

Los derroteros de la Diferencia

María Luisa Femenías - María Marta Herrera
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Los derroteros de la diferencia se separan cuando su clave de interpretación es la filosofía o el feminismo. Si nos dejamos guiar por la filosofía, sobre todo la de la segunda mitad del siglo XX, la 'diferencia' surge como fruto de una reacción a Hegel.¹ Es decir, se trata de definirla no en términos de contradicción -lo contrario dialécticamente hablando de la identidad- sino, en términos de una 'Diferencia' originaria, que Jacques Derrida denominó *la différance*. Estamos en la inauguración de un nuevo modo de interpretar la razón y de explorar lo irracional integrándolas en un concepto más amplio de racionalidad. "Esta ampliación del horizonte de la razón, constituyó mucho más que una mera extensión; se trocó en una verdadera metamorfosis del pensamiento".² Ciertamente, se afirma ahora un pensamiento que pretende ser dialéctico y que intenta iniciar, por definición, un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno: lo Otro. Por ello es preciso saber si en ese movimiento lo Otro será reducido a lo mismo, tal como hacen la dialéctica hegeliana o el constructivismo kantiano, en la lectura de Luce Irigaray, o si para abarcar lo 'mismo' y lo 'otro' la razón habrá de metamorfosearse, perder su identidad inicial, dejar de ser la misma para convertirse en un momento superador y 'otro': un momento 'femenino' del pensamiento.

Sin embargo a pesar del atractivo de la propuesta de volver femenino el pensamiento, escapando así de las garras del falologocentrismo occidental, cuando hablamos de 'diferencia' en el marco del feminismo, nos estamos encaminando hacia otra dirección. En efecto, históricamente, 'diferencia' ha connotado inferioridad. Cuando la *pólis* clásica define a los ciudadanos como 'los iguales', lo/as 'diferentes' son los que, en sentido estricto, están excluidos de la ciudadanía. Paradigmáticamente, las mujeres, los esclavos, los extranjeros, los pobres. Esta noción de 'diferencia' incluyó entre nosotros a los pueblos originarios, las personas de color, las pertenecientes a otras culturas u otras opciones sexuales, y siempre sistemáticamente hasta hace menos de cincuenta años, a las mujeres. Porque, si la norma la constituyó históricamente el varón blanco, ciudadano, heterosexual, etc., toda

desviación a esa 'norma' vino a engrosar el grupo de lo/as 'diferentes', entendidos siempre como una 'desviación de la norma' en términos de inferioridad.³

Ahora bien, desde mediados de los sesenta buena parte de la producción teórica 'post' (postmoderna, postestructuralista, postfeminista) aboga por una crítica radical al paradigma igualitarista de la modernidad, reemplazándolo por la noción de reconocimiento de la diferencia, donde la 'diferencia' - contrariamente al modelo anterior - es entendida como positiva y valorada en consecuencia.⁴ Con todo, 'diferencia' no es una noción unívoca y adquiere un carácter propio según el contexto. En este trabajo, nos interesa abordar al menos uno de los sentidos de la diferencia, autoafirmativo y positivo, que insiste en su carácter distintivo. Es decir, remite a aquello que se considera propio o específico, vinculándosela con la especificidad étnica (o de raza), cultural, de clase o de sexo. Precisamente, sobre esta última nos extenderemos en este trabajo. Lo importante ahora es subrayar que lejos de connotar inferioridad, como en el paradigma ilustrado, se constituye por sí en el referente propio de las teorías 'post'. En este sentido, como ya lo señalara Joan Scott, la 'diferencia' no es lo opuesto a la igualdad, sino más bien a la desigualdad y, de manera similar, su antónimo no es la igualdad sino la identidad.⁵ De modo que un feminismo basado en la 'diferencia' "como positivamente otra", por decirlo en palabras de Luce Irigaray, rechaza la lógica de la identidad, porque subsumiría a las mujeres en las normas definidas por el varón. Sin embargo, no rechaza de plano la igualdad, sino que defiende una comprensión materialmente más extendida de la misma; es decir, que simultáneamente, y por lo menos, respete la/s diferencia/s.

En ese sentido, quienes en términos generales defienden esa interpretación, entienden la diferencia sexual como fundante de toda otra diferencia. Por ello, prefieren hablar de un pensamiento y de unas prácticas políticas basados en la diferencia sexual, más que en la/s diferencia/s de género. Consideran que la diferencia sexual es el principio de inteligibilidad de la razón, la posibilidad de simbolización, de producción de referencia y de sentido de un tipo particular de conocimiento a partir de un cuerpo 'particularmente' sexuado. Nacer mujer no es algo superfluo o un atributo secundario sino lo que la hace necesariamente lo que es: 'mujer'. El punto de partida es entender que el sujeto humano no es Uno sino Dos pero no en una relación de subordinación sino de paridad. La radicalidad del pensamiento de la diferencia sexual estriba en desear y sostener la existencia de un *logos* otro, que el lenguaje patriarcal oscurece, reduce, invisibiliza o niega. Desde Luce Irigaray a Luisa Muraro se sostiene la posibilidad de un

orden simbólico no falogocéntrico, femenino, que no depende del masculino, pero que ha quedado oculto o forcluido y que, por tanto, es preciso recuperar.

La filosofía constituye, en tal sentido, un saber paradigmático para cuestionar la ceguera que el pensamiento masculino ha tenido respecto de la diferencia sexual. La historia de la filosofía occidental señala pues los límites del sujeto pensante pero nunca habla de la finitud de su diferencia sexual y, si lo hace, la constituye en 'objeto' marginal, inferiorizado. Es decir, desde la filosofía occidental misma se parte de la hipótesis del ser Uno (hombre- norma), universal y neutro, de manera que la diferencia de los sexos, y más aún del sexo tildado de 'diferente', no participa de la esencia de lo 'humano' o lo hace incompletamente, quedando más bien como externa a ella, como un rasgo secundario. Incluso, como diferencia secundaria es subsumida al estereotipo de 'La Mujer': el depósito de la diferencia sexual, de la que el varón *qua* norma queda excluido. El varón es el particular y el universal a la vez, como lo denunció Simone de Beauvoir (1949). De modo que el pensamiento de la diferencia sexual intenta pensar al ser humano según una concepción dual donde tanto ser-varón como ser-mujer sean formas primarias.

