arbitrarias. No sitúo el principio materno fuera de la historia: mi historia comienza con la relación con mi madre. Pero sí lo sitúo por encima de las autoridades y de los poderes, cuyos códigos hacen a la vez orden simbólico y orden social, el orden, cualquiera que sea, en el que a una, a uno le toca vivir, por pura casualidad, deberíamos decir, si no fuese por la historia de su nacimiento<sup>15</sup>.

Este razonamiento tiene dos niveles que deben diferenciarse aunque no son separables. En un nivel más accesible, si bien todavía no evidente (pero la política de las mujeres lo está poniendo en evidencia), existe una alternativa y debe optarse entre identificar la autoridad simbólica con el poder constituido, en la medida en que asegura (o promete asegurar, si se trata de la oposición constituida) alguna síntesis social, o reconocer esta autoridad a la mujer que nos ha traído al mundo y que nos ha enseñado a hablar. Autoridad que le corresponde en virtud de esta relación y que se retira a los poderes constituidos que la han usurpado, como puede constatarse en el caso de Keller, a quien la sociedad científica prohíbe tender un puente entre su ser mujer y su ser científica.

El término que he adoptado, "usurpar", señala mi opción en favor de la autoridad simbólica de la madre. Sin embargo, en este nivel el término quizá sea excesivo. En efecto, en este nivel hay elección y quienes optan por atribuir autoridad simbólica al poder constituido que hace la síntesis (bajo sus condiciones, se entiende) no hablarán de usurpación, sino de sustitución, y aducirán como argumento que, una vez finalizada la infancia, debe aprenderse a pasar sin la madre. En mi opinión, no se debe, pero se puede. Innegablemente hay un orden simbólico que no es de la madre. Yo he optado por sustituir el apego infantil a la madre por el saber-amarla y considerar la lengua aprendida de ella como la forma primera (arquetípica) de este saber. Sé de otras y otros que han hecho esta elección. Otros y otras, en cambio, prefieren sustituir el apego a la

madre por un compromiso dentro del régimen de la mediación, dedicándose enteramente al trabajo, al estado, a la familia, a la religión o a lo que sea y prefieren a la lengua materna, otras lenguas aprendidas en una segunda etapa o bien lenguajes artificiales, o bien el dinero. También esta puede ser una opción.

En un nivel más profundo, pero muy común, no hay opción. Existe una experiencia femenina, y no sólo femenina, cuya significación no encuentra en el orden simbólico dado, es decir, también social, ninguna interacción significativa, ni de acogida ni de rechazo, sino sólo reacciones casuales. Que pueden dar lugar así al caos o, si preferís, al infierno. Una manifestación impresionante de esta falta de interacción significativa entre experiencia femenina y cultura codificada, puede identificarse en la historia de la caza de brujas, todavía no explicada a pesar de la cantidad de investigaciones históricas<sup>16</sup>.

Existe el cuerpo social, que encuentra algún tipo de síntesis, y existe el cuerpo salvaje. Doy este nombre a la parte de la experiencia humana que desborda las capacidades de mediación de un orden simbólico-social dado y que, en consecuencia, queda fuera de la síntesis social o incorporada como objeto de interpretaciones e intervenciones ajenas. Antes de la política de las mujeres, buena parte de la experiencia femenina era cuerpo salvaje.

Para esta experiencia, que está fuera del orden social o incorporada dentro pero desdichadamente, existe un sólo orden simbólico posible, afirmo yo, el que puede darle la referencia a la autoridad de la madre. Ésta representa, de hecho, el principio que tiene en sí la mayor capacidad de mediación, puesto que consigue incorporar en el círculo de la mediación nuestro ser cuerpo junto con nuestro ser palabra. Y lo consigue en esta tierra, no en el cielo como lo hará Dios al final de los tiempos según las promesas cristianas.

En este nivel, que es el determinante para la creación de lo simbólico, no hay opción, por lo que, inevitablemente, hay lucha. Por ejemplo, contra la posición de quienes

creen, o quieren hacer creer, que hay opción también cuando no la hay: esto se llama pluralismo. Es necesario luchar para que el principio materno no sea sustituido por la síntesis social del poder constituido. Es necesario dar traducción social a la potencia materna para impedir que se cierre la síntesis social y mantenerla, en cambio, abierta a todo querer decir, por distante o anómalo que pueda parecer.

Para mí esta apertura es la condición de la libertad. Propiedad privada y derechos son condiciones secundarias de la libertad, correspondientes a síntesis históricas que no me incluyen, como tampoco incluyen a gran parte de la humanidad femenina y a parte de la masculina.



## Notas

Estas notas son en parte notas normales y en parte comentarios que hago como contrapunto a mi texto.

### *1. La dificultad de comenzar*

Pág. 3. ¿Qué habría querido escribir que no conseguía comenzar a hacerlo? El qué, no lo sé porque no tomó nunca forma: podría ser exactamente lo que, finalmente, estoy escribiendo aquí. El tema, en cambio, lo sé: la política de las mujeres. Yo empecé a escribir en el momento mismo en el que intuí la trampa que había constituido para mí la filosofía con su promesa de enseñarme a hacer una empresa perfectamente lógica y con la resonancia antimaterna que tenía esta promesa dentro de mí. No he abandonado la idea de poder hacer una empresa perfectamente lógica. Quiero decir que no he encontrado el punto de partida renunciando a esa pretensión, sino poniéndola de acuerdo y no ya en rivalidad con el amor que me vinculó de niña con la mujer que me dio la vida.

Pág. 3. No sé decir exactamente qué entiendo por lógico y por lógica; quizá lo sabré más adelante. Semejante incertidumbre puede parecer algo escandalosa en una obra filosófica. En cambio está justificada: si estoy insegura, antes que dar una definición equivocada de algo que, en su nombre y en la historia, nos invita al rigor, más vale no tener ninguna. He aquí que esto que he dicho es bastante lógico.

<sup>1</sup> HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. de B. Croce, Laterza, Bari, 1963, 1, pág. 2.

HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. de A. Moni, Laterza, Bari, 1968, pág. 52.

HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, trad. it. de E. Ilippini, Il Saggiatore, Milán, 1961. 41, pág. 179.

Para el texto de *La República* he utilizado la traducción de F. Aratori en PLATONE, *Opere*, Laterza, Bari, 1966. La traducción de 'escartes es mfa, de DESCARTES, *Oeuvres*, Charles Adam & Paul annery, comps., París, Librairie Philosophique J. Vrin.

*La crisi delle scienze europee*, op. cit., 39-41, págs. 176-180.

*Ibid.*, pág. 179.

fig. 8. Llamo autora de la vida a la madre. ¿Y el padre? La cuestión se planteará cuando el patriarcado comience a declinar. Es decir, a partir de ahora, tal vez. Si damos crédito al punto de vista infantil —como se debería hacer, yo pienso, en estas cosas—, el padre en primera instancia es el compañero de la madre, el hombre por ella elegido o aceptado para su obra y su compañía; en segunda instancia, y gracias a la palabra de ella, será reconocido luego como coautor.

fig. 10. En la filosofía he buscado desde el primer momento, sin saberlo y sin encontrarlo, un remedio a mi desorden simbólico. Mi objetivo declarado era la independencia simbólica, o sea, proximadamente, el poder decir "yo" también cuando, materialmente, soy un nos o una entidad impersonal (por ejemplo, en los brazos de la enfermera de guardia). La relación entre ambas cosas es intuitiva; no es difícil intuir que el no saber amar a la madre puede exponer extremadamente al dominio arbitrario de los demás y de las cosas. Existe un cuerpo a cuerpo femenino con lo real que se manifiesta, notoriamente, en la tendencia a fantasear con el amor y, menos notoriamente, en una sorda resistencia a hacer lo que hay que hacer. Simone Weil habla en sus *Cuadernos* de su enigmática incapacidad de realizar pequeñas tareas, como limpiar la habitación en la que vivía, que ella misma se imponía. Hay virtudes típicamente femeninas (de diligencia y docilidad que esconden, en mi opinión, la carencia sustancial de las correspondientes cualidades humanas. Este fenómeno me ha dado una pista útil en mi investigación. A mi entender, como el fantasear con el amor, verdadera hemorragia de energías femeninas, también este rebeldismo contra el orden de la necesidad (que a su vez consume energías incalculables) es

remontable en su origen al no saber amar a la madre. Tomo la expresión "cuerpo a cuerpo con la realidad" del título de una conferencia de LUCE IRIGARAY, *Il corpo a corpo con la madre*, en *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milán, 1988, págs. 17-32. (Trad. castellana: *El cuerpo a cuerpo con la madre*, cuadernos inacabados 5, lasal, edicions de les dones, Barcelona, 1985.)

Pág. 11. En esta misma conferencia, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, L. Irigaray formula la idea de que quizá haya un matricidio en el inicio de nuestro orden social "Orestes mata a su madre porque así lo exigen el imperio del Dios Padre y su apropiación de los arcaicos poderes de la tierra madre" (*op. cit.*, trad. castellana, pág. 8; or., en *Sexes et parentés*, París, Minuit, 1987, págs. 21-33, pág. 24). Y poco después: "el hombre, el pueblo de los hombres, ha transformado el propio sexo en instrumento de poder para dominar la potencia materna" (*Sexes et parentés*, pág. 29).

Pág. 11. Dos veces me interrumpo en la crítica de la filosofía clásica, antigua y moderna, diciendo: son críticas quizá justas pero secundarias. Lo mismo podría decir de las críticas alzadas contra la filosofía clásica por el pensamiento contemporáneo, conocido como pensamiento crítico, débil, postmoderno, etc., y representado, por ejemplo, por Derrida, Foucault, Vattimo. Las críticas al logocentrismo (que, en versión feminista, se transforman en críticas al falogocentrismo) son quizá justas pero secundarias desde el punto de vista de una experiencia logoexcéntrica, como la mía, a causa de su desorden simbólico. No haría más que prolongar este último si de la crítica de la filosofía occidental hiciese mi tarea: a mí me basta con *desaprender* lo que nunca he podido aprender.

Pág. 14. El odio de la hija hacia la madre fue teorizado, antes de Freud, por el Marqués de Sade, que lo pone en relación con la liberación sexual de las mujeres. "Quiero que haya leyes que les permitan entregarse a tantos hombres como se les antoje; quiero que el goce de todos los sexos y de todas las partes de su cuerpo les esté permitido igual que a los hombres", escribe en el quinto diálogo de *La filosofía en el tocador*; en el séptimo y último diálogo la joven Eugenia, instruida en los placeres sexuales por un grupo de libertinos, arremete contra la madre que ha venido a llevársela de nuevo a casa:

*Mme. de Mistival.* Eugenia, querida Eugenia, escucha por última vez las súplicas de la que te ha dado la vida; ya no son

órdenes, criatura mía, sino ruegos; lamentablemente, es demasiado cierto que aquí estás entre monstruos; séparate de este comercio peligroso y sígueme ¡te lo pido de rodillas! (Se deja caer...)

*Dolmancé.* ¡Ah! ¡Vaya escena de lágrimas!... Eugenia, vamos, ¡entemeceos!

*Eugenia (Semidesnuda, como ha de recordarse).* Mira, mamáita, te muestro mis nalgas... ya están a la altura de vuestra boca; besadlas, corazoncito, lamedlas, es todo lo que Eugenia puede hacer por vos... Recuerda, Dolmancé, que siempre me mostraré digna de ser tu alumna.

La escena continúa en un crescendo de rebuscadas violencias de las que la pobre Madame de Mistival es víctima y su hija, la autora principal (cfr. SADE, *La filósofa en el tocador*, trad. cast. de R. Pochtar, Tusquets, Barcelona, 1988, págs. 151-156 y 192). Bien distinto es, obviamente, el lenguaje usado por Freud: "Orientaremos ahora nuestro interés hacia la disolución de esta potente vinculación de la niña a su madre. Sabemos de antemano que su destino es perecer, dejando el puesto a la vinculación con el padre. Y tropezamos con un hecho que nos muestra el camino que debemos seguir. En este avance de la evolución no se trata de un nuevo cambio de objeto. El apartamiento de la madre se desarrolla bajo el signo de la hostilidad; la vinculación a la madre se resuelve en odio. El cual puede hacerse muy evidente y perdurar a través de toda la vida, o puede ser luego cuidadosamente supercompensado, siendo lo más corriente que una parte de él sea dominada, perdurando otra." (*Lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *Obras Completas*, vol. III, trad. cast. de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid 1981 [4ª ed.], pág. 3169.) No obstante la disparidad del lenguaje, en ambos autores sorprende el paralelismo de la relación hija-madre con la relación hijo-padre, bajo el símbolo de una rebelión necesaria y de un asesinato simbólico. También la sexualidad femenina es concebida por ambos según el modelo de la masculina. El hombre es el paradigma para la mujer, según un planteamiento que está en la base de la concepción moderna de la igualdad entre hombre y mujer, sin pensamiento de la diferencia sexual. Ello explica el hecho de que la igualdad, tal como está codificada en nuestra cultura, sea un dispositivo de forzamientos impuesto a las mujeres, sin alternativas salvo el retorno a la tradicional subordinación, y como tal, fuente, a su vez, de desigualdad, en un círculo vicioso.



