
Para una teoría de la diferencia sexual

Adriana Cavarero

1. Sobre la monstruosidad del sujeto

Al “yo” del discurso, ese mismo discurso que ahora (yo) estoy pensando y escribiendo en lengua italiana, le sucede que su ser de sexo masculino o femenino no lo afecta. Cuando es sustantivo es de género masculino pero, extraordinariamente, no le corresponde una sexuación. “Yo soy mujer”, “yo soy varón”: he aquí que el “yo” soporta y acoge indiferentemente la sexuación, siendo por sí mismo neutro.

El discurso filosófico puede afirmar así legítimamente el “yo pienso” y hacer de este sujeto neutro un universal. Y puede también eliminar el “pienso” y decir simplemente el “yo”, porque es justamente en él que lo universal se hace presente. Y sin embargo, ese género gramatical masculino que el “yo” lleva en sí de algún modo irrita y resquebraja esa representación de universalidad.

Así, el “yo” acoge indiferentemente la sexuación en los enunciados “yo soy mujer”, “yo soy hombre”, pero en el segundo enunciado, lo que se predica del “yo” parece corresponder con mayor exactitud, a partir del común género masculino que pertenece a los dos términos del enunciado. Parece, en suma, que al acoger la sexuación masculina el “yo” llegara a su plenitud íntima, precisando en la sexuación lo masculino que su género ya anunciaba, manteniéndolo aún como neutralmente disponible a las dos sexuaciones. Ese anuncio era entonces una advertencia, un signo de lo masculino llevado de lo neutro a lo universal.

También “hombre” es en mi lengua un término cargado de advertencias. En primera instancia hombre/mujer aparecen como tranquilas duplas bipolares. Pero en el discurso que dice, por ejemplo, el hombre es mortal, el hombre del que se habla es también mujer. En realidad no es ni hombre ni mujer, sino el neutro-universal de

ellos. (El enunciado “la mujer es mortal” suscitaría en cambio la lógica conclusión de que, entonces, el hombre es inmortal. Y en esta conclusión hay verdad.) Hombre vale entonces, ante todo, como sexuado masculino, pero vale también, y justamente por esto, como neutro-universal de sexo masculino y de femenino.

Estos anuncios y estas advertencias revelan así el signo del auténtico sujeto del discurso, un sujeto de sexo masculino que se asume a sí mismo como universal. El hombre, como sexuado masculino, en efecto lleva en sí la finitud, y sin embargo, con una extraordinaria parábola lógica, mediante una dinámica ascendente, absolutiza tal finitud haciéndola surgir a la universalidad, de modo que tal universalidad, mediante una dinámica descendente, pueda también comprender (especificarse) tanto aquel masculino finito que la generó como el otro sexo, el cual ahora aparece por primera vez, ausente del proceso lógico y no obstante recogido, englobado, asimilado por él. En este itinerario el hombre recorre la parábola del mismo: se encuentra y se reconoce como particular de su universalización. A la mujer le sucede en cambio que se encuentra sólo como particular, como el otro finito comprendido entre el neutro-universal del hombre.

Así la mujer es lo otro de hombre y el hombre es lo otro de la mujer, pero es una otredad fundada de manera diferente: la otredad del hombre respecto de la mujer se funda en efecto en el hombre mismo que, poniéndose preliminarmente como universal, luego también se admite a sí mismo como uno de los dos sexos en los cuales lo universal se especifica. La otredad de la mujer, en cambio, se funda en negativo: el universal-neutro hombre particularizándose como “hombre” sexuado en masculino se halla frente al hombre sexuado en femenino, y le dice justamente otro a partir de sí.

Este estar de frente de la mujer al hombre, en esta lógica, es un mero e irreductible estar de frente. En efecto, en el proceso lógico de universalización de lo masculino-finito, lo femenino-finito está ausente, y sólo al fin es hallado fuera del proceso y englobado en éste. Sobre el por qué de tal englobamiento de una otredad irreductible y originaria puede responder la historia, pero la lógica calla. La lógica del discurso asume en efecto tal otredad como algo ausente y sin embargo precomprendido por lo universal y entonces controlado por él. La mujer es así algo previsto por la especificación de lo universal en hombre y mujer.