Nuestra cultura occidental, sus discursos y sus saberes no dan cuenta de que la diferencia sexual afecta al sujeto de esos discursos y de esos saberes tanto (o más) que su ubicación espacio-temporal, su finitud. Para las autoras que defienden esta posición, la diferencia sexual es una de las marcas del 'estar ahí' en el mundo. En consecuencia, que ser varón o ser mujer permanezca en la intimidad, sin palabras, sin representaciones, sin lenguaje propio, opera como el mecanismo de negación más acabado: ni siquiera puede ser dicho. De alguna manera, se imputa al dominio histórico ejercido por los varones sobre las mujeres el silencio y / o la ignorancia de la diferencia sexual. Ahora bien, hay que señalar que sobre todo es en el ámbito del saber científico-filosófico donde la negación a pensarla ha sido más fuerte. Es decir que, en el orden del pensamiento filosófico, aún cuando mucho se había avanzado, aún faltaba una elaboración compleja de la diferencia sexual no inferiorizante y en la voz propia de las mujeres.

Por tanto, la contribución de las mujeres al pensamiento de la diferencia se yergue como el momento creador de las mediaciones femeninas y de la experiencia femenina que carecía de ellas. De ese modo, se transformó en un pensamiento político que quiso combatir el aislamiento de las mujeres y su extrañamiento del mundo, en la reclusión del orden privado. En su

aspiración por integrarse plenamente a la vida activa, quiso inventar un lenguaje que le permitiera decir (con valor de verdad) qué sienten, quieren, desean, proyectan, etc. las mujeres por fuera del parámetro masculino. Para ilustrar esta línea de pensamiento, hemos seleccionado tres autoras que consideramos paradigmáticas del feminismo europeo de la diferencia sexual: Luce Irigaray, psicoanalista francesa, discípula de Lacan expulsada de *l'École Freudienne* por su fundador; Luisa Muraro, filósofa italiana, fundadora en Verona de la comunidad *Diotima* y Françoise Collin, filósofa belga, codirectora de *Les Cahiers du Griffon* y especialista en la filosofía de Hannah Arendt.

Luce Irigaray: la circularidad de ser mujer

Luce Irigaray, iniciadora de esta línea de pensamiento, sostiene que la diferencia sexual es el problema fundamental a resolver en el siglo XX, porque constituye el horizonte de comprensión del mundo.⁶ Para abordar esa cuestión adopta una actitud severamente crítica respecto de la filosofía en general y de la modernidad en particular. En consecuencia, es también muy crítica con el feminismo derivado de ella, específicamente el de Simone de Beauvoir. Sin embargo, denuncia que el pensamiento de la diferencia propuesto por sus contemporáneos olvida u ignora la más significativa de las diferencias: la diferencia sexual, que para ella constituye, siguiendo a Adrienne Rich, el Principio de Inteligibilidad de la Cultura Occidental.⁷

En *Speculum* (1974), a la vez que juega con la multivocidad del término (espejo cóncavo y convexo, espéculo, estadio del espejo, etc.), recorre los pilares en los que se ha asentado la filosofía de Occidente, puesto que siempre “lo más prohibido a las mujeres ha sido la filosofía”.⁸ Ella constituye a su juicio el edificio más acabado de encubrimiento de la verdad originaria elemental. Nuevamente, retomando palabras de Rich, sostiene que simplemente oculta el hecho de que todo/as somos “nacidos de mujer”.⁹ Aplicando las herramientas conceptuales del psicoanálisis y de la lingüística, Irigaray se preocupa de examinar y desarticular los diversos sistemas filosóficos modernos y clásicos, en lo que denomina una terapéutica psicoanalítica no-falocéntrica para develar como el psicoanálisis (el freudiano en particular pero también el lacaniano) está basado en supuestos sexistas. Así,

La tarea de la filosofía occidental ha consistido en una apropiación del cuerpo de las mujeres y de sus funciones, una inversión del signo valorativo, una jerarquización, un encubrimiento del verdadero origen y su substitución por un falso origen (el del plano inteligible) definido desde luego como el lugar de lo verdadero. La cultura falocéntrica niega el espacio de ese origen verdadero, no lo nombra,

le quita el logos, que queda consecuentemente definido como masculino, para convertir a las mujeres en a-lógicas, el continente oscuro, lo innombrado, lo inefable.¹⁰

A juicio de Irigaray, esta inversión falocéntrica ha tenido en Platón su más excelso maestro, quién fue seguido, retomado y perfeccionado por todos los filósofos que lo sucedieron sin excepción.

Irigaray reivindica entonces la "alogicidad de la mujer" como lo positivamente Otro en contraposición a lo Otro beauvoitiano. En efecto, en el feminismo de la igualdad la única salida posible a ese Otro (que es Otra) radica en homologarse al modelo normativo del varón: convertirse en sujeto. Pero para Irigaray se trata de una trampa; de una tarea imposible e inútil pues

Si los términos de la ciudadanía o de la subjetivación han sido definidos por los varones, acceder a lo Otro desde lo mismo es tan sólo un modo de mimetización, con la consiguiente pérdida de la propia especificidad. Quienes aceptan esta dialéctica, se niegan a examinar las categorías mismas del pensamiento, que son masculinas y, por ende, mantienen a las mujeres en la inmanencia.¹¹

En ese sentido, las políticas de la igualdad aceptan (aún sin proponérselo) que las mujeres sean consideradas como 'las segundas', las que están 'detrás de' o 'más abajo que' los varones. Por lo tanto, Irigaray se propone ir más allá de la dialéctica tradicional, más allá de la igualdad o de la subjetividad normativas para alcanzar la Otra de lo otro. En una imagen en la que remite a *Alicia en el país de las maravillas*, propone que las mujeres vean qué hay detrás del espejo (*speculum*). Así, las mujeres deben ir detrás del espejo de la modernidad sin dejarse deslumbrar por las fragmentaciones que la posmodernidad produce al romperlo: los fragmentos de un sujeto (un yo) patriarcal son siempre patriarcales.