Pág. 14. Vuelvo sobre la independencia simbólica. Ésta existe si hay orden simbólico. El concepto de orden simbólico nos viene del trabajo filosófico de nuestro siglo (quizá es su mayor fruto), trabajo que comienza según mi lectura, que no excluye otras, con el fracaso del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Este libro, dicho con respetuosa franqueza, es más bien estrambótico, pues expone una teoría del lenguaje basada, por una parte, en una discutible interpretación de la lógica de Russell y, por otra, en la ignorancia de la más elemental ciencia y filosofía del lenguaje. Pero tiene el gran mérito de haber llevado consigo al colapso toda una vía de la investigación científica y filosófica de tipo positivista, mostrando cómo lo decible en la dirección de esta investigación lo dice *todo*, pero no dice lo que nos interesa. Cito una de las proposiciones finales de la obra: "6.52 Sentimos que, incluso cuando todas las *posibles* preguntas científicas han tenido respuesta, nuestros problemas vitales no han sido todavía ni siquiera tocados. Ciertamente no queda ya entonces pregunta alguna; y precisamente ésta es la respuesta." (*Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. de A.G. Conte, Einaudi, Turín, 1964, pág. 81). En mi texto y en mi existencia el concepto de orden simbólico aparece, con el peso determinante que tiene, cuando descubro lo que he llamado su inicio lógico, esto es, el saber amar a la madre. ¿Qué diferencia marco entre orden lógico y simbólico? Casi ninguna y, sin embargo, enorme. Por ejemplo, que el orden simbólico depende, para ser tal, de su aceptación. Esto quiere decir que es histórico y modificable, y explica por qué es propagado e impuesto, con la educación, por ejemplo. Cuando es sufrido se entiende que ya no es orden, sino desorden, y esto se manifiesta de muchas maneras, entre ellas alteraciones del carácter y disminución de la inteligencia. Que no son problemas psicológicos sino de orden simbólico, como lo entendió Freud y el psicoanálisis. Luego está el orden social, basado en las relaciones de fuerza. Por esto, sigue siendo orden también cuando es sufrido. Los tres órdenes (o si se prefiere, las tres instancias ordenadoras de la realidad humana) operan siempre juntos, pero a veces en armonía, a veces en conflicto, a veces en confusión, debilitándose recíprocamente. La instancia, no diré que más fuerte, pero sí más importante es, en mi opinión, la simbólica, porque en ella, por principio, hay libertad. No así en la lógica ni en la sociedad, aunque el razonar y el actuar social sean los momentos en que se

expresa de hecho nuestra libertad o no libertad. El orden simbólico que nos rige haciéndonos libres es en primera instancia la lengua que hablamos. También en ella se manifiesta, y de la manera más precisa, el desorden simbólico que nos caracteriza.

<sup>7</sup> FREUD, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, cit., pág. 3169. Comentando este pasaje de Freud sobre la conversión de la niña (y de la mujer) al padre (al hombre), Luce Irigaray escribe: "esta operación no es en absoluto un *desplazamiento* del deseo-origen de la niña, de la mujer, sino más bien un exilio, una suerte de extradición o expatriación fuera de esta (su) economía del deseo. La culpa de esto, por añadidura, le es atribuida a ella: odia a su madre. Lo que se verifica es, si acaso, otra cosa, que para la mujer queda suprimida la representación, y el significante, de un tiempo de su economía libidinal" (*Speculum. L'altra donna*, trad. it., Feltrinelli, Milán, 1976, pág. 37). Estoy de acuerdo con L. Irigaray en que el "odio" hacia la madre no es más que el efecto de una falta de elaboración simbólica de la antigua relación con la madre. Para una mujer, este defecto de elaboración se llena de caos y es en este caos donde resuena la voz de Freud, intérprete no ya de un orden simbólico sino del orden social. En este punto me parece justo recordar que Freud comprende, tardía pero claramente, que el amor de la niña hacia la madre tiene una importancia ignorada o subestimada por nuestra civilización en la existencia de una mujer. Pienso especialmente en *Sobre la sexualidad femenina* (1931), donde escribe: "Dos hechos despertaron ante todo mi atención. Primero, el análisis demostró que cuando la vinculación con el padre ha sido particularmente intensa, siempre fue precedida por una fase de no menos intensa y apasionada vinculación exclusivamente materna. Salvo el cambio de objeto, la segunda fase apenas agregó un nuevo rasgo a la vida amorosa. La primitiva relación con la madre se había desarrollado de manera muy copiosa y multiforme. De acuerdo con el segundo hecho, la duración de esta vinculación con la madre había sido considerablemente menospreciada. En efecto, en cierto número de casos persistía hasta bien entrado el cuarto año, y en un caso hasta el quinto año de vida, o sea, que abarcaba, con mucho, la mayor parte del primer florecimiento sexual. Hasta hube de aceptar la posibilidad de que muchas mujeres queden detenidas en la primitiva vinculación con la madre, sin alcanzar jamás una genuina reorientación hacia el hombre". Yo pienso, y más adelante intentaré sostener, que para ninguna mujer hay "necesidad" de

esta reorientación, sino más bien una opción libre precisamente desde el punto de vista que Freud intenta sostener aquí, el del orden simbólico (la "genuina reorientación" supone caer en la lógica del orden social). Continúa Freud: "Con ello la fase preedípica de la mujer adquiere una importancia que hasta ahora no se le había asignado". Luego viene el parangón, célebre y adivinado, con el descubrimiento entonces reciente de la civilización minoico-micénica: "El reconocimiento de esta fase previa preedípica en el desarrollo de la niña pequeña es para nosotros una sorpresa, análoga a la que en otro campo presentó el descubrimiento de la cultura minoico-micénica tras la cultura griega". (*Obras Completas*, vol. III, *op. cit.*, págs. 3077-3078.) Hace un año di una clase en un curso de reciclaje para profesorado; les hablé de la "antigua relación" con la madre y una de las presentes objetó: ¿por qué no la llamas arcaica? No lo sabía e intenté entender el porqué; le respondí: quizás por oposición a "moderno", siendo moderno para una mujer volver la espalda a la madre. Está bien, pero ahora pienso que el término "antiguo" en lugar de "arcaico" quizás me venga también de este pasaje de Freud: "una antigua época preedípica".

Pág. 15. Acerca del límite (del saber y poder) he dicho que me coloco entre quienes no admiten límites absolutos. Querría hacer esta nota: el sentido del límite es que procuramos ponerlo para superarlo. De hecho, una vez puesto, ya está potencialmente superado. En nuestros días se da una especie de predicación femenina del límite (por ejemplo, en la dirección de la ciencia después del gravísimo accidente de la central nuclear de Chernobyl, en Ucrania) que no va acompañada de una búsqueda de su superación y yo temo que esto se vuelva en contra de la búsqueda femenina de libertad, en la medida en que, en el orden simbólico patriarcal, las mujeres son vistas (y se ven), como las portadoras de un límite absoluto. La no expresión del deseo femenino tiene este efecto, que los hombres llaman de castración y que me parece presente en buena parte de la filosofía feminista de la ciencia.

## 2. *El saber amar a la madre como sentido del ser*

<sup>1</sup> Adrienne Rich toma la metáfora del parirse a sí misma de un cartel feminista: "En la literatura del movimiento feminista con-

emporáneo se repiten las metáforas acerca de la partería y el parto: un póster feminista ostenta la inscripción, *Soy una mujer: ne doy a luz*" (*Nacida de mujer*, trad. cast. de Ana Becciu, Noguer, Barcelona, 1978, pág. 154) y la acerca a la experiencia del parto, con lo cual la metaforización queda interceptada en cierto modo por el elemento real. ¿Este resultado es asimilable a mi renuncia a metaforizar la obra materna? Sí, en la medida en que nos lleva a ver cada actuación nuestra, entre ellas el propio acto de parir, como una completación del nacimiento: se derrumba en tal caso la idea de rehacer la obra de la madre. Luce Irigaray adopta la misma metáfora a partir de una reflexión sobre el llamado complejo de Edipo. Tal vez, dice ella, matar al padre significa, para el hombre, no un deseo de ocupar su lugar, sino de suprimir a quien ha cortado artificialmente el vínculo con la madre para apropiarse del poder total de creación; en tal caso, "la erección fálica, no omnipotente, sería una versión masculina del vínculo umbilical (...) un volver a traerse al mundo que le permitiría transformarse en un adulto sexuado capaz de erotismo y de reciprocidad en la carne". Y a continuación: "Este volver a traerse al mundo es necesario también por parte de la Mujer" (*Sexes et parentés*, Les Éditions de Minuit, París, 1987, pág. 29).

Pág. 19. En la relación femenina con la madre está comprendido también el hecho de que una mujer puede llegar a ser madre, y muchas llegan a serlo. No me detendré en el hecho de llegar a ser madre, experiencia que yo misma he podido tener y que en nuestra cultura es objeto de enorme interés, considerada como absolutamente lo más importante que puede ocurrirle a una mujer. No comparto este punto de vista. Llegar a ser madre es simbólicamente relevante, yo pienso, porque redefine la relación de una mujer con su madre. La redefine de diversas maneras, en el sentido de la imitación y de la admiración o de la envidia, de la rivalidad, de la revancha o de la obediencia amorosa... La relevancia simbólica del llegar a ser madre tiene como trasfondo la relación originaria con la propia madre y es de esto que yo hablo, dejando para cada una las deducciones sobre el significado de la propia maternidad. De las que no llegan a ser madres puede pensarse lógicamente que no tienen nada que reprochar a la obra materna; esto explicaría la impresión de fuerza y de libertad que emana de muchas "señoritas" o "solteras" o "beguinás".

<sup>2</sup> La oposición, ahora estereotipada, pero no superada, entre idealismo y materialismo es partícipe de la presunta reversibilidad y reproducibilidad de la obra materna, obra que consiste en hacernos un cuerpo vivo y en enseñarnos a hablar. Estas dos operaciones, yo afirmo, son determinantes, únicas, irreversibles y no escindibles. Podemos, deshacerlo y rehacerlo, mental y técnicamente, todo menos nuestro ser cuerpo vivo y la lengua materna, sin los cuales no hay nada que podamos comenzar a hacer. La crítica más simple a todas las filosofías del inicio-fundamento consiste en constatar que pensamos hablando una lengua histórica y aprendida. Alejandro Manzoni reprocha a Descartes y a sus seguidores que no tienen en cuenta al ser humano “que aprende de los otros aquello que vosotros os empeñáis en hacerle descubrir por sí solo, que recibe de los otros —y por una vía que no solamente no ha inventado, y que no podría inventar, sino que ni siquiera podría emplear si estuviese solo— lo que vosotros os empeñáis en hacer brotar de aquel rinconcito de inteligencia que el sistema os deja u os quita” (la cursiva es mía; la “vía” es, claramente, el lenguaje; citado en LIA FORMIGARI, *L'esperienza e il segno*, Editori Riuniti, Roma, 1990, pág. 203).

Pág. 20. Es difícil *no* ver una oposición entre realista y simbólico, pero es necesario lograrlo para comprender el significado del principio materno tal como yo intento exponerlo. Es difícil, en efecto, *no* apoyarse en esta oposición para definir el significado de “realista” y “simbólico”. No obstante, se da un simbólico realista, como muestra la literatura. Las novelas no se basan en axiomas y reglas de deducción, si bien hay novelas con una trama lógicamente tan bien trabada como un teorema, como las de Ivy Compton-Burnett. ¿Cómo lo consiguen? Haciendo de los hechos, principios, y de los deseos, reglas de deducción. Un simbólico realista se da cuando se significa lo real a través de sus efectos más que de su representación, como se hace habitualmente tanto en la vida como en las novelas. Daré un ejemplo simple: la reciente guerra del Golfo está cambiando a la gente, no por efecto de un verdadero razonamiento, sino de muchísimos razonamientos de cualquier tipo que incluyen entre sus presupuestos la posibilidad de hacer guerra. También la política de las mujeres puede considerarse como una forma de simbólico realista porque hace actuar la diferencia sexual con efectos de libertad femenina (contra sus tradicionales efectos de no libertad) sin ofrecer definiciones y representaciones del ser

mujer/hombre. Este tipo de operaciones son posibles en cuanto el lenguaje, según la conocida teoría de R. Jakobson, obedece a dos principios: metafórico y metonímico (cfr. mi libro, *Maglia o uncinetto*, Feltrinelli, Milán, 1981).

<sup>3</sup> Algunas pensadoras de USA han hecho del pensamiento crítico postestructuralista la teoría o la mejor teoría del feminismo. Escribe Joan W. Scott: "Necesitamos teoría que pueda analizar las operaciones del patriarcado en todas sus manifestaciones -ideológicas, institucionales, organizativas, subjetivas- dando cuenta no sólo de las continuidades, sino también de los cambios a lo largo del tiempo. Necesitamos una teoría que rompa, al menos, el arraigo conceptual de esas largas tradiciones de la filosofía (occidental) que han construido sistemática y repetidamente el mundo en términos jerárquicos de universales masculinos y de especificidades femeninas. Necesitamos una teoría que nos permita articular modos alternativos de pensar (y por tanto de actuar) sobre el género [sexual] sin ni volcar simplemente las viejas jerarquías ni confirmarlas. Y necesitamos teoría que sea útil y relevante para la práctica política". Sentando esto, la autora afirma que según ella "el cuerpo teórico designado como postestructuralismo es el que mejor responde a todos los requisitos enumerados" (en *Conflicts in Feminism*, Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller, comps., Routledge, Nueva York y Londres, 1990, pág. 134). Es un ejemplo de intelectualismo. ¿Cómo puede pensar la autora que un complejo teórico elaborado en contextos, con intereses y para fines extraños, si no contrarios, a la búsqueda femenina de existencia social libre, puede constituir para ésta la teoría que necesita? Y, en general, ¿cómo puede pensar, precisamente a la luz del pensamiento postestructuralista, que una teoría se forma independientemente de las prácticas sociales y políticas, las cuales deberían metérsela en la cabeza como si se pusieran un sombrero? He encontrado una crítica y una corrección de este intelectualismo en TERESA DE LAURETIS, "The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain", en *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, Indiana University Press, verano, 1989, págs. 3-37. [trad. cast. en *Debate feminista* 1-2 (1990), págs. 77-115].