El discurso lleva entonces en sí el signo de su sujeto, el sujeto hablante que en él se dice y dice del mundo a partir de sí. Entonces, hay verdad en la inmortalidad del hombre antes anunciada en el paréntesis, como en broma: al universalizar la finitud de su sexuación el hombre la supera y se pone como una esencia que pertenece necesariamente a la "objetividad" del discurso. La historia de la filosofía registra, en efecto, y de varias maneras, la finitud que la criatura pensante, justamente en tanto tal, lleva en sí, pero es extraordinariamente ciega respecto de la finitud de la diferencia sexual. Tal diferencia, para la filosofía, queda como algo impensado, un superfluo determinarse del hombre en hombre y mujer, como si el hallarse sexuado que cada uno de nosotros experimenta, el ser otro así y no de otra manera, fuese un acaecimiento banal para la fatiga del concepto, un acontecimiento a lo sumo bueno para las disciplinas biológicas.

Así, lo que el discurso testimonia y la filosofía obviamente repite, es la fundamental insignificancia de la diferencia sexual, la cual, como no podría ser de otra manera, es registrada pero no pensada en su originalidad. En efecto, ese finito sexuado en masculino que, al absolutizarse, se universaliza, en tal proceso de autoabsolutización celebra su sexo pero ignora la diferencia que en éste radica, el diferir qué consiste esto. La diferencia sexual viene después, como la tranquila especificación de lo universal, pero en ese venir después, ya se ha perdido su originalidad. Se sugiere aquí la hipótesis de dos filosofías posibles: una que piensa al ser hombre y al ser mujer como algo original que requiere una conceptualización dual, una dualidad absoluta, una especie de paradoja para la lógica de uno-muchos; la otra que piensa al hombre universal-neutro (¡¿el muñeco?!) y en esto acoge el ser hombre y el ser mujer como dos casos que no influyen en la capacidad del concepto neutro-universal. La filosofía occidental ha recurrido a la segunda hipótesis: transpira por los poros del lenguaje y es la verdadera jaula de acero que debe destruir la diferencia sexual para pensarse.

Eso no significa que el lenguaje y la filosofía no atribuyan sentido al ser hombre y al ser mujer;¹ antes bien, este sentido, en sus

¹ Una investigación puntual sobre este tema, realizada mediante un análisis crítico de los textos de los mayores filósofos (Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel, Freud, etcétera) se halla en las obras de Luce Irigaray, pensadora a la cual esta investigación mía, y toda investigación filosófica en torno del tema de la diferencia sexual, debe mucho.

evoluciones milenarias, es bien conocido por las mujeres como historia de lágrimas y de sangre, pero es un sentido derivado y consiguiente a la asunción de lo universal-hombre como original. En esta asunción fundamental hay algo de monstruoso, porque la lógica de absolutización de lo finito paga con la monstruosidad su osadía: ya lo neutro (no sexuado aún) o el hermafrodita (ya sexuado así como así) son monstruos no irrelevantes. Pero el verdadero monstruo que se revela en el proceso lógico es el varón-neutro, un monstruo inimaginable, y sin embargo tan familiar a todo el que diga: el hombre es un animal racional, el hombre es hijo de Dios, etcétera.

Pero para la filosofía el ser hombre o ser mujer, el existir como necesariamente sexuado, es más bien un accidente, tan grávido de consecuencias cuan ignorado por la teoría.² Esta dice la esencia de lo universal hombre (es mortal, pesada, una frágil caña, etcétera), y luego también considera los accidentes temporales (los denominados condicionamientos históricos); a estos últimos parece ser que pertenece el caso de nacer hombre o mujer, esto último sin duda un caso desafortunado.

El concreto reconocimiento del hombre y de la mujer en lo neutro universal hombre comportaría, en rigor de lógica, el agregado de la diferencia sexual a tal neutro-universal. Derivarían así de ello dos conceptos compuestos: hombre + sexuación masculina = hombre, y hombre + sexuación femenina = mujer. Tal reconocimiento jugaría entonces toda su misma posibilidad al agregado. Entonces, en lo neutro universal hombre, el hombre y la mujer no están y por ende no podrían reconocerse; en el agregado de la diferencia sexual el reconocimiento es posible pero está totalmente consignado al agregado mismo: en este segundo caso, sin embargo, el contenido de lo universal y el del agregado son mutuamente superfluos, ya que lo neutro universal es la esencia a la cual luego le sucede que se vehicula en individuos sexuados y la sexuación de tales individuos es algo exterior que no concierne a la esencia.