En numerosos trabajos, Irigaray insiste en conceptos como el de 'experiencia de mujeres' y el de 'corporalidad'. Pero, sobre todo, alega la necesidad de alcanzar un espacio pre-discursivo, originario, una especie de *continuum* natural que une el cuerpo a la experiencia y a la verdad. Porque, por sobre todas las cosas las une al cuerpo de la madre, como portadora de un lenguaje de significados, que luego el ingreso al orden de la ley del padre, forcluye.¹² En efecto,

Madres e hijas funcionan como un continuo porque, donde el corte del cordón umbilical es un gesto irreparable de la relación madre / hijo (que la Sociedad patriarcal ha interpretado como Ley del Padre); el corte del cordón umbilical entre madre e hija es simplemente

una dilación temporal en la repetición de la escena de la continuidad madre / hija.¹³

Mientras que para Irigaray,

el padre, el varón, el orden fálico son lo exterior, lo separado, lo uno y lo otro que difieren. La madre y la hija son siempre un vínculo umbilical indisoluble: todas somos madres y todas somos hijas: la procreación es el orden simbólico imaginado y silenciado que hay que reinventar.¹⁴

Y en la relación madre - hija está -según Irigaray- el lugar de la verdadera experiencia del cuerpo a cuerpo: el lugar de la *jouissance*. Es decir, el pensamiento y la cultura occidental ocultan, se apropian, reducen o controlan la fecundidad de los cuerpos de las mujeres, donde el verdadero ocultamiento consiste -para esta autora- en evitar la fecundidad del pensamiento, del arte, de la poesía, de la lengua pre-lógica de esa diferencia originaria.

Irigaray reivindica así la corporalidad de las mujeres en su naturaleza y en su verdad tanto más cuanto *el lógos*, la palabra mediadora es siempre registro y límite de un orden simbólico masculino. Desde el espacio político, esto significa reconocer que las mujeres muy pocas veces, por no decir nunca, piensan o hablan por sí mismas, puesto que todas las mediaciones simbólicas son operativamente masculinas. De ahí que considere que, por ahora, los éxitos del movimiento de mujeres sólo son parciales, locales, pequeñas concesiones del orden masculino hegemónico y no un verdadero desvelamiento de otro fundamento, de otro origen. Entonces, si todo lo referido al sujeto ha sido escrito según el parámetro de lo masculino, es necesario reinventar las nuevas relaciones entre el sujeto y el discurso, el sujeto y el mundo, el sujeto y lo cósmico, etc.

En efecto, tanto si el sujeto de la lengua es universal como si es neutro, es necesaria una revolución del pensamiento y, consiguientemente, de la ética para que permita su verdadero acceso a las mujeres, puesto que lo neutro de la lengua enmascara la operación de haber universalizado lo masculino como representante absoluto del género humano, que fuerza la invisibilización de las mujeres.¹⁵

Irigaray pretende haber iniciado así una o la verdadera revolución del *lógos* en el desenmascaramiento de la inversión falogocéntrica cuyas consecuencias aún siguen produciéndose.

La estrategia filosófica que realiza Irigaray consiste en producir un nuevo giro de la esfera metafísica a la esfera sexual (biológica) y a la psicoanalítica, donde el procedimiento médico de la histeroscopia le recuerda la antigua

búsqueda metafísica por el significado último de la vida. Así, jugando una vez más con la palabra *speculum*, "llega a la conclusión de que el hombre a través de esta lógica del *speculum* gobierna con su impulso a medir, a delimitar, a definir, lo que es otro para sí mismo". Su fin es controlar la alteridad femenina y, "en consecuencia, reducir su significado al que él mismo como sujeto le proyecta. De ahí que el mundo de los objetos deviene en su doble: el espejo (*speculum*) le devuelve su propia imagen".¹⁶

Por eso, Irigaray insta a ir, con Alicia, al otro lado del espejo. Aunque ese otro lado sea la mujer no mediada, el inconsciente, el continente oscuro y silencioso que el varón no cesa de intentar 'penetrar'. Pero que no podrá penetrar nunca por completo, porque siempre quedará un espacio más allá del control. En consecuencia, la liberación de las mujeres consiste en la tarea de "hacer imposible predecir por un momento de dónde, a dónde, cuándo, cómo y por qué". Esto significa que la intención de Irigaray es "romper la naturaleza de la explicación causal, romper la seguridad del sujeto lingüístico, desquiciar el lenguaje en su apropiación de la realidad, dejar que el inconsciente aflore" con el fin de construir su propio lenguaje.¹⁷ Irigaray no sólo rompe e insta romper los contenidos del lenguaje y del pensamiento sino que sugiere romper lo formal mismo. Tal como lo recomienda, pone en práctica el desquiciamiento del lenguaje en su producción teórica. De ahí, tras la fractura de la sintaxis y la ruptura de los campos semánticos habituales, la dificultad adicional que supone la comprensión de sus obras; Es posible esta reinención del lenguaje y de la subjetividad? ¿Cómo despojarnos de nuestra lengua, y de la subjetividad que construye actualmente? Si nos retrotraemos a la experiencia del propio cuerpo pre-lógico, ¿se romperían los lazos actuales que moldean nuestras identidades siempre en relación con el orden masculino, falogocéntrico, generándose un abismo ontológico inconmensurable entre ambos sexos?

Lectora de Levinas, vemos pues que la noción de 'diferencia sexual' más que psicológica, biológica, sociológica o epistemológica, en la obra de Irigaray es ontológica. En consecuencia, se trata de una diferencia previa a toda otra diferencia, las que en definitiva se sustentan en ella. Esto implica una suerte de dualismo o dimorfismo originario insuperable por definición y un problema filosófico a resolver (o al menos a repensar o conceptualizar, por fuera de los cánones patriarcales tradicionales). Por eso, si la diferencia silenciada hablara -como quiere Irigaray - ¿la entenderíamos? O, cómo entenderla en tanto obedecería a códigos y categorías inconmensurables con las (patriarcales) ya existentes. Este hipotético 'solipsismo' genérico

plantea algunos desafíos, que filósofas posteriores han recogido, elaborando diversas líneas teóricas dentro del pensamiento de la diferencia: algunas (Muraro, por ejemplo) proponen la invención de un nuevo orden simbólico; otras sugieren la necesidad de hacer estallar el dimorfismo originario (varón mujer), lo que traería como beneficio ontológico otro modo de *continuum* en el que varón - mujer serían sus extremos paradigmáticos. ¿Requeriría esto de muchos órdenes simbólicos? ¿De muchos lenguajes? Las exploraciones de Monique Wittig y más tarde de Judith Butler parecen ir en ese sentido, con el beneficio que el 'giro lingüístico' de la filosofía les aporta. Pero ese no es ahora nuestro tema.¹⁸ En lo que sigue, exploraremos algunas líneas de la diferencia en las modelizaciones de Luisa Muraro y de Françoise Collin.