<sup>4</sup> KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. it. de P. Carabellese, Laterza, Bari, 1990, págs. 118-126. He tomado el paralelismo entre la madre y la

cosa en sí, de J. LACAN, *Le séminaire, livre VII*, Seuil, París, 1986.

<sup>5</sup> KANT, *Crítica de la razón pura*, (trad. it. de G. Gentile y L. Lombardo Radice, *Critica della ragione pura*, Laterza, Bari, 1963, pág. 249).

Pág. 23. Sobre el deseo de saber como sublimación del amor masculino de la madre, el texto clásico es *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* de Freud, (en *Obras completas*, Vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981, págs. 1577-1619). El conocer entendido como aproximación creciente a un objeto en sí inalcanzable o inagotable, es muy común tanto entre los filósofos como entre la gente corriente, y se mantiene pese a las críticas más elementales, como que no es posible ni acercarse ni alejarse respecto a una meta declarada inalcanzable. La interpretación freudiana tiene el mérito de restituirle sentido a esa concepción ilógica en sí.

<sup>6</sup> ADRIENNE RICH, *Nacida de mujer*, *op. cit.*, pág. 224.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 222. Los pasajes citados corresponden al capítulo "La condición de madre y la de hija", del que la autora dice que: "Es el núcleo de mi libro" (pág. 216). Entre otras cosas, escribe: "Es difícil escribir acerca de mi madre. Cualquier cosa que escriba, siempre contaré mi propia historia, mi versión del pasado. Si ella pudiera contar su historia personal, tal vez se revelarían algunos paisajes. Pero en el paisaje que he trazado de ella, habría manchas antiguas y latentes de cólera muy dolorosa" (págs. 218-210) lo cual confirma mi tesis de un hábito mental de aversión hacia la madre, que puede encontrarse en la historia de muchas mujeres. Más adelante, habla de una "maraña de sentimientos"; ésta corresponde al desorden simbólico del que yo hablo.

<sup>8</sup> Las principales lecturas a partir de las cuales escribo sobre el sentido del ser son: M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. de P. Chiodi, Bocca, Milán-Roma, 1953; EDITH STEIN, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, trad. it. de A. Neumann y A. Brancaforte, Catania, 1979; E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, en "Rivista di filosofia neo-scolastica", 1964, págs. 137-175; G. BONTADINI, *Sozein tà faínómena. A Emanuele Severino*, en *Conversazioni di metafisica*, 2 vols., Vita e Pensiero, Milán, 1971, págs. 136-166. La cuestión del sentido del ser es difícil

porque es elemental. Más acá de lo verdadero/falso, justo/injusto, útil/nocivo, etc., está la cuestión del tener o no tener sentido y de cómo las cosas adquieren, pierden o cambian de sentido. El sentido de las cosas depende de los códigos culturales, los cuales, sin embargo, cambian. ¿Cómo? ¿Ciegamente? Es evidente, por ejemplo, que no podemos comparar diferentes juicios morales (o estéticos, etc.) si se emiten siguiendo códigos culturales distintos. Otro tanto puede decirse de lo verdadero/falso: decir que el Sol gira alrededor de la Tierra no es falso según un cierto significado de "girar alrededor de" y según un cierto sentido de lo que significa ser verdadero/falso. Por otra parte, decidir o aceptar que no es verdad que el Sol gire alrededor de la Tierra no es simplemente efecto de un cambio de códigos, sino también una causa de este cambio. Al afirmar que la Tierra gira alrededor del Sol se está cambiando, en efecto, el modo de ver la realidad. Nos encontramos por tanto, ante un cambio que no puede suceder si no ha sucedido ya: en otras palabras, la teoría copernicana es a la vez efecto y causa del cambio en los códigos culturales. Así, en el proceso histórico que conocemos como revolución copernicana, existe un punto en el cual tener sentido y ser verdad coinciden. Quisiera hacer mío aquí un lema de Charles S. Peirce: "No se trata aquí de metafísica, sino sólo de lógica" (*Semiotica*, selección de textos y presentación de M. A. Bonfantini, Letizia Grassi y R. Grazia, Einaudi, Turín, 1980, pág. 93; el pasaje citado corresponde a *Collected Papers* 2.84).

º Si he de ser sincera, no tengo elementos ciertos para afirmar que Freud haya acuñado el término "metapsicología" a partir de "metafísica". Metapsicología es al parecer el primer nombre con que designó Freud lo que luego sería el psicoanálisis. En 1898 le escribió a Fliess: "te pregunto seriamente si puedo usar el término 'metapsicología' para mi psicología que va más allá de la conciencia" (*Lettere a Fliess*, trad. it. de G. Soavi, Boringhieri, Turín, 1968, pág. 180). Por otra parte, es archisabido que "metafísica" proviene probablemente de la disposición material de los libros de Aristóteles, donde los de metafísica seguían después (*metá*) de los de física. La acuñación originaria de la palabra sería, por tanto metonímica y éste es un dato interesante: una impronta del contexto sobre el significado. Del mismo modo, yo, al querer explicar el sentido del saber amar a la madre, recurro a la metafísica y lo hago (también) porque en mi escuela de



filosofía se enseñaba metafísica: existe esta impronta biográfica en mi referencia a la metafísica.

<sup>10</sup> Einstein escribe en sus *Notas autobiográficas*: “Mach removi6 esta fe dogmática [en la mecánica como base adquirida de la física] con su *Historia de la mecánica*: su libro ejerció una profunda influencia en mí en mis tiempos de estudiante. Hoy reconozco la grandeza de Mach en su escepticismo incorruptible y en su independencia; pero en mis años jóvenes también me influyó muy profundamente su posición epistemológica, que hoy me parece en el fondo insostenible. En efecto, Mach no aclaró debidamente el carácter esencialmente constructivo y especulativo del pensamiento; con lo cual condenó la teoría también en aquellos aspectos en los que queda de manifiesto su carácter constructivo-especulativo” (en *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, P. A. Schilpp, comp., trad. it., Einaudi, Turín, 1958, pág. 12). En efecto, el propósito declarado de E. Mach, recuperado luego por el Círculo de Viena, era eliminar la metafísica de la ciencia.

<sup>11</sup> Antonio Gramsci escribe: “Sin el hombre, ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, incluso los científicos, ¿qué sería la ‘objetividad’? Un caos, es decir, nada, el vacío, si se puede decir así, porque en realidad, si se imagina que no existiera el hombre, tampoco se puede imaginar la lengua y el pensamiento. Para la filosofía de la praxis no es posible disociar el ser del pensar” (A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edición crítica a cargo de V. Gerratana, Einaudi, Turín, 1977, pág. 1457). Gramsci ataca la presunta independencia de lo real respecto del pensamiento, polemizando con N. Bucharin, autor de un “manual popular de sociología marxista”. He aprendido de Gramsci a concebir la filosofía como un puente entre la “física” y la metafísica (si bien él no emplea los mismos términos). Su filosofía está salpicada de conceptos de origen extrafilosófico *introducidos* en la filosofía, igual que hago yo aquí con el saber amar a la madre; para él, la filosofía, sin duda, no debe delimitarse un ámbito propio entre o por encima de los demás, sino favorecer en cada campo la disposición del hablar y del actuar en el sentido de la decibilidad de lo verdadero. Esto es el orden simbólico. La noción de “concepto introducido” no proviene de Gramsci sino de Bontadini, quien la formula a propósito del concepto de creación, que él recupera de la tradición judeo-cris-

na e introduce en la filosofía para resolver la contradicción del devenir. Escribe Bontadini: "se trata de un concepto analógico, simbólico, 'introducido', por cierto, y rodeado, por tanto, de una aureola de oscuridad, pero también es un concepto irrenunciable" (*op. cit.*, pág. 145). Gramsci, por su parte, casi podría decirse que "introduce" en la filosofía toda la historia y, con ella, un gran número de conceptos extrafilosóficos.

27. En cuanto al sentido del ser, yo le reconozco preferentemente la positividad y la presencia (otras determinaciones, aparte éstas, son el hecho de mostrarse, de manifestarse, que le gusta a Edith Stein, y la creatividad, que encontramos en Bergson). Heidegger rechazaría la presencia por cuanto supondría entender el ser "en referencia a una determinada modalidad temporal, el 'presente'" (*op. cit.*, pág. 36). La crítica no nos afecta comprendemos que el tiempo no es un teatro sino la pensabilidad del devenir, o sea, una instancia mediadora de nuestra experiencia (como el lenguaje, en este sentido), de modo que el presente es entonces, respecto al pasado y al futuro, la suspensión puntual de la necesidad de la mediación. Siguiendo con Heidegger, en mi opinión le falta el sentido del ser también en otro punto, cuando escribe: "El Ser no es una simple-presencia que posea, adicionalmente, el requisito de poder algo, sino que, por el contrario, es ante todo un ser-posible" (*op. cit.*, págs. 6-157). También el poder ser es un positivo, que quede claro. Pero la primacía que concede Heidegger al poder ser sobre el ser presente invierte ese positivo, convirtiéndolo en una fuerza negativa, como muestra la historia revolucionaria de Occidente, donde con demasiada frecuencia la tensión hacia la realización del nuevo se ha trocado en una fuerza destructiva del ser positivo (y, por tanto, también del poder ser).

G. BONTADINI, *op. cit.*, pág. 145. (El texto fundamental de este autor es, a mi juicio, *Per una teoria del fondamento, en metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milán, 1975, págs. 3-34.) Bontadini, que polemiza con Severino, *Ritornare a Parmenide*, *op. cit.*, escribe poco más adelante: "En realidad, Parménides está presente en Platón y en Aristóteles (...) porque, preciso repetirlo, sin esta presencia no se explica el movimiento histórico del pensamiento metafísico. La propia doctrina atónica de la *chora* y la aristotélica de la *yle* ponen de manifiesto ellas también la presencia de Parménides, puesto que un empirista puro no tiene necesidad de tales 'introducciones' para

intentar dar razón de lo irracional” (pág. 146). Para aclarar lo que me distancia de Bontadini, podría decir que yo doy cabida a un impensado e impensable para la filosofía clásica, a saber, el concepto de un *trascendental sensible* (que he tomado de Luce Irigaray, aunque no encuentro el lugar o lugares precisos). En sus últimas “Notas desde Londres”, Simone Weil adelanta este concepto con palabras e imágenes intuitivas; me serviré de ellas para exponerlo. La filósofa recuerda una novela irlandesa que cuenta la historia de una mujer, hermana de un joven condenado a muerte, la cual, después de asistir a la ejecución, al llegar a casa se come un tarro entero de mermelada de fresas como reacción vital y luego, durante el resto de su vida, no soporta ni siquiera oír nombrar la mermelada de fresas. Comenta Simone Weil: “Este poder de transferirse a la materia inerte es propio de los sentimientos reales. Para el hombre que vive en esta tierra, la materia sensible –materia inerte y carne– es el filtro, la criba, el criterio universal de lo real en el pensamiento; el ámbito de todo el pensamiento, sin excepción alguna. La materia es nuestro juez infalible.” Luego habla de “alianza entre la materia y los sentimientos reales” de la cual se deriva “la importancia de las comidas en las ocasiones solemnes, en las fiestas, en las reuniones familiares o entre amigos (...) y la de los manjares especiales: el pavo y los *marrons glacés* por Navidad”, etc. Y concluye: “la alegría y el significado espiritual de la fiesta está en el dulce especial de la fiesta” (*La connaissance surnaturelle*, Gallimard, París, 1950, págs. 336-337). El concepto de lo trascendental sensible significa, en mi pensamiento, el lugar primordial que ocupa la relación con la madre, más acá de lo físico/psíquico, de la materia/idea; opera, por tanto, en el sentido de una superación de la oposición, ya estéril pero no superada, entre idealismo (o espiritualismo) y materialismo.

<sup>13</sup> No soy una estudiosa sino una lectora de la literatura mística. Lo escrito aquí sobre la mística especulativa está basado en la lectura de Guillermo de Saint-Thierry, Hadewijch de Amberes, Margarita Porete, Eckhart y de la antología *Scrittrici mistiche italiane* (G. Pozzi y C. Leonardi, comps., Marietti, Génova, 1988). En el caso de la experiencia mística se puede y se debe hablar, a mi entender, de experiencia también con rigor filosófico, pero ello requiere repensar nuestra tradición filosófico-científica, ya sea desde el punto de vista conceptual (como han comenzado a hacer Gregory Bateson y Fritjof Capra, por citar

os autores que conozco, y también Elvio Fachinelli en su último libro, *La mente estática*, Adelphi, Milán, 1989), ya sea desde el punto de vista de los aspectos de la misma que generan texto y autoridad, como quisiera hacer yo con mi pequeño, pero gran empeño, que es el de reescribir la historia de la filosofía para que pueda dar cabida al pensamiento de la experiencia femenina, según la espléndida frase de Clarice Lispector: “el mundo entero deberá transformarse para que yo pueda estar cluida”.