Pero algo extraordinario le sucede al concepto neutro-universal de hombre, lo extraordinario es que la lógica aporética del reconocimiento antes descrita es verdadera sólo para la mujer. El hombre en

² Una excepción a esta ignorancia de la teoría la podemos encontrar en Hegel y Freud y, en ciertos sentidos, en *La República* de Platón (453 b y sigs.).

cambio se reconoce plenamente en lo neutro-universal sin necesidad de agregado alguno, justamente por virtud de esa monstruosidad que hace convivir en lo universal hombre un neutro y un varón. En efecto, en la dinámica de universalización de lo finito mediante la categoría del mismo, el reconocimiento del hombre sexuado en el hombre universal-neutro funda su posibilidad justamente en esa finitud de la sexuación masculina que es asumida como universal. Así, en este universal (en el sujeto, en el yo de la filosofía) el hombre está con toda la concreción de su ser entero, un ser viviente sexuado y no un hombre + sexuación masculina, y como está se reconoce, se dice, se piensa, se representa. La monstruosidad de ese universal que es a la vez neutro y varón no lo perturba porque ella procede de la "generosidad" lógica que asume el peso de valer también para la finitud de otro sexo. Diciéndose y pensándose, el hombre habla su lenguaje y piensa su pensamiento, los cuales deben por fuerza olvidar, a causa de la dinámica constitutiva de universalización de lo finito, ese *su* que los hace pertenecer a un sexuado finito: ellos son así el lenguaje y el pensamiento, simplemente.

Se sigue de ello para la filosofía que la diferencia sexual no es pensada, porque uno de los dos sexos es asumido como universal, sin que se convierta nunca en tema de investigación en cuanto a la verdad el original diferir en el sexo que cada uno lleva en la carne como el vivir y el morir.

De ello se sigue para la mujer que ella no puede reconocerse en el pensamiento y en el lenguaje de un sujeto universal que no la contiene y antes bien la excluye, sin responder por tal exclusión: tal universal, en efecto, pretendiendo valer también para el sexo excluido, cancela el espacio lógico del diferir originario transfiriéndolo debajo como diferir consiguiente. Así, la mujer es el universal hombre "más" el sexo femenino. Sabemos bien cómo este agregado no potencia lo universal, sino antes bien lo despotencia: en efecto, el "más" es más bien, y coherentemente, un "menos", o sea, lo neutro universal hombre menos el sexo masculino que es justamente el contenido real y la verdadera génesis de tal universalización.

La tarea de pensar la diferencia sexual resulta así ardua porque ella yace en la cancelación sobre la cual se ha fundado y ha crecido el pensamiento occidental. Pensar la diferencia sexual a partir del universal hombre significa pensarla como ya pensada, es decir, pen-

sarla por medio de las categorías de un pensamiento que se rige sobre el no pensamiento de la diferencia misma.

Como un “más” la mujer es ya, a partir del plano lógico, un “menos”. La filosofía occidental recientemente ha coqueteado con el valor positivo que este “menos” puede simbolizar en el momento en que lo universal neutro, justamente el sujeto, ha entrado en crisis. Para el hombre que se ha puesto y reconocido por milenios como sujeto fuerte, recuperar aquella debilidad dejada en custodia al “más menos” de la mujer es justamente la coquetería de un sujeto que no sondea los fundamentos de la propia representación (¿y por qué debería hacerlo?) sino que maneja libremente las categorías de su lógica.

Por fascinantes que puedan llegar a ser a veces las coqueterías de la filosofía, la vía del pensamiento débil no es aquella por la cual la mujer pueda llegar a decidirse, a pensarse y a representarse: sea por razones estrictamente lógicas, sea porque es verdaderamente patético el desear decirse como sujeto débil cuando le falta a la mujer un lenguaje que la diga, al menos como sujeto.³

Un sujeto puede decirse tal a partir de sí y no a partir de un neutro que es la universalización que el otro hace de sí, pero proponiéndose no como el otro, sino como el todo.