Luisa Muraro: madre real, madre simbólica

El punto de partida de la búsqueda intelectual de Luisa Muraro es el quehacer filosófico al que dedicó su vida universitaria. Pero, en su obra principal, *El orden simbólico de la madre* (1991), señala las dificultades que enfrentaba a medida que quería incursionar en ciertas cuestiones.¹⁹ No podía avanzar porque no sabía cuál era su punto de inicio. En su interpretación, la historia de la filosofía occidental y de la cultura patriarcal han sostenido un esquema de rivalidad, de dualidad, entre el mundo ideal de lo verdadero y el mundo de lo real, engañoso e injusto. Basta señalar como ejemplo paradigmático, la división entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas en la filosofía de Platón. De esta manera, Muraro advierte que nunca podría alcanzar su independencia simbólica porque estaba inmersa en lo que denominó un "desorden simbólico". Ese desorden consiste en negar lo real y lo material; es decir, en negar a la madre. Recuérdese que la filosofía siempre ha conceptualizado a las mujeres como "materia" y a los varones como 'razón', *lógos*, o 'forma'. Muraro parte, entonces, de la premisa de que para que las mujeres tengan una existencia libre, tienen necesidad simbólica de la potencia materna así como tuvieron necesidad material de ella para venir al mundo. Por tanto, se debe superar la creencia habitual de que la independencia simbólica es la antítesis del reino de la madre, arbitrariamente definido.

Una de las consecuencias de partir de tal premisa es el rechazo rotundo de Muraro a la interpretación de S. Freud según la cual es necesario transformar el amor a la madre en odio (o rechazo) a fin de construir la subjetividad "normal" de las mujeres. Más bien, el problema radica - según Muraro - en "no saber amarla". Es preciso pues preguntarse, ¿cómo operó ese "desorden simbólico" en las mujeres? En su análisis, donde se propone

expresamente continuar las investigaciones de Luce Irigaray (*Speculum*, 1974), subraya que la sociedad patriarcal cuida como su bien máspreciado la relación de la madre con sus hijos varones. Ello es así porque la madre es el fundamento práctico (oculto) a partir del cual se desarrollan los discursos filosóficos. Ese es el orden simbólico que transfiere a la producción cultural (ciencia, religión, derecho) los atributos de la potencia materna y de su obra, despojándola o reduciéndola a una naturaleza opaca, informe, sobre la cual el Sujeto (cognoscente, creyente, legislador) debe alzarse para dominarla. Por eso, para Muraro hay complicidad entre patriarcado y filosofía, produciéndose en definitiva un “matricidio simbólico”. Es decir, la filosofía concluye que el reino de la generación debe ser superado, ‘informado’; en pocas palabras, no es la Naturaleza la que debe superarse sino, en sentido estricto, “el orden simbólico materno”. Muraro señala que ya en la cosmología antigua, todo el camino del dualismo cielo-tierra pone lo negativo del lado de la tierra y el justo sentido del lado del cielo; del Ser transformado en negación de la generación (y de la corrupción de la materia), invalidando, en consecuencia, la matriz de la vida. De ese modo, se introduce una sospecha insuperable respecto de todo lo que concierne a la naturaleza, a la matriz de la vida, a la madre. En otras palabras, se anula el valor de la experiencia sensible, que es la única que hace inmediato y posible el sentido de lo positivo y del presente. Muraro relaciona la pérdida del sentido de los entes por el Ser, que se da a lo largo de toda la filosofía, con la remoción cultural de nuestra relación con la madre.²⁰

He aquí entonces el punto de partida de Muraro: “nací en una cultura donde no se enseña a las mujeres a amar a la madre”. Muraro subraya que siempre tuvo esa convicción, y que eso le permitió identificar “el estado de necesidad” en el que se encontraba. Así, no es a través de la filosofía que se logra la independencia simbólica, sino a partir de la política de las mujeres. De ahí también que su punto de partida intelectual pueda parecer pobre para la tradición filosófica occidental, aunque es claro y contundente: se debe saber amar a la madre. Lo más importante para Muraro no es sin embargo el rechazo a la cultura y a la filosofía patriarcales. Lo más importante es desprenderse o des-aprender algo que nunca en verdad habría de haberse aprendido (u olvidado): “que somos nacidos de mujer”. En consecuencia, Muraro reconoce que está convencida de que aquello que se le presenta como seguro, claro, firme, lo adquirió de su madre. Saber amar a la madre produce entonces (otro) orden simbólico: esta afirmación - sostiene Muraro - está implícita en la base y sostiene toda crítica feminista y todo lo que el feminismo ha producido lo reconozca o no. Así, considera que del feminismo

ha obtenido la capacidad de 'autoconciencia', aunque no logró recuperar la capacidad de significar libremente la grandeza femenina; experiencia que sí había tenido en los primeros años de su vida. Para lograrlo, se debe alcanzar esta evidencia: saber amar a la madre.

En el mismo sentido, Muraro subraya que tanto la lengua que hablamos como el mismo saber hablar son el fruto de un acuerdo con lo real que se contrata con la madre, intercambiando reconocimiento de autoridad con facultad de lenguaje. Ahora bien, en nuestros primeros años de vida nuestra madre era inseparable de la autoridad de la lengua. Ella era la garantía de nuestra lengua. Sin embargo, en nuestra vida adulta, nosotras, las mujeres, perdemos autoridad y competencia simbólica. Admitir saber hablar como un don de la madre no significa una regresión infantil. Por el contrario, para Muraro significa poder pensar que el origen de la vida no está separado del origen del lenguaje, ni el cuerpo de la mente.²¹ No se trata de un 'objeto de demostración' sino fundamentalmente de 'un modo de ser'.