E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, *op. cit.*, pág. 137 y sigs.

H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello stato*, trad. it., comunità, Milán, 1963, 4a. ed., pág. 426. Kelsen insiste mucho en la desconfianza: “Solamente porque carece a todas luces de plena confianza en sus propios sentidos y en su propia razón, está inquieto el hombre en el mundo del conocimiento que él mismo se ha creado y ha dispuesto. Solamente esta infravaloración de su yo lo induce a considerar ese mundo, que su yo conoce, como un mero fragmento, un brote inferior de otro mundo (...). Nada es más problemático que el intento de explicar lo que es dado a través de lo que no es dado, lo comprensible con lo incomprensible. Y no menos paradójico es el trasfondo psicológico de esta situación epistemológica: un sentido disminuido del yo permite que la función del espíritu humano degeneres en un copiar puramente dependiente y en absoluto creativo” (págs. 426-427). Se podría ironizar sobre esta lamentada subvaloración de un Yo masculino, burgués, occidental, pero pienso, sin embargo, que la explicación que propone Kelsen no es falsa aunque sea incompleta.

1 G. BONTADINI, *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*, en *Metafisica e deellenizzazione*, *op. cit.*, pág. 5.

2 E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, *op. cit.*, pág. 143: “La ontología parte de un ser desvirilizado que ‘ha soltado los vínculos’ con el ser (...); parte de un positivo que es negativo y, errada así al sentido del ser, se encamina en busca de lo que no ha sabido descubrir dentro de sí.”

3 CLARICE LISPECTOR, *La pasión según G. H.*, trad. cast., de A. Villalba, Península, Barcelona, 1988, pág. 11.

4 *Op. cit.*, pág. 156-157.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pág. 151. Puede ser ilustrativo cotejar estos pasajes de *La Pasión según G. H.* (junto con la cultura mística que traslucen) con lo que escribe Charles S. Peirce a propósito de la categoría de la Originariedad: "Consideremos ahora qué aparecería si el ser se encontrase completamente separado del pasado y del futuro en el instante presente. Ya que nada hay más oculto que el presente absoluto, sólo podemos adivinarlo. No habría, evidentemente, ninguna acción (...). Podría haber una especie de conciencia, o de sentimiento, sin duración del yo; y este sentimiento podría tener su tono (...). El mundo se vería reducido, por tanto, a una calidad de sentimiento no analizado. Habría aquí una ausencia absoluta de binariedad. No puedo llamarla unidad, pues también la unidad presupone la pluralidad. Puedo designar su forma como Primariedad, Oriencia u Originariedad. Sería algo que es lo que es sin referencia a ninguna otra cosa interior o exterior a ello, desligado de toda fuerza o de toda razón. Ahora bien, el mundo está lleno de este elemento de Originariedad irresponsable y libre..." (*Semiotica, op. cit.*, pág. 96; corresponde a *Collected Papers* 2.85). Es de señalar, mas allá de otras consideraciones, que en C. Lispector el logro de la Originariedad sigue al fracaso del lenguaje, es decir, de la mediación, que es la tercera de las categorías de Peirce (la Originariedad es la segunda, después de la Binariedad). Pero una vez que existe mediación, no existe un antes/después absoluto. Esto se debe tener presente para comprender que lo místico no significa, o no solamente, un confín absoluto del régimen de la mediación, sino también siempre una potenciación de este último, como lo indica la existencia misma de una literatura mística.

<sup>21</sup> Dice Margarita Porete: "*tout ce que l'en peut de Dieu dire ne escrire, ne que l'en peut penser, qui plus est que n'est dire, est assez mieulx mentir que ce n'est vray dire*" (todo cuanto puede decirse o escribirse de Dios, o que se puede pensar, que es más que decir, es mucho más mentir que decir la verdad) (MARGARITA PORETE, *Le mirouer des simples ames*, ed. por Romana Guarnieri, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXIX, pág. 334).

<sup>22</sup> CAROLYN G. HEILBRUN, *Writing a Woman's Life*, The Women's Press, Londres, 1989, pág. 23. La expresión "retórica de la incertidumbre" es una frase acuñada, originariamente, por Patricia Spacks. La expresión "comenzar a decir la verdad" pretende resumir un párrafo en el cual la semióloga estadounidense Teresa de Lauretis vuelve a proponer la práctica política de la

oma de conciencia (llamada de la autoconciencia en Italia por Carla Lonzi) para modificar la relación con la realidad dada y hacer decible la experiencia femenina (*op. cit.*, págs. 48-49). Comenta Heilbrun: "Dicho sencillamente, debemos empezar a decir la verdad, en grupo, la una a la otra." El "pasaje" que yo teorizo entre el fingir y lo indecible tiene lugar, por tanto, no como resultado de una decisión voluntarista, sino en un contexto social libremente modificado y gracias a ello.

### 3. La palabra, don de la madre

F. BRAUDEL, *Storia e scienze sociali. La "lunga durata"*, en *Scritti sulla storia*, trad. it., Mondadori, Milán, 1989, págs. 57-72. Me interesé por este texto, que volveré a citar y cuyo pensamiento ha iluminado una parte de mi investigación, estimulada por la Introducción a *Le bugie di Isotta* (Laterza, Bari, 1987) de la filósofa y medievalista M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri.

Para los inicios del paradigma de la importancia de la infancia, me baso en el célebre *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* de Philippe Ariès (trad. it.: *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari, 1976). El paradigma ha quedado sistematizado teóricamente en nuestro siglo, especialmente en la obra de Freud y de Melanie Klein.

ADRIENNE RICH, *Nacida de mujer*, trad. cast. de Ana Becciu, Noguer, Barcelona, 1978, pág. 11. Frente al problema que plantea el estado de necesidad, preferimos, por ejemplo, la respuesta de los derechos (del enfermo, del discapacitado, etc.) cuya debilidad sostiene y argumenta ELIZABETH WOLGAST en su reciente libro *The Grammar of Justice* (Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1987). Imitar a las niñas y a los niños, como respuesta ráctica, nos está culturalmente vedado, he escrito. Esto es evidente, pero ¿por qué ocurre, precisamente, a través de un sentimiento de humillación? El Evangelio, como es sabido, contiene una invitación a imitar de los "pequeños", que ha sido recogida por buscadores y buscadoras de la perfección cristiana. Conocidísima, entre éstos, es Teresa Martín, de la orden religiosa de las carmelitas descalzas, llamada santa Teresita, para aproximarla y distinguirla de la gran Teresa de Avila, la fundadora de la orden. Menos conocida es Caterina Vannini (1562-1606), quien puso fin a su carrera de jovencísima prostituta con la

penitencia y la búsqueda mística, en correspondencia epistolar con Federico Borromeo (cfr. *Scrittrici mistiche italiane*, a cargo de G. Pozzi y C. Leonardi, Marietti, Génova, 1988, págs. 399-418). La existencia de esta cultura religiosa de la infancia no ha favorecido, sin embargo, la capacidad y el gusto de aprender de los niños y niñas en la cultura corriente. ¿Tal vez porque el sentido de humillación no se ha suprimido sino más bien se ha utilizado con una función ascética? No obstante, no siempre es éste el caso. La beguina Margarita Porete presenta la infancia como un ejemplo de libertad: el alma libre, afirma, no hace nada por Dios y no renuncia a hacer nada, y en esto se parece a los niños: "*Regardez l'enfant qui est pur innocent: fait el chose ne lesse a faire pour grant ne pour petit, se il ne luy plaist?*" (Mirad al niño que es puro inocente: ¿hace algo o deja de hacer algo por los grandes o por los pequeños si a él no le place?) (*Le mirouer des simples ames*, ed. por Romana Guarnieri, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXIX, pág. 98). No obstante, hay que añadir que la respuesta infantil se practica más de lo que vemos; el impedimento cultural, en efecto, obstaculiza la percepción no menos que el comportamiento.

<sup>4</sup> D. W. WINNICOTT, *Sulla natura humana*, edición it. a cargo de Renata De Benedetti Gaddini, Raffaello Cortina Editore, Milán, 1989, pág. 179.

<sup>5</sup> *Sulla natura humana*, *op. cit.*, pág. 127.

<sup>6</sup> Cit. en E. SEVERINO, "Ritornare a Parmenide", en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1964, fasc. II, pág. 141.

<sup>7</sup> *Sulla natura humana*, *op. cit.*, pág. 131. Al analizar la caída de Winnicott en el nihilismo de la "ilusión de contacto con la realidad externa", he señalado el paso injustificado, un salto, de la experiencia en relación con la madre al punto de vista del individuo. Es la concepción solipsista del Yo que toma la supremacía. En nuestra cultura existe una gran dificultad para mantener firmemente el punto de vista de un sujeto en relación constitutiva con otro distinto de sí mismo; una relación de este tipo se considera alienante y, por tanto, no constituye, por definición, un punto de vista. *Zum Problem der Einfühlung* de Edith Stein (1917) representa en este sentido un texto innovador y no adecuadamente valorado. La autora describe la empatía como experiencia de una vivencia originaria, no para el sujeto, sino para otro, y experimentada como tal por el sujeto: "En mi vivencia

o-originaria me siento acompañado [sic] igualmente por una vivencia originaria que no es vivida por mí y, no obstante, existe y se manifiesta en mi vivencia no-originaria" (*L'empatia*, a cargo de Michele Nicoletti, Franco Angeli, Milán, 1986, pág. 3).

g. 41. Mis alusiones a las relaciones entre el ser parte y el ser todo son demasiado escasas y fragmentarias. En el lenguaje estas relaciones son variadas y características. El análisis de las mismas posiblemente nos permitiría captar mejor que ninguna otra cosa lo simbólico en cuanto se diferencia de lo físico y de lo lógico. Véase al respecto R. JAKOBSON, *Parts and Wholes in language*, en *Selected Writings*, II, Mouton, La Haya-París, 1971, págs. 280-284. Entre las relaciones parte-todo, yo incluyo la oposición participativa de la lingüística estructural, entre A por una parte y A + no A por la otra (cfr. K. TOGEBY, Theodor Kalepky et les oppositions participatives", en *Immanence et structure*, Akademisk Forlag, Copenhague, 1968, págs. 45-50). Esta relación incluye posiblemente también el principio de la independencia simbólica, que expresa a la vez la autonomía y la parcialidad de la parte. En otro tiempo, cuando escribí *Maglia e uncinetto* (1981), pensaba que la relación emblemática de lo simbólico era la de la parte para con el todo. Me parece que esto corresponde al pensamiento expresado por Jakobson como conclusión del texto antes citado.

"Un Tercero es algo que pone a un Primero en relación con un Segundo. Un signo es una suerte de Tercero. ¿Cómo debemos caracterizarlo? (...) Pienso que la función esencial de un signo es hacer eficaces unas relaciones ineficaces, no ponerlas en acción, sino establecer un hábito o regla general según la cual entrarán en acción llegado el momento." (C.S. PEIRCE, *Semiotica*, selección e introducción de M. A. Bonfantini, L. Grassi y R. Grazia, Einaudi, Turín, 1980, pág. 189).

<sup>1</sup> JULIA KRISTEVA, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, trad. it., Marsilio, Padua, 1979, págs. 17-45.

<sup>2</sup> D. W. WINNICOTT, *Sulla natura humana*, op. cit., págs. 120, 158.

<sup>3</sup> *Nacida de mujer*, op. cit., pág. 198.

<sup>4</sup> LUCE IRIGARAY, *L'universel comme médiation y Une chance de vivre*, en *Sexes et parentés*, Les Éditions de Minuit, París, 1987, págs. 139-164 y 197-222.



<sup>13</sup> JULIA KRISTEVA, *op. cit.*, págs. 58-59.

Pág. 45. La posición distinta de Freud/Lacan sobre la historia destaca en sus respectivas teorías sobre la femineidad. Freud, al final de la lección dedicada a este tema, advierte que "no siempre resulta sencillo distinguir qué debe atribuirse a la influencia de la función sexual y qué a la reglamentación social" (*Opere*, vol. 11, Boringhieri, Turín, 1979, pág. 238). Lacan tiende más bien a subrayar la coincidencia entre condición histórica y razón teórica: "El ser sexuado de estas mujeres no-completas no pasa por el cuerpo sino por lo que resulta de una exigencia lógica de la palabra. En efecto, la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que exista el lenguaje (...) exige esta correspondencia una a una" (*Le Séminaire XX. Encore*, Seuil, París, 1975, pág. 15). "El mismo motivo [la identificación del niño con lo que la madre *no* es] hace que las mujeres en lo real sirvan, y que esto no les moleste, como objetos en los intercambios que encuentran orden en las estructuras elementales del parentesco" (*Ecrits, op. cit.*, pág. 565). Yo estoy más próxima de la posición de Lacan que de la de Freud. Es decir, no pienso que la historia pueda considerarse como un factor independiente, a causa de los códigos culturales que la gobiernan y que nos gobiernan. Me distancio de Lacan por cuanto pienso que podemos crear simbólico introduciendo imprevistos en el orden simbólico-social.