Y aquí está el nudo de problema: yo misma, como todas, estoy ahora mismo escribiendo y pensando en el lenguaje de otro, que es simplemente un lenguaje, y no podría hacer otra cosa. Este lenguaje, porque resulta que soy mujer, me niega como sujeto, se rige según categorías que prejuzgan mi autorreconocimiento. ¿Cómo puedo pues decirme mediante lo que estructuralmente no me dice? ¿Cómo pensar la diferencia sexual mediante y en un pensamiento que se funda en el no pensarla?

2. La pregunta de la esencia

La mujer no es el sujeto de su lenguaje. Su lenguaje no es *suyo*. Por lo tanto, ella se dice y representa en un lenguaje ajeno, es decir, mediante las categorías de lenguaje del otro. Se piensa en tanto pensada por el otro.

³ Cf. Rosi Braidotti, “Modeli di dissonanza: done e/in filosofia”, en *Le donne e i segni*, a cargo de P. Magli, Il lavoro editoriale, Urbino, 1985, pp. 24-37.

En efecto, el sujeto de este lenguaje se ha definido desde el comienzo como idéntico al lenguaje mismo: "el hombre es un animal racional" nos transmite una tradición que erróneamente (pero en este error hay una profunda verdad) traduce el griego "el hombre es un ser viviente que posee el lenguaje". Lenguaje como *logos* que es, a la vez, pensamiento y lenguaje. El hombre es entonces aquel que dice las cosas y el mundo, y se dice a sí mismo como el decidor. Piensa el todo y se piensa a sí mismo como el pensante. El pensamiento idéntico al ser y, más allá del pensamiento, nada. En realidad, la nada no es. En la afirmación de Parménides se verbaliza un destino: la multiplicidad, la otredad, la diferencia son declaradas inexistentes e impensables. Sólo la totalidad una y compacta de lo idéntico que no admite lo otro, *es*. Una totalidad paralizante que arriesga bloquearse eternamente en esta autoafirmación.

Pero la filosofía pronto reconoce este riesgo y lo supera: la diferencia sigue siendo impensada como originaria, pero halla espacio inferior como diferencia determinada. Uno se diversifica a partir de sí, admite lo múltiple y controla sus diferenciaciones, clasificándolas y dominándolas. *Logos* es entonces correctamente traducible como razón, si razón es pensamiento que ordena la diferencia, haciéndola homogénea y controlable. El hombre es aquel que dice determinada y ordenadamente el mundo. La diferencia sexual, que el ser pensante lleva en su carne, es así comprendida y dicha en el ámbito del ordenado diferir, diferencia entre otras cosas, y mucho menos importante que las otras, para la teoría de lo que máximamente es.

Según un primer enfoque lógico, parecería que aquí los dos sexos encontrarán la misma dificultad: si el pensamiento de la identidad originaria pone como secundaria e inesencial la diferencia sexual, tanto la mujer como el hombre encuentran la propia sexuación como ya dicha y controlada en un ámbito secundario respecto de la definición de su esencia. Su esencia es ser seres vivientes racionales, y luego también se dice que tales seres vivientes se dividen en varones y mujeres. Sin embargo, es justamente el hombre (que no por azar aparece como sujeto en la definición de la esencia) el concreto e histórico hablante que produce el ocultamiento de la diferencia originaria y su transposición a diferencia secundaria. Así el hombre, sin aparentes dificultades, puede decirse como ser viviente racional sexuado en masculino, donde sexuado masculino es un agregado

superfluo, porque justamente el sujeto, en su monstruosa valencia neutra-masculina, contiene ya la indicación de su sexo. Y entonces le basta decirse ser viviente racional.

Es bien conocido cómo la historia, fuera de la lógica pura, se preocupa por confirmar este mecanismo teórico: la mujer representa lo irracional, lo pasional, etcétera. La diferencia sexual, como diferencia secundaria y controlada por la esencia, se convierte en efecto en un "menos" respecto de la esencia misma: si ésta corresponde a un neutro-masculino, lo femenino más que un agregado es una disminución. Una especie de mengua respecto de la esencia universal.