Para Muraro, el problema está desde luego en la falta de autoridad simbólica que lleva a las mujeres a la retórica de la incertidumbre; a tratar de decir no lo que es, sino más bien aquello que otros han dicho o dirían que es. La incompetencia simbólica que caracteriza a las mujeres las sumerge en el nihilismo del ser fingido:

entre la presunta necesidad de fingir y lo absolutamente indecible hay un pasaje que se abre cuando una decide comenzar a decir la verdad (...) ¿qué cosa induce a saltar el pasaje de comenzar a decir la verdad y a apuntar sobre lo indecible para salirse de la ficción?

Así, Muraro acuña la noción de "madre simbólica" y de "autoridad materna".

Es decir, el concepto de madre simbólica señala la dialéctica entre dos mujeres. Implica el reconocimiento de una mujer del valor que hace 'autorizada' la voz de la otra. La madre simbólica es la que garantiza la existencia como sujetos, no totalmente separados de la sociedad masculina pero, sin embargo, autónomos de la definición y de la dominación masculina. Consiste en la alianza entre la mujer que desea y la mujer que sabe.²²

En efecto, saberse diferente del varón no les basta a las mujeres para saberse. Para que lo femenino pueda circular en el discurso de la ciencia y de la política es necesario que las mujeres dispongan de una mediación femenina que las ponga en relación consigo mismas y con lo otro de ellas. En el sistema de las relaciones sociales, falta una estructura simbólica

adecuada a ellas; más aún está expresamente excluida, como ya señalamos. Pero, para Muraro, tal estructura recuperada no debe ser sólo simbólica sino también material / natural: "el continuo materno". Es la estructura simbólica y natural a la que pertenece la hija y que permite expresar y ejercitar la potencia materna, habilitando a su vez la posibilidad de sostener una genealogía femenina. En general, por genealogía se designa la descendencia legítima por parentesco social o intelectual del orden de los varones. La cultura occidental está formada por genealogías masculinas en las que las mujeres no han tenido cabida. Se trata entonces de generar genealogías femeninas en el sentido de la habitación propia de Virginia Woolf.

Es decir, se trata de abrir un espacio conceptual y discursivo que medie efectivamente entre la relación de una mujer con lo simbólico, permitiéndole ser un "sujeto parlante femininamente generizado". La inclusión en esta genealogía se revela a través de la noción de 'affidamento'; lo que significa, entre dos mujeres, entablar una relación de confianza de una en la otra simbólicamente hablando, para que una se convierta en guía, mentora y mediadora de la otra respecto de ella y del mundo.²³ Esta confianza y valorización de la otra mujer permite entrar en un cuadro de referencia ya no masculino o patriarcal, sino hecho a partir de percepciones, conocimientos, actitudes, valores y modos de relacionarse expresados históricamente por mujeres y para mujeres. Este 'affidamento' está basado por un lado, en el reconocimiento de la disparidad que existe entre las mujeres y, por otro lado, en la necesidad de una figura femenina originaria: la madre simbólica que supera y trasciende las subjetividades y las diferencias de las mujeres individuales.

Muraro considera que el orden simbólico actual se puede cambiar y que tal revolución simbólica es una práctica política.²⁴ Porque lo que concierne al orden simbólico no puede no interesar a la política ya que el orden social depende en buena parte de él. Es necesario entonces forjar un nuevo orden simbólico, único camino que para Muraro llevaría a una auténtica libertad femenina. De esa forma, la libertad de las mujeres no consistiría ni exigiría la vindicación de los derechos de la mujer ni de la igualdad bajo la ley (patriarcal). Implicaría, por el contrario, una respuesta total, política y personal de / para las mujeres. Por eso, Muraro pone la responsabilidad del cambio en las mujeres y hacia las mujeres, quienes deben tomar posición frente a la comunidad simbólica que produce una genealogía inventada para construir a partir de prácticas feministas, de referencias y de convocatorias a las madres simbólicas un nuevo orden 'real'.

Françoise Collin: una herencia sin testamento

“¿En qué condiciones es posible todavía pensar un mundo común?” se pregunta por su parte Françoise Collin.²⁵ Descontando que hay posibilidades de orden simbólico común entre varones y mujeres, Collin apunta también a las prácticas. En base a ese interrogante, pensar la cuestión de los sexos ocupa un lugar central en su producción, que inscribe en un borde ético-político. Pues, a su juicio, el problema estriba en tratar de superar las relaciones de poder entre las categorías de varón y de mujer así como en cuestionar la forma de organización social dualizada y jerarquizada que atraviesa todas las culturas y la historia.

Según su análisis, es cierto que la cuestión de los sexos emerge en el pensamiento de muchos filósofos pero de forma accesoria a algún otro problema. En primer lugar – subraya – la pregunta ‘por el sexo’ siempre está referida a las mujeres y no se centra en la relación ‘entre’ los sexos en sí misma: nunca se cuestiona la posición masculina que es la de sujeto que filosofa. Es decir, se piensa la diferencia de los sexos por algunos de sus efectos, pero no en su misma articulación. Ahora bien, la posición de Collin no acepta un punto de vista esencialista: de ninguna manera acepta la ‘bondad natural’ de las mujeres, víctimas insoslayables del poder masculino. Tampoco, acepta la superación de la diferencia sexual como indiferencia (o indiferenciación), posición teórica que considera ligada al deconstruccionismo y al pensamiento postmoderno. Collin parte de que la diferencia de los sexos (entendidos como mujer y varón) no puede pensarse en tercera persona sino, por el contrario, toda reflexión sobre ella se pone en marcha a partir de la relación efectiva y real de mujeres y varones. Es decir, sólo se la puede pensar o decir en la experiencia del diálogo: “Nadie sabe lo que una mujer (o un varón) quiere decir, sino en la escucha”.²⁶