Pág. 47. Mi tesis es muy sencilla: afirmo que aprendemos a hablar de la madre. Me gusta que corresponda, en su enunciado, a uno de los hechos más familiares. Más concretamente afirmo que el ser (o tener) cuerpo y el ser (o tener) palabra se forman *conjuntamente* y que la obra de la madre consiste precisamente en ese *conjunto*. Las crónicas medievales cuentan que el emperador Federico II, como un experimento para averiguar qué lengua hablarían espontáneamente los humanos, si el hebreo, el griego o el latín, confió algunos recién nacidos a nodrizas que tenían prohibido hablar con los pequeños; el experimento fracasó porque todas las criaturas murieron. Entre las negaciones del hecho de que aprendemos a hablar de la madre me ha impresionado la de ELISABETTA RASY en *La lingua della nutrice*: "El niño, después de un período de mutismo, pierde su idioma, la lengua plena y particular que tiene en común con su nodriza, una lengua, según Jakobson, de carácter psicótico, y nace al orden simbólico. El niño pierde su idioma y nace al lenguaje, pero la mujer, que siempre es nodriza, lo conserva." (Edizioni delle

onne, Roma, 1978, pág. 22). Estas palabras probablemente se ven eco del pensamiento de Jacques Lacan; pienso en particular en *Du traitement possible de la psychose*, donde leemos, entre otras cosas: "En el fracaso de la metáfora paterna designamos el defecto que confiere a la psicosis su condición esencial" (*crits*, Seuil, París, 1966, pág. 575). También mi amiga D. B. tenía la necesidad simbólica del padre movida por algo de obediencia lacaniana que le había llegado de oídas. Pero también, sobre todo, porque no tenía nada que contraponer a eso escuchado de oídas. O, más bien, porque tenía los hechos pero no tenía teoría: literalmente, no tenía las palabras que hacen ser" lo que es.

g. 47. He hablado de una práctica de contratación elemental de existencia simbólica con la madre, sin decir en qué consiste, pero insisto en la práctica de la disparidad en el movimiento de mujeres: "Para que la diferencia femenina pueda significarse por sí misma, a plena luz social, y ser para cada mujer principio de conocimiento y de fuerza transformadora frente a la realidad dada, es preciso hacer significante en femenino la figura materna tanto que figura del origen. La significación originaria de la diferencia sexual (...) se activa practicando la disparidad entre mujeres y afidándose de preferencia a una semejante para frentarse al mundo." (Libreria delle donne di Milano, *Non credere de avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1987; trad. esp. de María Cinta Montagut: Libreria de Mujeres de Milan, *o creas tener derechos*, horas y HORAS, Madrid, 1991, pág. 19.) Esta práctica modifica los códigos patriarcales sobre las relaciones entre mujeres modificando al mismo tiempo la relación femenina con la figura de la madre. La idea de que la demostración de lo verdadero supone siempre, en alguna medida, la modificación de lo real, aparece en la historia del pensamiento occidental con Giambattista Vico y su principio del *verum ipsum factum*".

Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Libreria editrice Fiorentina, Florencia, 1967.

g. 48. El saber hablar que acompaña eficazmente la modificación de lo existente, yo lo concibo libre, esencialmente, tanto del desprecio hacia la condición infantil como de la aversión hacia la madre. Conforme, esto es, al orden simbólico de la madre. No se trata, por tanto, de un saber hablar en el sentido

del arte de la retórica, si bien existe una forma de aproximación a éste que puede servir de iniciación al saber amar a la madre y al saber estar en su orden. A asunto concluido (libro escrito), me da pena no haber desarrollado mi investigación en esta dirección del saber hablar. Por ejemplo, he escrito que no se puede corregir un desorden social sin hacer orden simbólico: ¿Quizás porque todo desorden social (pensemos en la división de clases, en las discriminaciones sexistas, en el poder abusivo del mercado) acaba creando desorden simbólico? ¿O quizás porque la propia corrección de la injusticia corre el riesgo de originar desorden simbólico? Un ejemplo extremo podría ser la revolución de Pol Pot en Camboya. Pero todo ello requiere una mayor reflexión. En vez de tomar esta dirección, he razonado a partir del fracaso de la palabra, porque éste se interponía en mi camino; quizás no tenía opción.

<sup>15</sup> R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, a cargo de L. Heilman, Feltrinelli, Milán, 1966, págs. 22-45.

Pág. 48. En mi texto hay una contradicción. Digo: el fracaso de la palabra debe interpretarse como un retorno a la dependencia de la madre. Luego digo: con ello no propongo una regresión, porque el estado de necesidad es permanente en nuestras vidas y situar la necesidad en primer plano no es regresivo, siempre que *la necesidad se exprese en palabras*. Pero, ¿el problema no nacia tal vez de una pérdida de la palabra? La contradicción desaparece si tenemos en cuenta que existe un hablar de tipo metonímico, sin independencia simbólica del mundo, en el marco de la dependencia del contexto dado. Es un hablar miserable, como señala R. Jakobson en *Due aspetti del linguaggio*, *op. cit.*, pero adecuado para expresar la necesidad.

<sup>16</sup> G. BATESON, *The Cybernetics of "Self": A Theory of Alcoholism*, en *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine, Nueva York, 1972, p. 309-337. (trad. it. de G. Longo: "La cibernética del 'io': una teoría dell'alcolismo", en *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milán, 1980, 2a. ed., págs. 339-373). Al incorporar a mi razonamiento el comentario de Bateson sobre la práctica de liberación de los alcohólicos, se produce un paralelismo entre Dios y la madre que no puedo ignorar. En mi texto, por la vía interpuesta de Bateson, al Dios de los alcohólicos parece corresponder la madre. Sin embargo, esto no es exacto a la realidad porque la interpretación de Bateson modifi-

los términos de la cuestión. Es cierto que, tanto en uno como en el otro caso, se trata del sentido del ser; lo que Bateson presenta como un cambio en la epistemología es (además) un cambio del sentido del ser. Pero la grandeza materna que yo hablo es de orden simbólico, no ontológico. Yo veo grandeza en el hecho de traer hijos e hijas al mundo. La grandeza humana se refiere a la singularidad de una elección, a la capacidad de abandonar el camino trazado cuando es necesario: capacidad de advertir la llamada de la necesidad y plegarse a ella. La gente que hace lo que debe, día a día, es humilde, no grandiosa. Ahora bien, el "algo más" de la madre está en su posición de superioridad inicial e irreversible respecto a mi singularidad y mi libertad. "Lo que viene antes de una mujer es su madre, no hay otro nombre para designarlo" (Biblioteca de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, op. cit., pág. 143). La cuestión del paralelismo u otra relación entre los hijos y la madre no queda cerrada con esto. Aquí me interesaba contrastar la metaforización de la obra materna en la obra divina (cualquiera que ésta sea), por un lado, y, la interpretación reduccionista de la grandeza de la madre, por otra. Las mujeres, al nacer, no adquieren grandeza por el hecho de llegar a ser madres; el hecho de que yo sea madre de un hijo es un título de mérito social, no de grandeza humana. En cambio, la mujer que me trajo al mundo es grande por su precedencia, por el hecho de encontrarse aguas arriba de cualquier elección y grandeza más, lo cual le otorga una grandeza única e inigualable, no por nada sustancial, sino por el lugar que ocupa de manera definitiva.

Digo "hábito" según el significado que le da Peirce y que me parecerá mucho de resumir, so pena de banalizar el concepto. No usaré el término, como sugiere el mismo Peirce, como "un símbolo más bien limitado de una modificación de la conciencia" y saber que es "la conclusión lógica verdadera y viva" de todo proceso de naturaleza simbólica (cfr. C. S. PEIRCE, *semiótica*, op. cit., págs. 298 y 306, correspondientes a *Collected papers* 5.486 y 5.491).

Fig. 49. *Mettere al mondo il mondo* [Traer al mundo el mundo] es el título de una colección de investigaciones filosóficas en las que he colaborado y cuyas autoras son conocidas bajo el nombre de Diótima (edición de La Tartaruga, Milán, 1990). El título, que yo acuñé, se podría pensar que entra en contradicción con

mi premisa de no metaforizar la obra de la madre, si en la obra de la madre no se incluye el enseñar a hablar. Traer al mundo el mundo no tiene, de hecho, nada metafórico, sino que es exactamente lo que hacemos con la madre, o con quien por ella, cuando aprendemos a hablar. Es verdad que esta idea no se encuentra en ese libro y menos aún en mi contribución, que llega hasta el umbral de la misma y se detiene allí.

<sup>18</sup> F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, introducción, traducción y comentario de T. De Mauro, Laterza, Bari, 1967, pág. 19.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 96.

Pág. 51. Pero la lengua llamada materna obstaculiza de muchas maneras el significarse del sujeto femenino y de su experiencia. El léxico carece de términos para nombrar lo que son y lo que hacen las mujeres: las reglas de la gramática borran la presencia de sujetos femeninos, en el grupo familiar, por ejemplo, imponiendo la concordancia del masculino plural (cfr. LUCE IRIGARAY, *Le temps de la différence*, Livre de poche, París, 1989, pág. 58 y sigs.; trad. it.: *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma, 1989). La lengua, en tanto que producto social, reproduce de este modo una condición histórica del sujeto femenino en el sistema de las relaciones sociales. Pero la lengua no es reducible a un producto, ya que a su vez es productora de sociedad, y esto a partir del intercambio de vida y de palabra con la madre. Como tal, es capaz de apoyar eficazmente la toma de conciencia y de palabra de las mujeres. Los hechos también lo demuestran. Por esto soy contraria a cualquier modificación de la lengua *ope legis*: no es necesario y sería una solución desafortunada. Y *sin embargo la lengua nos es madre* (*Eppure la lingua ci è madre*) es el acertado título de un breve ensayo escrito sobre este tema por tres docentes y estudiosas de la lengua, Vita Cosentino, Francesca Graziani y Gabriella Lazzerini (en *Cooperazione educativa*, La Nuova Italia, Florencia, mayo de 1990, págs. 14-18).

<sup>20</sup> H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, trad. it., Comunità, Milán, 1963, 4a. ed., pág. 32. En mi idea de un acuerdo con lo real, acuerdo mediado por la madre, resuena el concepto de una concordancia originaria entre sujeto y mundo, formulado por el filósofo del lenguaje Humboldt (cfr. LIA FORMIGARI, *L'esperienza e il segno*, Editori Riuniti, Roma, 1990, pág. 233 y sigs.).

*O quien por ella.*

g. 53. Soy consciente de lo problemático que es designar como masculina una cultura a la cual también han contribuido, más o menos activamente, también las mujeres, comenzando por mi modesta aportación. La llamo masculina basándome en el criterio de la autoridad que prevalece en el acto, fundamental para toda cultura, de la mediación. Es masculina la cultura en la cual la autoridad se identifica de preferencia con el ser hombre. Se trata de un criterio simbólico (la autoridad es simbólica, o no es tal). La cultura en la que me expreso en este momento presente, es femenina; también forman parte de ella algunos hombres, como mi padre o mi maestro de metafísica, pero es cultura femenina porque lo es la autoridad mediadora para mí.

La oposición sexo/género (que corresponde, a grandes rasgos, a que se establece entre naturaleza y cultura) está más presente en la bibliografía feminista anglosajona que en la europea continental, donde destaca la posición que Luce Irigaray expresó claramente en una nota a su texto *L'universel comme médiation*: le sustituido alguna vez la palabra *género*, utilizada tanto por Hegel como por sus traductores, por la palabra *sexo*. En efecto, la palabra *género* se emplea para designar la diferencia entre los sexos y también el género gramatical. A veces, cuando la diferencia entre los sexos se pierde o se anula, solamente se percibe el segundo significado. Retomar el tema de la cultura y de sus sistemas, a partir de los cuerpos sexuados como lugares de subjetividad diferenciados, exige poner en cuestión la economía del género gramatical. De aquí la necesidad de separar las dos nociones, *género* y *sexo*, para intentar dialectizar lo que Hegel deja indiferenciado. La palabra *sexo* designa entonces a las mujeres y a los hombres y no sólo a los órganos sexuales" *L'universel comme médiation* en *Sexes et parentés*, p. 142, n. 1. Me interesa destacar que la oposición género/sexo no ha dejado de plantear problemas incluso a las propias pensadoras norteamericanas, como nos indica una defensora de su valor teórico y político, Evelyn Fox Keller: "En América el feminismo comenzó con la distinción entre sexo y género, que luego nunca se ha respetado realmente", con efectos que yo misma considero criticables y en esto coincido con Keller: "La dificultad de reconocer la diferencia entre el género y la naturalidad de un cuerpo sexuado femenino —el hecho de tener un cuerpo femenino— ha

llevado a un gran rechazo, en la teoría feminista actual, hacia toda la cuestión del sexo y el género, así como a hablar de 'diferencia' en sentido genérico, en el seno de otras diferencias, culturales, étnicas, todas al mismo nivel" (de "Conversazione con Evelyn Fox Keller", en *Lapis*, 9 de septiembre, 1990, pág. 3). El problema evocado guarda relación con el no reconocimiento y la no consideración de lo simbólico. Que, sin embargo, se agrava si pretendemos resolverlo mediante la oposición entre género y sexo. Por mi parte sostengo que ésta da paso a la idea de que la confección del cuerpo como obra de la madre puede ser separable de sus significados culturales. Es decir, que la madre no piensa. O que su pensar es un aspecto escasamente relevante de su obra.