Así la respuesta a la pregunta "¿qué es la mujer?" no puede sino abrir trágicas aporías. La pregunta se refiere a la esencia de la mujer, pero la respuesta está ya prejuiciada por el avance de esa esencia universal que el hombre se ha modelado para recubrirse. La respuesta más obvia sería "un ser viviente racional sexuado en femenino" pero, siendo el ser viviente racional un universal en el cual es el sexo masculino el que se autorrepresenta, el sentido de la respuesta está asignado por completo a ese agregado (sexuado en femenino) que, dicho así, no es más que una constatación empírica, después de todo ya comprendida en la pregunta que inquiriría justamente la esencia de la mujer. Evidentemente, el sentido crucial de la pregunta se revela cuando es una mujer la que la formula. En efecto, la filosofía y la cultura en general ya han respondido a esta pregunta (la madre, el abismo de la voluptuosidad, la mujer es voluble, etcétera) pero dentro de una lógica estructurada según las categorías masculinas, que es simplemente la lógica del lenguaje occidental.

En otros términos, el carácter central de la cuestión está en la posibilidad de la mujer de decirse, pensarse y autorrepresentarse como sujeto en sentido propio, o sea como sujeto que se piensa a partir de sí y por ende se reconoce. Así, la cuestión de la pregunta sobre la esencia no se traduce en el recurso a un planteo metafísico ya obsoleto, sino que responde a la necesidad de reconocimiento. La pregunta "¿qué es la mujer?" suena para cada una de nosotras en la experiencia cotidiana: "¿qué soy yo?". Evidentemente no podemos responderla *prescindiendo* del hecho de que somos *ante todo* mujeres.

Es útil detenerse brevemente en este "ante todo". Indica justamente lo esencial. En efecto, el lenguaje nos pone a disposición de muchas categorías neutras para responder al "¿qué soy yo?" pres-

cindiendo de la sexuación femenina de este yo que se interroga. Por ejemplo: una estudiosa de filosofía, una empleada estatal, o bien una extrovertida, una terca, etcétera. Es fácil intuir cómo la neutralidad de estas categorías es más lógica que histórica, lo que cualquiera de nosotras puede experimentar cotidianamente en el ambiente de trabajo, donde ser una empleada es del todo diferente de ser un empleado. Pero no es éste el punto. El punto es, en cambio, que la neutralidad de estas categorías cubre precisamente lo esencial, de modo que lo indecible, lo no representable, es justamente el ser mujer. Un vivido, desde el inicio hasta la última hora, no dicho, o mejor, dicho en *su* lenguaje por quien desde el inicio y hasta la última hora, no es mujer sino hombre.

Este destino de indecibilidad es evidente justamente en la definición más antigua, la griega, que define al hombre como ser viviente que tiene lenguaje. Si basándonos en ella quisiéramos responder la pregunta crucial, podríamos decir que la mujer es el ser viviente sexuado en femenino que tiene lenguaje. Pero esto sería una clamorosa mentira si el poseer tiene un sentido de pertenencia profunda al sujeto que justamente “tiene”. La mujer no tiene un lenguaje suyo, sino que más bien utiliza el lenguaje del otro. Ella no se autorrepresenta *en el* lenguaje, sino que acoge *con* éste las representaciones de ella producidas por el hombre. Así la mujer habla y piensa, se habla y se piensa, pero no a partir de sí.

La lengua materna en la cual hemos aprendido a hablar y a pensar es la lengua del padre. No hay una lengua materna porque no hay una lengua de la mujer. La nuestra es una lengua extranjera pero aprendida no por traducción de nuestra lengua. Y justamente no nuestra, extranjera, suspendida en una distancia que se apoya sobre la lengua faltante. Lo que percibimos en esta lengua extranjera, que también somos y no podemos ser, es así la distancia que nos separa de ella, en la cual nos decimos no diciéndonos, en la cual nos encontramos pero no nos reencontramos. En esta distancia se conserva como posibilidad la lengua faltante, una necesidad de traducción que yace en la lengua extranjera como deseo de retorno a la lengua traducida, y sin embargo faltante, presente sólo en la traducción como un original no perdido, sino más bien nunca concedido.