Entonces, si bien admite el carácter social de la construcción de los sexos, dicha construcción no se produce a partir de un modelo *natural* de ellos, ni en su indiferencia o en su borramiento, sino que está basada en una metafísica de la acción, atravesada por el deseo y guiada por el pensamiento en un mundo plural. Según Collin, en primer lugar, pensar nunca es a partir de la nada sino que es tomar posición de lo que nos ha sido dado.²⁷ Se piensa a partir de la palabra heredada, para transformarla, re-crearla: “La ‘revolución’ de las mujeres no corresponde a la imagen de tabla rasa ni de la reconstrucción a partir de cero. Hace tretas con lo dado”.²⁸ Si bien se parte de un contexto concreto y complejo, se debe pensar por sí misma, habilitar la escucha, convocar la imaginación para romper con lo establecido

secularmente, lo que sólo es posible en la confrontación dialógica ya que ese espacio de interlocución era inexistente. La confrontación dialógica pretende luchar contra la alienación de ese otro que es sustraído por el yo en su ilusión de identidad consigo mismo. Porque, la lógica de la dominación sustituye el diálogo por el discurso sobre el otro, convirtiendo a ese otro en un objeto del que se habla. Así, Collin sigue a Levinas en el plano ético y a Arendt en el plano político:

Lo que preserva de la tentación metafísica del sujeto como adecuación de sí consigo mismo es la incondicionalidad del diálogo: ahí donde el yo escapa a la vez a la ilusión de la identidad y a la miseria de la objetivación.²⁹

En segundo lugar, es preciso pensar abandonando la pretensión de que - como sucedió con el marxismo- una única causa explica todas las injusticias y todas las desigualdades humanas. Collin no pretende convertir la contradicción principal (la diferencia sexual) en exhaustivamente explicativa. A su juicio, en el movimiento de mujeres ninguna doctrina sistemática predeterminedada dicta línea de conducta o agota la situación de las mujeres. De ahí que 'El segundo sexo' no tenga para el feminismo el papel dogmático que tiene 'El capital' para el marxismo. Todo lo contrario, la afirmación de la diversidad y hasta el enfrentamiento de las posiciones, forman parte integrante del avance del movimiento puesto que se trata de llevar a cabo una pluralidad de luchas según las diversas coyunturas. Es decir, la división sexual y su jerarquización son un parámetro primordial pero no exclusivo ni excluyente de la dominación. Entonces, el movimiento de las mujeres es una invención constante no sólo teórica sino también práctica. No hay manera de representarnos aún cuál va a ser su final, ni cómo sería una sociedad que alcance su objetivo de superación de la desigualdad entre los sexos.

En tercer lugar, unido a este esfuerzo de pensar/se, hay una concepción particular de acción política, de compromiso político. Collin sostiene una "praxis de la diferencia sexual". Es decir, una *praxis* política abierta, hecha de muchos comienzos y sin fin predeterminedado, sin garantía ni testamento:

Las feministas de los comienzos transmiten a las mujeres de hoy una herencia importante, pero 'una herencia sin testamento', según palabras del poeta René Char, en el sentido de que tal herencia exige, más allá de su conservación, una iniciativa nueva de parte de aquellas que la reciben.³⁰

La diferencia de los sexos no es una teoría y no puede encerrarse en un discurso. Tampoco es un hecho sino que es del orden de la *praxis*, del actuar constantemente reactivado:

La diferencia de los sexos es la puesta en acto de un diferendo en el que el entendimiento (entente) integra el malentendido. Te oigo (entends) mal implica que al menos hay ya una escucha y es preferible al 'no dices nada' o 'lo que dices es nada' del amo oportunamente sordo a todo lo que no es su propio eco.³¹

En este sentido, Collin redefine el concepto de *praxis* resignificando la concepción aristotélica de este término y posteriormente, la de Hannah Arendt.³² En efecto, la 'poiesis' es la fabricación a partir de un modelo mientras que la *praxis* es la constitución de lo que no tiene modelo. Es un movimiento hacia lo que todavía no es, una acción sin garantía. Cada uno/a es titular y co-constitutiva/o del por-venir. Así la *praxis* de la diferencia de los sexos pasa a ser un acto transformador donde la diferencia es una 'différance'. No es un hecho, es un acto de desplazamiento fuera de los lugares tradicionales, sin que le sea asignado un buen lugar.

Collin se distingue de autores como Jacques Derrida o Gilles Deleuze, quienes en la crítica al falologocentrismo (lo masculino identificado con lo fálico, con lo Uno, con la lógica de los contrarios, la ruptura sujeto-objeto, la voluntad de dominio y la instrumentalización del saber, de la ciencia y de la técnica) han decretado la muerte del Sujeto y el "devenir-mujer" (G. Vattimo) de la filosofía por los caminos de lo no-uno, de la diferencia, de la alteridad radical, del no-toda, de la pasividad. La verdad ahora estaría del lado de lo no-uno 'femenino' invirtiéndose la valoración tradicional de la sexuación, pero para Collin desde un plano solamente especulativo. En Derrida, lo femenino es lo que opera la deconstrucción del logocentrismo y del falogocentrismo en pos de una indecibilidad sexuada que cada uno/a decide en función de diversas coyunturas. Esta indecibilidad no es equivalente o no se reduce a la neutralidad del individuo moderno: es un movimiento de distanciamiento crítico de la sexuación que nos viene dada. Para Derrida, su propio pensamiento es femenino porque libera a la verdad de la representación y de la ambición del todo, del decirlo todo.