<sup>2</sup> La frase "salvar los fenómenos" da título a la respuesta de G. Bontadini a la invitación de "retornar a Parménides" formulada por E. Severino: *Sozein tà fainónena. A Emanuele Severino* (en *Conversazioni di metafisica*, 2 vols., Vita e Pensiero, Milán, 1971, II vol., págs. 136-166), texto en el que me baso para mis consideraciones sobre la filosofía antigua.

<sup>3</sup> S. FREUD, *Obras Completas*, Vol. I, trad. cast de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981 (4ª ed), págs. 1520-1521.

<sup>4</sup> LUCE IRIGARAY, *Le temps de la différence*, Le Livre de Poche, París, 1989, pág. 122 (trad. it.: *El tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma, 1989).

Pág. 59. Existe una extensa bibliografía sobre la histeria, de la cual he leído relativamente poco, aunque en sí mismo ya es mucho. Me limitare a señalar unos pocos títulos: ILZA VEITH, *Hysteria. The History of a Disease*, The University of Chicago Press, 1965; J. MICHELET, *La strega*, trad. it. de M. V. Malvano, Einaudi, Turín, 1971, especialmente el célebre caso de las Ursulinas de Loudon (págs. 149-160); AA. VV., *La stoffa del sogno e il nostro divenire etico*, Centro documentazione donna di Firenze, Quaderno di Lavoro nº 4, Florencia, 1989. De lo mucho escrito por Freud al respecto, citaré extensamente un pasaje de *Sobre la sexualidad femenina* (1931): "Todo lo relacionado con esta primera vinculación materna me pareció siempre tan difícil de captar en el análisis, tan nebuloso y perdido en las tinieblas del pasado, tan difícil de revivir, como si hubiese sido víctima de una represión particularmente inexorable. Esta

mpresión mfa probablemente obedeciera, empero, a que las mujeres que se analizaron conmigo pudieron, precisamente por ello, aferrarse a la misma vinculación paterna en la que otrora se refugiaron al escapar de la fase previa en cuestión. Parecería, en efecto, que las analizadas (...), por ser del sexo femenino, pudieron captar estos hechos más fácil y claramente porque contaban con la ventaja de representar substitutos maternos más adecuados en la situación transferencial con las pacientes sometidas a su tratamiento. Por mi parte, tampoco he logrado desentrañar totalmente ninguno de los casos en cuestión, de modo que me limitaré a exponer mis conclusiones más generales y sólo daré unos pocos ejemplos de las nuevas nociones que ellos me han sugerido. Entre éstas se cuentan la conjetura de que dicha fase de vinculación materna guardaría una relación particularmente íntima con la etiología de la histeria, lo que no puede resultar sorprendente si se reflexiona que ambas, la fase tanto como la neurosis en cuestión, son característicamente femeninas; además que en esta dependencia de la madre se halla el germen de la ulterior paranoia de la mujer." (*Obras Completas*, vol. III, trad. cast. de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981 [4ª ed.], pág. 3078).

J. LACAN, *Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, París, 1986, pág. 67; *Erlebnis* es un término alemán traducible por *experiencia-vivida* o *vivencia*.

Fig. 60. El episodio de la alumna que apela a la autoridad de la madre para defender su cosmología, plantea el problema político del conflicto entre la autoridad que genera orden simbólico y otras instancias, como los manuales escolares, el derecho vigente, las sociedades científicas, etc. Pienso que en muchos casos este conflicto puede evitarse provechosamente con oportunas mediaciones. Por ejemplo, en el caso en cuestión, diciéndole a la alumna que, en la lengua que hablamos, se llama Tierra a aquella sobre la cual apoyamos los pies y que esta Tierra también es redonda (dándole pruebas de ello) y exponiéndole a continuación la teoría cosmológica en vigor como una perspectiva compartida por muchos desde hace al menos unos cuantos siglos.

La tesis del intercambio de mujeres procede de C. LÉVISTRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., París, 1947 (trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1985); el semiólogo y novelista Umberto Eco



la resume así: "Consideremos finalmente el intercambio de mujeres. ¿En qué sentido podría considerarse un proceso simbólico? En el contexto del intercambio primitivo, las mujeres aparecen como objetos físicos, de los cuales se hace uso por medio de operaciones fisiológicas y destinados a ser 'consumidos' igual que ocurre con la comida o con otros bienes... Aun así, si las mujeres fuesen sólo cuerpos, con los cuales el marido mantiene relaciones sexuales para procrear, no se explicaría por qué *cualquier* hombre no puede copular con *cualquier* mujer. ¿Por qué existen convenciones que obligan al hombre a elegir a una (o varias) mujeres, siguiendo rigurosas reglas de selección? Porque es el VALOR SIMBÓLICO de la mujer el que la sitúa EN OPOSICIÓN A otras mujeres en el seno de un sistema. A partir del momento en el que se convierte en esposa o se dispone a ser elegida como tal, la mujer ya no es sólo un cuerpo físico (un bien consumible), sino también un signo que connota un sistema de obligaciones sociales" (U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milán, 1985, pág. 42). Una página de prosa científica digna de Paul Julius Moebius, el pesador de cerebros y autor de *L'inferiorità mentale della donna* [La inferioridad mental de la mujer] (publicada por Einaudi, Turín, 1978, con el subtítulo *Una fonte del razzismo antifemminile* [Una fuente del racismo antifemenino]).

<sup>7</sup> Cfr. *La nostra comune capacità d'infinito*, en AA. VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milán, 1990, págs. 61-76.

\* MELANIE KLEIN, *Invidia e gratitudine*, trad. it. de L. Zeller Tolentino, G. Martinelli Editore, Florencia, 1969. M. Klein describe la feliz resolución del caso de una paciente suya: "El análisis de este sueño determinó un cambio sorprendente en la situación emotiva. La paciente experimentaba ahora un sentimiento de felicidad y de gratitud de una intensidad jamás vista en sus anteriores sesiones analíticas. Tenía lágrimas en los ojos, cosa del todo insólita en ella, y decía sentirse como si ahora estuviese alimentada a su plena satisfacción. También le parecía que la alimentación recibida del seno y su infancia habían sido más felices de lo que hasta entonces había supuesto. Sentía mayor confianza en el futuro y en el resultado del análisis. La paciente había tomado conciencia más plena de una parte de sí misma, que por otra parte no le era del todo desconocida en el contexto de otras situaciones. Era consciente de que experimentaba envidia

celos en las relaciones con varias personas, pero no había lle-  
do a ser suficientemente consciente de ello en la relación con  
analista, precisamente porque le resultaba demasiado doloroso  
comprender que envidiaba y destruía tanto a la analista como al  
en resultado del análisis. Durante la sesión, después de las  
interpretaciones mencionadas, su envidia había disminuido; en su  
lugar, apareció la capacidad de gozar y de sentir gratitud, y la  
paciente pudo vivirla como una comida feliz" (*op. cit.*, págs. 64-  
65).

Cfr. LUCY FREEMAN, *La storia di Anna O.*, trad. it. de A.  
Mantovani, Feltrinelli, Milán, 1979; el caso de Anna O., presentado  
por Sigmund Freud y Breuer, se encuentra expuesto en los *Estudios sobre la histe-*  
*ria* de Breuer y Freud (S. Freud, *Opere*, trad. it., vol. I,  
Einaudi, Turín, 1967, págs. 189-212).

"La práctica política de la autoconciencia se inventó en los  
Estados Unidos, no sabemos por obra de quién, hacia finales de  
los años sesenta" (Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener  
derechos*, trad. castellana, horas y HORAS, Madrid, 1991, pág. 65  
(66)). Me pregunto si entre sus precedentes no estará la práctica  
de liberación de los Alcohólicos Anónimos. "Las norteamerica-  
nas hablaban, para ser exactas, de 'elevar la conciencia' (*consciousness-raising*). El término 'autoconciencia' fue acuñado por  
Carla Lonzi, quien dio vida a uno de los primeros grupos italia-  
nos con las características de aquella práctica. Esto es, un grupo  
voluntariamente pequeño, no inserto en organizaciones más  
amplias, formado exclusivamente por mujeres que se reúnen para  
hablar de sí mismas o de cualquier otra cosa, pero siempre a  
partir de su experiencia personal" (*ibid.*). Carla Lonzi (1931-  
1982) fue fundadora del grupo Rivolta Femminile y de la edito-  
rial Scritti di Rivolta Femminile que ha publicado sus escritos  
políticos, entre ellos *Sputiamo su Hegel* (1970), *La donna clito-*  
*rica e la donna vaginale* (1971), [trad. cast.: *Escupamos sobre  
Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, Anagrama,  
Barcelona, 1981], *Taci, anzi parala* (1978).

p. 64. Al releer el resto del relato de mi llegada al principio de  
la mediación, observo que he pasado por alto un aspecto que  
puede explicar mejor el sentimiento de alivio y éste es que en  
ese momento me encontré liberada de la sujeción a mil reglas,  
en relación a las cuales me pesaba tanto la obligación de res-  
petarlas como el impulso de no respetarlas. Liberada no a la

manera mística, que supone superar el régimen de la mediación, sino, más simplemente, por el hecho de haber captado la razón de este último. Cuando escribí el relato, como se desprende del texto, daba por descontado que encontraría y debería encontrar nuevas reglas. Ahora ya no pienso así. Para estar en el orden simbólico de la madre basta con el contexto y la necesidad reconocida de la mediación. La cual yo practico bajo la forma de un vínculo personal; cada vez estoy más convencida de que fuera de este tipo de relación, sólo existe la ley.

<sup>11</sup> JANE AUSTEN, *Persuasion* (1ª ed. 1818), Penguin, Londres, 1985, pág. 248. Al subrayar la asombrosa grandeza de Jane Austen, no estoy suscribiendo el "mito" del aislamiento provincial en el cual supuestamente habría vivido, como nos advierte Malcolm Sky, editor de sus obras menores: "Ha quedado refutado, sin embargo, el viejo mito según el cual Austen nunca tuvo ninguna información sobre el mundo exterior, aunque las referencias a éste sean bastante escasas en sus novelas" (JANE AUSTEN, *Sandition*, edición a cargo de Malcolm Sky, trad. it. de L. Gaia, Edizioni Theoria, Roma-Nápoles, 1990, pág. 15).

<sup>12</sup> Explico la segunda tricotomía de la semiótica de Peirce con alguna cita de la antología de Bonfantini, Grassi y Grazia: "Cualquier cosa (...) es un ícono de alguna cosa en la medida en que es similar a esa cosa y se usa como signo de aquella. (...) Un *índice* es un signo que se refiere al Objeto que denota en virtud del hecho de estar realmente determinado por ese Objeto. (...) Un *Símbolo* es un signo que se refiere al Objeto que denota en virtud de una ley, habitualmente una asociación de ideas generales, que opera de modo que el Símbolo se interprete como referido a ese Objeto" (*Semiotica*, trad. it., Einaudi, Turín, 1980, pág. 140; corresponde a *Collected Papers* 2.247-2.249).

<sup>13</sup> C. S. PEIRCE, *Semiotica, op. cit.*, pág. 167 (C. P. 2.292). Peirce a menudo da el nombre de ley a la autoridad simbólica. Por mi parte prefiero distinguirlas para salvaguardar la perspectiva de ir más allá de la ley sin que ello nos conduzca al caos. El tema de la superación de la ley se incorpora a nuestra cultura con la *Epístola a los romanos* de Pablo. Elvio Fachinelli la cita en su último libro para rectificar una interpretación que hace de ella Lacan: "éste omite decir que Pablo habla de la *vieja* relación con la ley y que el apóstol se declara libre de 'esta ley y

uerto respecto de ésta, para quedar sometido en adelante a la voluntad del Espíritu y no ya a la *vetustas litterae*. Al recogerlo la primera parte del discurso de Pablo, Lacan se condena a convertirse en maestro de la letra, de la vieja letra, y no advierte el salto que da Pablo —y, con él, toda una cultura— con la nueva formulación, que ciertamente no es una sustitución o un sumen de la vieja ley. La omisión de Lacan se perfila aquí como el síntoma de la incapacidad de ir más allá del orden de "obediencia y de la transgresión" (E. FACHINELLI, *La mente tatica*, Adelphi, Milán, 1989, pág. 194).

Que el cuerpo histérico es el mayor impedimento para la anulación de la diferencia femenina y la apropiación masculina de la potencia materna, se lo he oído afirmar a Lia Cigarini de la librería de Mujeres de Milán, cuando me transmitió el pensamiento del grupo francés *Politique et Psychanalyse*, surgido a finales de los años sesenta en torno a Antoinette Fouque. Una parte del pensamiento teórico del movimiento de las mujeres se transmite por vía oral y con frecuencia se trata de la parte más nueva, más rompedora. El sistema corriente de referirse a sus fuentes escritas no ayuda a dar cuenta de esto y a pagar tributos de pensamiento que a veces son de la máxima magnitud, como la que tengo yo con Lia Cigarini.

### *El cerco de carne*

E. MACH, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, trad. it. de L. Sosio, Feltrinelli/Bocca, Milán, 1975, fig. 287; encontramos una teoría parecida pero más elaborada en C. S. Peirce, *Pragmatismo e abduzione* en *Le Leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, selección de textos e introducción de M. A. Bonfantini, R. Grazia y G. Proni, Bompiani, Milán, 1984, págs. 177-197.