En esta experiencia de distancia de la lengua, hallan espacios vías de fuga que conocemos muy bien: el silencio, el residuo no

dicho, el cuerpo antes que el pensamiento. ¡Y sin embargo la historia que nos concierne es desde siempre historia de silencios, de reticencias, de cuerpos mudos llevados al mercado! La única vía posible y a la vez real es en cambio la que se radica con necesidad en la experiencia cotidiana: ser un pensamiento que no se es, y sin embargo ser imprescindible en este pensamiento, el hablarse y el decirse en una lengua extranjera.

En efecto, la fuga del lenguaje es imposible tanto como vivo símbolo de una alienación considerada insoportable. Si yo soy el lenguaje de otro, decido negar esta alienación negándome a mí misma; antes que decirme en un idioma extranjero, entonces el silencio. Símbolo impotente porque en el silencio me hablo y me pienso aún mejor siempre dentro de esa red conceptual que tiene sonidos no proferidos por mí. En el silencio calla el sonido, no la palabra.

Es cierto, la tragedia del saberse alienadas en la palabra pertenece sobre todo a la filosofía. El discurso poético o narrativo tiene instrumentos más dúctiles y refinados para evocar mediante la lengua extranjera los sentidos posibles de la lengua faltante. Existe, en efecto, una literatura de mujeres que habla a las mujeres; en ella el lenguaje extranjero se transfigura y logra significados nuevos e inusitados y, no obstante, para nosotras pronto familiares. Pero la filosofía tiene un camino más duro, debe asumir la fatiga del concepto, a partir de la red conceptual presente y de la historia lógica que ésta conserva y manifiesta. Esta historia tiene su baluarte más poderoso justamente en la pretendida neutralidad del pensamiento: un pensamiento objetivo, universal, que como tal no excluiría a nadie, antes bien, incluiría a los unos y a las otras indiferentemente en su verdad. Develar la falsa neutralidad de tal pensamiento y su valencia de alienación de la mujer es entonces el primer paso necesario hacia un pensamiento que contemple a la mujer como sujeto, y precisamente como sujeto que se piensa.

Si entonces es imposible para la mujer, como para cualquier otro hablante, salir con un acto de voluntad del propio lenguaje, para ella es posible decir desde el mismo su condición de ajena a él. En ese decir su propia condición ajena al lenguaje, la mujer reproduce en acto la alienación misma: el lenguaje con el cual ella se dice ajena al lenguaje es en efecto el mismo. Ella es así el lugar de tal alienación que, captándose, se reproduce como tal.

Parece un logro bien miserable reconocer como única posibilidad de autorrepresentación el decirse una ajena, que en ese decirse confirma y perpetúa justamente su propia condición de ajena. Se puede preguntar entonces si el pensamiento de la diferencia sexual está bloqueado desde el comienzo por la intrascendible estructura del pensamiento, o sea de un pensamiento que la prevé impensada y la confirma impensable. Pero se puede preguntar también, si ese pensamiento enajenador de la alienación es sólo una figura lógica contemplada por la filosofía occidental (y seguramente lo es; si no, no podría decirlo) o es también la expresión conceptual de una experiencia radicada en el ser mujer.

A la pregunta "¿qué es la mujer?" se puede responder así, por ahora: la mujer es un ser viviente que tiene el lenguaje en la forma de la autoalienación.

3. *La esencia como experiencia de la separación*

Pero tal respuesta es sólo provisoria. Debe verificarse en la realización y no acercarse a ésta sólo por analogía.

La cuestión, como se ha dicho, versa alrededor de la esencia de la mujer. En efecto, la filosofía ha respondido de modo esencial a la pregunta "¿qué es el hombre?": dice "el hombre es el ser viviente que tiene el lenguaje", y no en cambio "el hombre es un ser viviente bípedo, implume y sin cuernos". Esta segunda definición enumera cualidades características, pero no esenciales, características que pueden valer para una representación externa y superficial. Con ellas el hombre diría cómo es, pero no qué es. Diciéndose en cambio como ser viviente que tiene su lenguaje, el hombre produce su esencia reconociéndose en esta producción: él se piensa ser pensante. Así, para el hombre, tener el lenguaje es igualmente ser el lenguaje.