Pero retener lo femenino en este sentido mantiene la ineptitud para lo simbólico que tradicionalmente se le ha reconocido a las mujeres. De modo que Collin niega que 'lo femenino' sea una categoría liberadora cuando, por siempre, ha sido la experiencia forzada de una mitad de la humanidad identificada como 'las mujeres' (les femmes) a consecuencia de lo cual resultó marginada. El problema reside en que la conversión a lo femenino que realiza el filósofo no priva de autoridad su palabra por el lugar que ocupa *qua* tal. Por un lado - sostiene Collin - el *mea culpa* de este filósofo/varón, sujeto falogocéntrico occidental no afecta su lugar de enunciación. Por otro,

cuando enarbola la bandera de lo femenino no lo hace para compartir la suerte de las mujeres o para tomarlas en cuenta. Por eso, afirma Collin, lo 'femenino' de un varón y lo 'femenino' (o lo masculino) de una mujer no tienen ni el mismo sentido ni el mismo valor en el mercado

... unos y otros no juegan con las mismas cartas /.../ la indecibilidad no puede anular lo que nos es dado socialmente, lo inicialmente disimétrico entre los varones y las mujeres cuando actúan en las fronteras del sexo.³³

Incluso en la filosofía occidental tradicional, la teoría de la neutralidad del individuo (sujeto, varón, ciudadano) supuso - como lo sabemos acabadamente - la privación de las mujeres. Para Collin, entonces, la nueva versión de la indecibilidad de los sexos encierra la misma trampa:

resucita una forma de metafísica de los sexos: la que presupone que su "buena forma" (como no-forma) es la única que se aleja de toda "construcción social" y verdaderamente "natural".³⁴

Así pues, la indiferencia o el borramiento de las fronteras de los sexos parece una petición de principios, una proyección del deseo o, como advierte Collin, una nueva y cínica tentación metafísica.

En este panorama postmoderno surgen dos afirmaciones emblemáticas, aparentemente contradictorias. Por un lado, el advenimiento de lo femenino arrastra la muerte del Sujeto. Por otro lado, las mujeres quieren volverse sujetos plenos. ¿Cómo es posible que quien "no es" pueda ser sí mismo? Para Collin, desde esta filosofía, entramos en el terreno de lo puramente especulativo que no afecta en nada la realidad cotidiana de varones y de mujeres. Incluso amenaza con hacer vana e inútil toda diferencia sexual. En ese sentido no sólo resulta amenazador sino escandaloso cualquier pensamiento filosófico que pretenda desligarse de lo político. Porque para Collin, pensar la diferencia entre los sexos da significado a lo político, al compromiso político; permite determinar sus condiciones de posibilidad. Puesto que pensar la diferencia entre los sexos sólo puede adquirir representación a partir de la experiencia real, no sólo simbólica, de las relaciones entre varones y mujeres, esto implica actuar esa diferencia al mismo tiempo. Allí se encuentra el enlace de lo político con la creación artística pues se trata de hacer advenir lo que todavía no es.

Collin, como en general la escuela francesa y la italiana, parten de la diferencia entre los sexos como un hecho innegable, aunque para nuestra filósofa 'ser diferente de' no sea esencializable. Sostiene que "mujer no existe" o "mujer es esto" son dos afirmaciones muy similares desde el punto de

vista especulativo. Así propone una tercera posicionalidad teórica: lo dado - la diferencia entre los sexos- no se puede anular bajo el supuesto de que es una construcción social, ni estancarse en esencias eternas e inamovibles. Se trata más bien de desplazarse, de recrearse en la pluralidad de lo social a través del lenguaje. No hay que negar la realidad de 'una casa propia' sino transformarla en algo nómada. Collin recuerda que nómada no es aquel/aquella que no tiene morada, sino aquel/aquella cuya morada no es fija. La propuesta de Collin, entonces, no es sólo a nivel colectivo (de las mujeres) sino que involucra estrechamente un compromiso singular. Para transformar el mundo común es necesario cambiar también el mundo propio, el modo de estar con uno/a mismo/a. En otras palabras, para poder alcanzar la liberación colectiva de las mujeres es necesaria la libertad singular. Las mujeres deben convertirse en autoras. Nuevamente se apropia del pensamiento de Arendt: "sólo los seres libres pueden liberarse". Si no existe una estrecha interacción entre la acción singular y la acción colectiva, resultará improbable la transformación del espacio ocupado por las mujeres, de las relaciones sociales, políticas, económicas y simbólicas.

Retomar la pregunta inicial de "¿En qué condiciones es posible todavía pensar un mundo común?", implica mucho más que la denuncia de una injusticia puesto que "el espacio entero del pensamiento y de lo real son su casa".³⁵

A modo de conclusión abierta

¿Qué aprendemos de este breve recorrido? En primer lugar, que la noción de 'diferencia sexual' se inscribe en el denominado pensamiento de la diferencia, que engloba las nociones de diferencia en el sentido de 'diferenciamiento' respecto de algo ya dado y de 'diferimento', como retraso o acción de posponer. La aguda observación de Luce Irigaray, que ilumina la nueva escena, es sencilla: los paradigmáticos pensadores de la diferencia obvian (no ven, niegan, invisibilizan, ignoran, los términos que podríamos utilizar en este caso son muchos y todos pertinentes) la primera diferencia que aprendemos a distinguir en todas las culturas del mundo y, por supuesto, en la occidental: la diferencia sexual. De ahí que se autodenominara ella con sus seguidoras 'pensadoras de la diferencia sexual', siendo más tarde designadas - sobre todo a partir de su influencia en la Academia estadounidense - como 'feministas de la diferencia sexual'.

Ya señalamos que a esta 'diferencia' le siguen muchas otras: de clase, de etnia, de opción sexual, de cultura, etc. Lo que distingue a estas pensadoras es que consideran que la diferencia sexual es más fundante que cualquier

otra. Fundante en varios sentidos: el primero, de orden lingüístico-ontológico; del que se siguen órdenes políticos, científicos (incluido el psicoanálisis) y sobre todo filosóficos, como fundamento último y legitimador de la cultura en general. Es precisamente a la invisibilización histórica del poder reproductivo de las mujeres y a la apropiación filosófica del mismo (el ejemplo de Irigaray es el Sócrates platónico en su práctica mayéutica que hace parir ideas) que - en clave irigarayana - las mujeres han permanecido ocultas, y oculta y expropiada su potencia creativa ya desde su inscripción (negada) en el lenguaje que responde a un orden simbólico patriarcal: la Ley del Padre. El planteo de Irigaray pone en negro sobre blanco un ocultamiento ancestral, que exhibe en su análisis (*more* psicoanalítico) de la filosofía de Occidente, como discurso legitimador patriarcal. Porque ha habido un *Speculum*, es posible ahora afirmar - como hace J. Butler - que el deseo de Ley no es necesariamente "deseo de Ley del Padre".