Cfr. *supra*, nota 11 del cap. 2.

EMMA BAERI, *I lumi e il cerchio*, Editori Riuniti, Roma, 1992.

fig. 74. A menudo adopto el término y la temática del sujeto, pero me pregunto si esta noción me es necesaria. Me parece que no; me parece que recurro a ella por comodidad, para hacerme entender más fácilmente. Con esto no pretendo rechazarla, sino sólo declararla ya no indispensable. Tengo la impresión de que

el pensamiento de la diferencia sexual se mueve en sentido contrario a la filosofía del sujeto. Decimos "sujeto sexuado" o también "sujeto mujer", pero ¿resulta algo de esta yuxtaposición? o, mejor, ¿sobrevive algo de ella? No estoy segura. Me pregunto si la yuxtaposición de sujeto y diferencia sexual no apunta desde el primer momento a extinguir uno de sus términos, el sujeto justamente. El sujeto, quizá, está cediendo el paso a otro ser, el del "cerco de carne". Me expreso vagamente porque estoy intentando ver. Fuera de la filosofía, en la tradición mística, discurre un hilo de pensamientos en torno a la que podríamos llamar la muerte del Yo, que está aflorando: pienso en la última Simone Weil, en el último Bateson (*Donde los ángeles dudan*), en el último Fachinelli (*La mente estática*). También Carla Lonzi (cfr. *supra*, nota 10, cap. 4) manifestó un vivo interés por la investigación de las místicas (cfr. su *Itinerario di riflessioni*, en AA. VV., *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milán, 1977, págs. 13-50) y esto es tanto más interesante para mi tesis habida cuenta de que debemos a C. Lonzi la introducción del concepto de diferencia sexual en la filosofía femenina (cfr. Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, trad. cast., horas y HORAS, Madrid, 1991, págs. 30-31). Ahora yo pienso que este aflorar en filosofía de la temática extrafilosófica de la muerte del Yo podría ser una respuesta al ocaso del sujeto. Un ocaso llameante, debo decir, si pensamos en la gran importancia que tiene (ha tenido) en el lenguaje político de las mujeres. La primera sospecha de que se trataba de un ocaso, la tuve al leer en la prensa de izquierdas que las mujeres eran uno de los "nuevos sujetos" políticos, lo cual chirría en contraste con el sentimiento más profundo que tienen las mujeres llegadas a la política no para emanciparse, que nosotras nos sentimos antiquísimas.

\* Mi amigo feminista se refería a LUCE IRIGARAY, *Speculum. De l'autre femme* (Minuit, París, 1974; el subtítulo se tradujo imprecisamente en la versión italiana: *Speculum L'altra donna* [*Speculum. La otra mujer*, trad., Saltés, Madrid 1978], Feltrinelli, Milán, 1975; habría sido más exacto decir "del otro que es mujer").

Pág. 77. Mi discurso sobre la ética de la comunicación se tambalea. Al releerlo advierto un eco de aquella rebeldía, complementaria de la sujeción a la ley, que experimentaba antes de llegar al principio de la mediación (cfr. cap. 4, "O quien por ella"); lo cual no significa que éste comporte algún tipo de ética de la comunicación, pero sí enseña a reconocer en ella al menos una

subrogación del orden simbólico –desprovisto, ciertamente, de cualquier atributo creador de sentido-ser-. Otra huella de aquella rebeldía es mi persistente dificultad para uniformar los criterios de escritura de las notas bibliográficas. En general, todo lo que es obligado, en el trabajo intelectual, me pesa desmedidamente; es algo parecido a la dificultad que tenía Simone Weil, según ella misma ha reconocido, para limpiar regularmente su habitación. Pequeñeces, diría Totó: es cierto, pero también pequeños atisbos de una tiranía por lo demás ignorada. La de la ley (cfr. *supra*, nota 13, cap. 4).

Pág. 79. La escritura de este capítulo ha sido especialmente trabajosa y ahora sé por qué. He desarrollado la crítica del convencionalismo teniendo en mente una idea –la de que la necesaria mediación requiere necesariamente el establecimiento de reglas– que, además de ser errónea, me empujaba, a pesar mío, hacia el convencionalismo. Éste, en efecto, puede superarse si y sólo si se supera la pseudonecesidad de someterse a un sistema de reglas. Mi error a este respecto resulta sorprendente si se considera que razono sobre el orden simbólico teniendo siempre presente la lengua materna: en cuyo caso, como es sabido, no se requieren reglas para aprenderla ni para enseñarla. El error se explica, no obstante, por el hecho de que entonces yo estaba empeñada, con otras, en el intento de hacer sociedad femenina sobre la base de reglas comunes. Este intento fracasó y la reflexión sobre este fracaso nos está llevando a buscar orden simbólico sin reglas comunes. ¿Es posible? Es necesario buscarlo. El último capítulo (no escrito) de este librito debía hablar del amor. No me he sentido a la altura de ello. Quería hablar del amor porque estoy orientada a ver en la *necesidad* (lógica y factual) y en el *amor* las dos potencias reguladoras, que deben hacerse operativas en la práctica a través de vínculos duales. ¿Cuál es el problema? Según mi pensamiento, está en juego la libertad de los sin-poder-constituido, la cual no puede depender de los derechos ni del saber usar las reglas del juego: esto sería como poner el carro delante de los bueyes; depende de su (nuestra) capacidad de crear simbólico. El amor y la necesidad son potencias creadoras de simbólico y potencias no desconocidas para los sin-poder-constituido, tanto más cuanto que su funcionamiento está inscrito en cierto modo en cada uno/a por la antigua relación con la madre.

<sup>3</sup> La tesis según la cual la diferencia de ser hombre/mujer no es más que un efecto de los códigos culturales en vigor también es

sostenida en Estados Unidos por una parte del pensamiento feminista, seguidor del llamado postestructuralismo, no sin contradicciones como muestra el pequeño ejemplo siguiente. El catálogo de una editorial que me parece situada en la vanguardia del postestructuralismo, presenta sus libros feministas dentro de la perspectiva definida por las "diferencias de clase, raza, tradición cultural, nacionalidad, preferencias religiosas, opciones sexuales y definiciones del género" (Cornell University Press, *New and recent books in Women's Studies*, s.f., pág. 2), donde sólo la diferencia sexual aparece reducida a sus definiciones: ¿por qué no también las diferencias de clase, de raza, etc.? Ateniéndonos al pensamiento postestructuralista, éstas no están menos sujetas a los códigos culturales en cuanto a la representación que tenemos de ellas. Sin embargo, en su caso, el catálogo admite implícitamente que su representación, al estar prescrita por códigos culturales, nos re-presenta, interpretándolo, algo presente para nuestra experiencia, mientras que sólo la diferencia sexual desaparece para ser reemplazada por sus definiciones, que se transforman en algo de lo cual sólo se puede hablar. La dificultad nace del hecho de que un pensamiento y una política de la diferencia sexual tal vez no podrían darse sin la conciencia de la potencia determinante que tienen los códigos culturales sobre lo que pensamos ser e incluso sobre lo que somos. De hecho, esta conciencia nos ha permitido no seguir identificándonos con las representaciones masculinas del ser mujer, sin tener que renegar por esto de ello. Por esto, Evelyn Fox Keller puede decir: "el feminismo se inició con la distinción entre sexo y género" (cfr. *supra*, nota 1, cap. 4). Pero esta distinción, en la inmovilidad del pensamiento crítico, no lleva a ninguna parte; es necesario recuperarla en el círculo completo de la mediación, donde el ser cuerpo hace corro, si puedo decirlo así, con el ser palabra, y lo interpretado se convierte en interpretante, y lo interpretante, en interpretado.

<sup>6</sup> Cfr. W. W. BARTLEY III, *L. Wittgenstein e K. R. Popper maestri di scuola elementare*, trad. it. de D. Antiseri, Armando, Roma, 1976.

<sup>7</sup> Ya he contado en otro lugar este hecho ("Il pensatore neutro era una donna", en *Inchiesta*, año XVII, n.º. 77, julio-septiembre de 1987, págs. 21-23), que marcó un cambio en mi vida; no de por sí, de por sí sólo podía matarme, sino por la época en que ocurrió, quizá no por casualidad, entre la publicación del número

special de *Sottosopra* titulado *Più donne che uomini*, enero de 1983, y la constitución de "Fontana del ferro", el grupo que luego fundaría Diótima, gracias a la cual he llegado a ser filósofo.

Existe un criterio para distinguir la verdad contextual de la verdad relativa: a diferencia de ésta, aquélla es traducible a otros contextos. He desarrollado esta noción de una "traducibilidad en contexto", que es de R. Jakobson, en *Maglia e uncinetto*, Feltrinelli, Milán, 1981, pág. 84 y sigs. La teoría de la relatividad de Einstein, en su forma restringida y general, expone cómo se da una verdad contextual y lo expone precisamente bajo la forma de la traducibilidad de un contexto a otro, que en su caso, al tratarse de física matemática, se consigue muy sencillamente con algunas ecuaciones matemáticas, mientras que en la realidad humana la cosa resulta más compleja y comprometida. (En la escuela, cuando debo explicar a Einstein, comienzo diciendo: entre relatividad y relativismo hay un abismo, y concluyo: como véis, la relatividad ha triunfado sobre el relativismo.)

K. MARX, *Il denaro. Genesi e essenza*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1990, págs. 52-53. Remito a las discusiones iniciales del análisis de Marx. Comienza con la transformación de la mercancía en valor de cambio: "La transformación de la mercancía en valor de cambio no la equipara, sin embargo, a otra mercancía concreta, sino que la expresa como equivalente, esto es, expresa su relación de intercambiabilidad con cualquier otra mercancía" (pág. 9). Luego entra en escena el símbolo de la intercambiabilidad: "Un símbolo de este tipo presupone un reconocimiento general; sólo puede ser un símbolo social; en efecto, expresa únicamente una relación social" (*ibid.*). Aquí se introduce el hecho decisivo: "Con la transformación del producto en mercancía, y de la mercancía en valor de cambio, el primero adquiere, una doble existencia en la mente (...) como producto natural, por un lado, como valor de cambio, por otro" (pág. 10), y llegados a este punto aparece el dinero: "El valor de cambio separado de las mercancías y plasmado asimismo en una mercancía como las demás es el *dinero*" (págs. 9-10).

° *Op. cit.*, pág. 31. Y algunas páginas antes: "La disolución de todos los productos y de todas las actividades en valores de cambio presupone, bien la disolución de todas las relaciones rígidas personales (históricas) de dependencia en la producción, bien la dependencia universal recíproca de los productores. (...)



Esta dependencia recíproca se manifiesta en la constante necesidad del intercambio y en el valor de cambio como mediador universal” (págs. 25-26). En este texto de Marx y en lo que éste expone, la potencia simbólica del mercado, se halla contenido posiblemente el presupuesto del descubrimiento de lo simbólico por parte de la filosofía de nuestro siglo. Saussure, a diferencia de Marx, considera aceptable el parangón entre el dinero y el lenguaje: “Para determinar cuánto vale una pieza de cinco francos, es preciso saber: 1. que se puede intercambiar por una determinada cantidad de otra cosa distinta, por ejemplo, de pan; 2. que se puede comparar con un valor similar del mismo sistema, por ejemplo, una pieza de un franco, o con una moneda de otro sistema (un dólar, etc.). Análogamente, una palabra puede intercambiarse por algo distinto: una idea; también, puede compararse con algo de su misma naturaleza: otra palabra.” Saussure intenta demostrar que “una palabra está revestida no sólo de una significación, sino también y sobre todo de un valor, lo cual es algo muy distinto” (SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, introducción, traducción y comentarios de Tullio De Mauro, Laterza, Bari, 1976, pág. 140), realizando una distinción análoga a la que establece Marx entre valor de uso y de cambio.

<sup>11</sup> Sobre esta temática, considero fundamental a A. SOHN-RETHEL, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, trad. it., Feltrinelli, Milán, 1977. La cuestión que planteo la he encontrado formulada de este modo por el mismo Sohn-Rethel, en *Denaro e filosofia. Incontro con Alfred Sohn-Rethel*, a cargo de Helmut Höge, trad. it. de F. Coppelotti, en *Linea d'ombra*, nº 51, julio-agosto de 1990, págs. 60-64.

<sup>12</sup> K. MARX, *Il denaro*, op. cit., pág. 52. El economista y filósofo Claudio Napoleoni, razonando sobre la liberación de la dominación que representa el modo capitalista de producción, ha creído ver en las mujeres un elemento resistente a esta dominación: “Existen, en efecto, residuos, realidades que escapan. (...) de todos los residuos posibles, las mujeres representan probablemente el más importante. Las mujeres, como condición sistemática, y no sólo como situación individual de todas ellas, sino propiamente como condición sistemática del ser mujer, del ser humano en condición femenina, se encuentran fuera de esta relación de producción como círculo dominante de la cantidad, como aquello a lo que se reduce sistemáticamente la calidad; y por esto a lo largo de toda la historia hasta nuestros días -pero, una vez más

manera específica en la historia del mundo burgués capitalista. La mujer está marginada y oprimida; precisamente porque está fuera de ello y esto probablemente constituye un residuo portante y muy extendido” (“La liberazione dal dominio e la dizione marxista” (1986), en C. Napoleoni, *Cercate ancora. Lettere sulla laicità e ultimi scritti*, a cargo de Raniero La Valle, Editori Riuniti, Roma, 1990, pág. 46). Lo cual me parece una buena aproximación tanto al pensamiento de la diferencia como al tema del extrañamiento femenino, si bien le falta, como falta en Marx, la idea del orden simbólico, con el consiguiente riesgo de basar en la función procreadora el derecho de que las mujeres opongan resistencia, negando así el principio de la libertad femenina.