Dado que la mujer participa de esta esencia mediante su subsunción en lo neutro universal hombre, también ella es el lenguaje. Es el lenguaje del otro. El ser de la mujer consiste entonces en una alienación. Ella no sólo se piensa pensada, sino justamente en su *pensarse* está ya pensada desde siempre, encerrada y constreñida en conceptos ajenos.

En tal pensarse ella produce sin embargo una alienación en acto que la diferencia esencialmente del otro sexo. Si bien tal dife-

rencia esencial puede parecer como una miseria, dado que el consistir en la alienación es tradicionalmente un negativo, no obstante es singular el hecho de que la filosofía no la mencione. Casi una consideración “piadosa” por la desventura de quien nace mujer. En lugar de reflexionar sobre esta diferencia esencial, que es esencial en su radicarse en la definición de la esencia del hombre, la filosofía calla, no tanto por piedad, como por una lógica que prevé impensable justamente la diferencia sexual. En la medida que participa de la esencia neutra-universal del hombre, la mujer es justamente “humana”, y con eso le basta.

Aunque la filosofía teórica no tiene estas preocupaciones —tal vez más que ninguna otra ciencia se lanza al puro espacio de lo neutro objetiva— la tradición cultural en cambio se ocupa a menudo de las representaciones de lo femenino. Estas conciernen en general al cuerpo de la mujer y a las “funciones” a él conexas. Parece que aquí se asoma finalmente la diferencia sexual, y se asoma en efecto de modo prepotente. La esencia de la mujer son sus órganos de reproducción: la mujer es la que genera, la madre. Pero los mismos órganos son también fuente de placer: entonces la mujer es puta, el abismo de los sentidos, etcétera. Aquí se olvida la esencia universal neutra del ser-lenguaje. La representación de la madre admite amor, trepidación, dolor, consagración, muerte. No le es, en cambio, conatural el pensar, sino en la forma del recordar, del contar, del recitar poesías. La madre tiene voz (dulce) pero no palabra. La representación del cuerpo erótico admite muchísimas variantes pero es directamente lo opuesto del pensamiento (el reposo del pensamiento): la voz no es ya siquiera relato o poesía, sino gemido y grito. La diferencia sexual es entonces aquí algo original (se dice la “naturaleza” de la mujer), extraordinariamente incompatible con la esencia universal de racionalidad que define lo humano por excelencia. Antes bien, el cruce entre la “naturaleza” de la mujer y la esencia humana despotencia, como se ha dicho, a la segunda.

Por dolorosamente insoportable que pueda ser ya para muchas mujeres pensarse a partir de la maternidad, después de siglos de exclusión del poder porque nuestra naturaleza nos liga a los niños, a la crianza, a la comida, a la casa, y por sentimentalismos jugados sobre la sangre y la muerte que resulta indecente hasta mencionar, el pensamiento de la diferencia sexual no puede eximirse de este

tema, pero en el ámbito de una conceptualización donde sea la mujer la que piense la maternidad y elabore en torno de ésta un simbolismo de autorreconocimiento.

En la economía del presente discurso es útil por ahora detenerse en esta contradicción entre "naturaleza" y esencia humana racional. La contradicción es una entre tantas. También la mujer madre y la mujer puta son incompatibles, así como lo es la mujer *manager* y la reina de la casa. Los ejemplos son tantos como las representaciones de la mujer que el desarrollo cultural ha producido en los siglos. La aceleración reciente de tal producción (en la superproducción general de modelos, en la cual también el sujeto se ha perdido entre tantas máscaras incompatibles) hace ahora más evidente esa alienación que la lógica ha decretado desde el comienzo. La esencia de la mujer consiste para ella en hallar que le han adjudicado muchas representaciones inesenciales: en efecto, no son esenciales, sino incompatibles.