Ese es el desafío que han aceptado, por un lado, Luisa Muraro en su intento por construir un orden simbólico alternativo anclado en la potencia materna (real o simbólica) y, por otro, Françoise Collin, en su apuesta por las prácticas 'inventoras' de significados, a los efectos de dar cuenta de la experiencia de las mujeres. La tarea está inconclusa y vale la pena que se la continúe. La diferencia se ha fragmentado en múltiples esquirolas que merecen ser revisadas, sin perder de vista las implicancias revulsivas de los discursos respecto de la 'filosofía oficial' o canónica, pero tampoco respecto de sus posibilidades ético-políticas y constructivas de posicionalidades alternativas. Este breve panorama de los orígenes de las posiciones de la diferencia sólo pretende mostrar cuál fue su punto de partida para las luchas de las mujeres hacia una sociedad más equitativa y despejar el horizonte de reivindicaciones que, como advierte Angela Sierra, muchas veces sólo responden a intereses de parte, que se montan sobre las luchas históricas de las mujeres.³⁶

Notas e Referências:

- 1 Vicent DESCOMBES. *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Cátedra, 1979.
- 2 En este pasaje retomamos algunas nociones desarrolladas en el Cap. 4 María Luisa FEMENÍAS. *Sobre Sujeto y Género*. Buenos Aires: Catálogos, 2000, pp. 148 ss.
- 3 Estas nociones se desarrollan extensamente en María Luisa FEMENÍAS. *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007, Cap. 2. También María Marta HERRERA et alia. "Feminismo, Filosofía y práctica política". *Mora*, 12, 2006.

- 4 María Luisa PÉREZ CAVANA. "Diferencia". En: Celia AMORÓS. *10 palabras clave sobre mujer*. Navarra: EVD, 1995.
- 5 Joan SCOTT. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En: Marisa NAVARRO y Catherine STIMPSON (comp.) *Sexualidad, Género y Roles sexuales*. Buenos Aires: F.C.E., 1999, p. 37.
- 6 Luce IRIGARAY. *Speculum*. Paris : Les éditions de Minuit, 1974. (hay traducción castellana).
- 7 Para una revisión más extensa, cf. María Luisa FEMENÍAS. *Sobre Sujeto y Género. Op. Cit.*, Cap. 4.
- 8 E. HIRSH & G. OLSON. "Je – Luce Irigaray. (An Interview)". *Hypatia*, 10, 2, 1995, pp. 93-114.
- 9 Adrienne RICH. *Nacemos de mujer*. Madrid: Cátedra, 1996.
- 10 IRIGARAY. *Speculum. Op. Cit.* (La traducción es nuestra).
- 11 *Id., ibidem*. Cf. también L. IRIGARAY. *Ethique de la différence sexuelle*. Paris : Les éditions de Minuit, 1984. Parte III.
- 12 *Idem*. Cf. también, *Le corps-acorps avec la mère*, 1981. En castellano - *Cuerpo a cuerpo con la madre*. Barcelona: LaSal, 1985. (opúsculo).
- 13 *Id. Ibidem*.
- 14 *Idem*, p.14ss. Sobre esta afirmación, mucho se ha criticado y discutido. Irigaray ha reivindicado una maternidad simbólica no tanto como real para las mujeres.
- 15 Luce IRIGARAY. *Speculum. Op. cit.*, pp. 165-182. María Luisa FEMENÍAS. *Sobre Sujeto y Género. Op.cit.*, pp. 166-168.
- 16 Recuérdese que Lacan reconoce el estadio del espejo. Irigaray parece jugar con ambas posibilidades.
- 17 María Luisa FEMENÍAS. *Sobre Sujeto y Género. Op. cit.*, pp. 167-168.
- 18 *Idem*. *Judith Butler: una introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos, 2003.
- 19 Utilizaremos la traducción castellana de *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas, 1994, p. 35 s.
- 20 *Id., ibidem*.
- 21 *Id., ibidem*, pp. 53 ss.
- 22 *Id., ibidem*, p. 54.
- 23 Luisa POSADA KUBISSA. *Sexo y Esencia*. Madrid: Horas y Horas, 1998, p. 105; Piera ORIA. "Affidameno". En Susana GAMBA. *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- 24 MURARO. *Op. cit.*, p. 92 ss
- 25 Françoise COLLIN. "Praxis de la Diferencia". *Mora*, 1, 1995, pp. 2-17
- 26 *Idem*. *Praxis de la diferencia. Liberación y Libertad*. Barcelona: Sagardiana-Akademia, 2006, p. 37. Cf. María Marta HERRERA. "Collin,

- entre la praxis de la diferencia, la liberación y la libertad". *Mora*, 13, 2007 (en prensa).
- 27 *Idem, ibidem*, pp. 261-262.
- 28 *Idem*. "Una herencia sin testamento". En: VVAA. *Feminismos fin de siglo. Una herencia sin testamento*. Santiago de Chile: Fempress especial (on line) 1999.
- 29 *Idem. Praxis de la diferencia: Liberación y Libertad. Op. cit.*, p. 35.
- 30 *Idem*. "Una herencia ...". *Op. cit.*
- 31 *Idem. Praxis de la diferencia ... Op. cit.*, p. 38. La política de las mujeres no imagina a priori ni teórica ni ideológicamente la sociedad ideal. Su lucha es, en este sentido, posmoderna.
- 32 La acción y el discurso en Arendt manifiestan la pluralidad humana. Una vida sin acción está literalmente muerta para el mundo. Actuar es tomar la iniciativa, es comenzar. "El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único. Arendt no habla de sujeto de la acción sino de quién realiza la acción". Cf. Hannah ARENDT. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 202.
- 33 Françoise COLLIN. *Praxis de la diferencia: Liberación y Libertad. Op. cit.*, p. 50.
- 34 *Id., ibidem*, p.53.
- 35 *Id., ibidem*, p. 260.
- 36 Angela SIERRA, "La democracia paritaria y las paradojas ocultas de la democracia representativa". En: Angela SIERRA y María DEL PINO DE LA NUEZ (eds.) *Democracia paritaria* Barcelona: Laertes, 2007, pp. 191-206.