### *La distancia abismal*

Cuando digo “después de la nueva combinación” no me refiero a la secuencia temporal sino a la secuencia lógica. El proceso que aquí describo, de un salto de un círculo vicioso a uno “virtuoso”, se desarrolla temporalmente pero, una vez concluido, deja de ser temporal. Esto puede sonar insensato: ¿acaso no está fuera toda nuestra vivencia en la temporalidad? Sin embargo, aceptamos que el tiempo es un mediador para la pensabilidad de nuestra experiencia y no su teatro, debemos convenir que pueden darse procesos que, junto con su conclusión lógica, “trascienden” del tiempo. Además del ejemplo presentado en el texto, también puede ser la afirmación “ahora siempre hemos sido libres”, que concluyó en Diótima (cfr. *supra*, nota 7, cap. 5) una discusión sobre la libertad femenina. La forma paradójica de estos enunciados nos advierte, sin embargo, que no estamos fuera de la necesidad de la mediación.

HEVELYN FOX KELLER, *Reflexiones sobre género y ciencia*, trad. de Ana Sánchez, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1989, pág. 119.

*Op. cit.*, pág. 123.

*Op. cit.*, pág. 116.

*Op. cit.*, pág. 118.

192. He terminado la nota 1 escenificando, para negarlo, un “estar fuera de la necesidad de la mediación”. Ahora añadido que

esta necesidad no es una servidumbre. Corresponde al hecho de que vivimos, simbólicamente, una vida recibida y que el ser, siempre hablando simbólicamente, nos es dado. El círculo virtuoso de la libertad reproduce esta estructura; el círculo vicioso, que E. F. Keller llama dilema, la reproduce pero a la inversa. Las formas circulares del Infierno, del Purgatorio y del Paraíso de Dante expresan este concepto de la mediación necesaria y de los dos sentidos contrarios según los cuales puede desarrollarse ésta.

<sup>6</sup> El texto grabado de aquel encuentro está publicado en: Associazione donne insegnanti di Firenze, *Inviolabilità del corpo femminile*, Atti del Corso di aggiornamento, Florencia, 2 de marzo-11 de mayo de 1990, págs. 15-32.

<sup>7</sup> Lo decible y lo deseable no están al mismo nivel en cuanto a necesidad de mediación: la de lo decible es máxima, la del deseo es mínima o, quizá, nula. Me refiero a la existencia de un deseo y no a nuestra conciencia de esta existencia y mucho menos a su formulación y satisfacción, cosas éstas que requieren un crescendo de mediaciones. La existencia de un deseo no conocido consigue evidenciarse, de hecho, de maneras indirectas, que el psicoanálisis enseña a descifrar. Seguir los propios deseos, si va unido a la conciencia de la necesidad de la mediación, hace a esta última más simple y eficaz. Escuchar los deseos es un modo de contrastar el dominio de los códigos culturales inadecuados porque estimula a buscar nuevas formas de mediación. Simone Weil llega a escribir: "Una sola cosa no está condicionada en nosotros: el deseo" (*La connaissance surnaturelle*, Gallimard, París, 1950, pág. 94).

<sup>8</sup> F. BRAUDEL, *Storia e scienze sociali. La "lunga durata"*, en *Scritti sulla storia*, trad. it., Mondadori, Milán, 1989, págs. 57-92 (cfr. *supra*, nota 1, cap. 3).

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pág. 75.

<sup>10</sup> Sobre este punto estoy en desacuerdo con Adriana Cavarero, amiga y compañera de investigación filosófica. Después de haber propuesto, con palabras convincentes, "la focalización de la categoría de nacimiento", Adriana escribe: "El resultado no secundario de este giro de la perspectiva para dirigirla hacia el nacimiento es, por tanto, un confinamiento de la esfera social, o sea, la afirmación de un límite, no sólo de la juridificación, sino

sobre todo del orden simbólico de una política que, por consiguiente, se ve constreñida a despojarse de sus horizontes totalizadores y salvíficos, y a dejar que el sentido de los humanos habite fuera de sus confines" (ADRIANA CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminile nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma, 1990, pág. 85), con una crítica que me parece no ajustada al concepto y a la práctica modernas de la política, por un lado, y demasiado conforme, por otra parte, con la separación entre esfera pública y esfera privada que la política de las mujeres ha puesto en entredicho.

<sup>11</sup> *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, La Tartaruga, Milán, 1985.

<sup>12</sup> "Interrogando amorosamente la scienza. Conversazione con Evelyn Fox Keller", de Paola Melchiori y Luciana Percovich, en *Lapis*, septiembre, 1990, nº. 4.

<sup>13</sup> ELISABETTA RASY, *La lingua della nutrice*, Edizioni delle Donne, Roma, 1978, pág. 115. Para la parte que confirma mi planteamiento, además del pasaje citado, cabe añadir estos otros: "Las mujeres se ven marginadas, aisladas en el 'centro'. A partir de su pretendida externalidad, el feminismo se redescubre como movimiento 'interno' a los demás movimientos o a las situaciones institucionalizadas de lo social. (...) Esta 'internalidad' respecto a lo social y a lo político es la que marca el paso del movimiento feminista al movimiento de las mujeres" (pág. 17); "El feminismo (...) reproduce y exhibe la relación prohibida de las mujeres con lo social, con el orden simbólico" (pág. 19); "en el temor de reconocer en lo femenino la condición de extrañamiento interna a la sociedad, las mujeres unidas y organizadas son consideradas el último, 'otro lugar' disponible. País de la utopía (...) o bien territorio de conquista: todos los partidos italianos intentan una nueva colonización, basada no ya en un desprecio implícito, sino en una proclamada estima. De 'invisibles' las mujeres se transforman en 'mejores'" (pág. 19). Para la parte que lo contradice, cfr. *supra*, pág. 127.

<sup>1</sup> BIBI TOMASI, *La sproporzione*, La Tartaruga, Milán, 1980.

<sup>2</sup> Sobre este punto, vuelvo a estar de acuerdo con Adriana Cavarero, quien, comentando un documento de algunas mujeres a favor de la despenalización del aborto, escribe que nuestra arma más realista" está "en contraponer frontalmente a la inva-

sividad jurídica el generar materno como lugar que de por sí se sustrae a toda normativa" (*Nonostante Platone*, cit., pág. 81).

<sup>16</sup> En el curso de la caza de brujas acabó estableciéndose cierta interacción significativa, bien por obra de los hombres en el poder (como muestra, por ejemplo, el clásico R. MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle*, Plon, París, 1968, publicado en italiano por Laterza, Bari, 1971), bien por obra de las víctimas, aunque resulta más difícil de evidenciar esto último. Pero fue un proceso tan lento y parcial como larga y caótica fue la caza de brujas. De ésta conviene recordar siempre que acompañó paso a paso a la formación de la sociedad moderna: la tendencia es relegarla más bien a la historia medieval. Uno de los primerísimos episodios de la caza de brujas concluyó en Milán en 1390, las víctimas fueron dos mujeres, Sibilla y Pierina, adoradoras de una divinidad femenina que ellas llamaban Madonna Oriente y Señora del juego (cfr. mi libro *La signora del gioco*, Feltrinelli, Milán, 1976, págs. 147-155). Me gusta terminar mi trabajo recordando a estas dos mujeres y su misteriosa religión.



## Índice de nombres

- Anna O. (Bertha Pappenheim), 63, 136.  
Ariès Ph., 124.  
Aristóteles, 28, 55, 92, 118, 120.  
Assoziatione donne insegnanti di Firenze, 143.  
Austen Jane, 65, 66, 137.
- Baeri Emma, 74.  
Bartley III W.W., 141.  
Bateson G., 49, 121, 129, 130, 139.  
Bergson H., 120.  
Bontadini G., 27, 28, 117, 120, 121, 122, 133.  
Borromeo F., 125.  
Bosotti Piera, 1.  
Braudel F., 37, 94, 95, 124, 145.  
Breuer J., 63, 136.  
Bucharin N., 119.
- Capra F., 121.  
Cavarero Adriana, 145, 146.  
Centro documentazione donna di Firenze, 133.  
Cigarini Lía, 138.  
Compton-Burnett Ivy, 115.  
Cosentino Vita, 131.
- Dante Alighieri, 145.  
D.B., amiga, 43, 45, 128.  
De Benedetti Gaddini Renata, 125.
- De Mauro T., 131, 143.  
Derrida J., 109  
Descartes, 5, 6, 7, 12, 29, 31, 108, 115.  
Diótima, 1, 130, 135, 141, 144.
- Eckhart, maestro, 121.  
Eco U., 135.  
Einstein A., 26, 119, 142.  
Escuela de Barbiana, 128.  
Esquilo, 11.
- Fachinelli E., 122, 137, 138.  
F.C., amiga, 50.  
Federico II, emperador, 127.  
Fliess W., 118.  
Formigari Lía, 115, 131.  
Fouque Antoinette, 138.  
Foucault M., 109.  
Freeman Lucy, 136.  
Freud S., 11, 14, 26, 46, 56, 60, 63, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 124, 127, 133, 136.  
Fumagalli Beonio Brocchieri Mariateresa, 124.
- Gramsci A., 74, 119, 120.  
Graziani Francesca, 131.  
Guarnieri Romana, 123, 125.  
Guillermo de Bohemia, 96, 97.  
Guillermo de Saint-Thierry, 121.

- Hadewijch de Amberes, 121.  
Hegel G.W.F., 4, 23, 39, 82, 108, 132.  
Heidegger M., 117, 120.  
Heilbrun Carolyn G., 34, 35, 123.  
Heilmann L., 129.  
Hirsh Marianne, 116.  
Höge H., 143.  
Humboldt W. von, 131.  
Husserl E., 5, 7, 10, 108.
- Irigaray Luce, 11, 19, 46, 58, 77, 109, 112, 114, 121, 126, 131, 132, 133, 139.
- Jakobson R., 48, 116, 126, 127, 129, 142.  
Juan, pequeño, 61.
- Kant I., 22, 23, 117.  
Keller Evelyn Fox, 90, 91, 92, 97, 98, 99, 103, 116, 132, 133, 141, 144, 145, 146.  
Kelsen H., 29, 51, 122, 131.  
Klein Melanie, 39, 44, 62, 124 135.  
Kristeva Julia, 44, 45, 46, 126, 127.
- Lacan J., 46, 59, 117, 127, 128, 134, 137.  
Lauretis Teresa de, 116, 123.  
Lazzerini Gabriela, 131.  
Leonardi C., 121, 125.  
Lévi-Strauss C., 94, 134.  
Librería de las Mujeres de Milán, 1, 128, 130, 136, 138, 139.  
Lispector Clarice, 31, 32, 68, 122, 123.  
Locke J., 5.  
Lonzi Carla, 124, 136, 139.  
Lorenz K., 56, 75.
- Mach E., 26, 74, 119, 138.  
Maifreda de Pirovano, 97, 98.
- Mandrou R., 147.  
Manzoni A., 65, 115.  
Margarita Porete, 121, 123, 125.  
Martín Teresa, 124.  
Marx K., 85, 86, 87, 94, 142, 143, 144.  
Melchiori Paola, 146.  
Menario Agripa, 87.  
Michelet J.,  
Moebius P.J., 133.
- Nicoletti M., 126.  
Napoleoni C., 143, 144.
- Pablo, apóstol, 137, 138.  
Parménides, 6, 39, 41, 55, 120, 133.  
Peirce C.S., 43, 69, 118, 123, 126, 130, 137, 138.  
Percovich Luciana, 146.  
Pierina de Zambello de Bugatis, 147.  
Pitágoras, 75, 76.  
Platón, 6, 7, 9, 10, 11, 18, 44 55, 92, 108, 120, 132.  
*Politique et psychanalyse*, 138.  
Pol Pot, 129.  
Pozzi G., 121, 125.
- Rasy Elisabetta, 100, 127, 146.  
Rich Adrienne, 19, 24, 38, 46, 113, 117, 124.  
Russell B., 111.
- Sade D.-A.-F. de, 109, 110  
Saussure F. de, 7, 24, 50, 99, 131, 143.  
Schilpp P.A., 119.  
Schopenhauer A., 23.  
Scott Joan W., 116.  
Severino E., 28, 29, 117, 120, 122, 125, 133.  
Sibilla de Zani de Laria, 147.  
Sky M., 137.  
Sófocles, 11.  
Sohn-Rethel A., 143.



Spacks, Patricia, 123.  
Stein, Edith, 117, 120, 125.

Teresa de Ávila, 124.  
Teresa de Lisieux o Teresa del  
Niño Jesús, v. Martín  
Togeb, K., 126.  
Tomasi, Bibi, 101, 146.  
Toto, 140.

Vannini, Caterina, 124.  
Vattimo, G., 109.  
Vico, G.B., 128.  
Veith, Ilza, 133.

Weil, Simone, 108, 121, 139,  
140, 145.  
Winnicott, D.W., 38, 39, 40, 41,  
45, 48, 49, 125, 126.  
Wittgenstein, L., 81, 111.  
Wolgast, Elizabeth, 124.