Por lo tanto, cuando la mujer se piensa, respondiendo a la pregunta "¿qué es la mujer?", descubre que le han adjudicado múltiples representaciones de lo femenino entre las cuales se reparte en un juego de equilibrismo a veces extraordinario; pero viéndose obligada a negar alguna o casi todas, por deseo de simplicidad, a menudo es víctima de un sentimiento de inferioridad. Tal sentimiento, lejos de ser un sentir superficial y poco reflexionado, es en cambio el signo verdadero de una experiencia esencial.

En primer lugar, dado que cada una de las definiciones de sí que la mujer encuentra en el lenguaje le llegan justamente de un lenguaje no suyo, la mujer se ve obligada a pensarse en un movimiento lógico de interiorización de lo externo-ajeno. En otros términos, al responder a qué es la mujer, ésta encuentra respuestas ya dichas (representaciones ya dadas) por un lenguaje que no la contempla, antes bien, la niega como sujeto, lenguaje que es sin embargo su lenguaje aun siendo justamente no *suyo*. Así, al pensarse, la mujer es una pensada. Al definirse acepta una definición de sí dicha por otro. Y sin embargo es ella misma, no podría hacer otra cosa, la que activa esta interiorización de lo externo-ajeno. Existe entonces un ser interior, que es un ser existente concreto, un ser viviente sexuado hablante, que se piensa en el exterior y, pensándose, reproduce la separación entre pensante y pensado. Separación

que consiste enteramente en el acto de autopensarse de este sujeto. De modo que lo que constitutivamente le pertenece a la mujer, lo que ella como *sujeto* experimenta en el lenguaje externo que no la contempla como sujeto, es la separación misma.

Nos estamos acercando tal vez a una definición más precisa: la mujer es el ser viviente que tiene el lenguaje en forma de separación. Y el tener tiene aquí un sentido cumplido.

No sorprende entonces que advierta cierta carencia en la elección de una, o de algunas, de las definiciones que le proporciona la tradición: lo que la mujer advierte no es la falta de alguna de ellas, sino ese espacio lógico de escisión que le pertenece como su misma esencia.

Existe, en efecto, en la experiencia cotidiana de la mujer, un sentimiento de carencia acompañado de la apremiante necesidad de "llenar" vacíos para alcanzar un completamiento, una identidad que coincidiría con el haber interpretado hasta el fondo todos los roles que había que interpretar, hasta corresponder a la totalidad de las representaciones de lo femenino presentes en el lenguaje. Obvio constatar que tales representaciones son a menudo incompatibles y casi siempre "de tiempo completo", pero no es éste el punto. El punto es en cambio que esa plenitud que parece consistir en la suma de todos los roles, es decir, en lograr ser mujer según todos los sentidos que le atribuye el lenguaje al ser mujer, lejos de ser una plenitud es una forma de profundización de la esencial experiencia de la separación.

Así, la escisión que la mujer lleva en sí y renueva en su pensarse, por un lado suscita un deseo de "suturación" que se dirige al interior y trata de reunir en un compacto posible todas las representaciones recibidas del lenguaje; por otro lado, en esta misma operación, no hace sino confirmarse profundizándose: en efecto, reuniéndose lo exterior, de todos modos no se colma el espacio de escisión que lo separa de lo interior. Es el íntimo consistir como separados del interior y del exterior lo que siempre se muestra y pide ser colmado, un interior y un exterior que no están cada uno por sí mismo en un ámbito autónomo para luego cruzarse en determinadas circunstancias, sino que están uno en otro indisolublemente en el ser mujer. En la experiencia de pensarse pensada los dos términos coinciden en una separación constitutiva.

Puede parecer que la búsqueda de la esencia de la mujer radicada en la categoría de la diferencia sexual deba dar resultados, por así decir, más altos, respecto de lo que ahora hemos alcanzado, o sea una especie de constatación de qué es la mujer en el presente. Y decir "en el presente" no es decir poco, ya que significa referirse a la larga historia de avasallamiento que ha producido tal presente femenino, historia justamente que surge en toda su valencia negativa en la definición de la esencia de la mujer como experiencia de una íntima y constitutiva separación de sí de sí.

Esta dificultad (o decepción) nace de un significado malentendido de lo que hemos llamado esencia. En efecto, si la esencia es un contenido inmóvil y fuera del tiempo, una verdad custodiada por la mente de Dios, un ser de siempre y para siempre, entonces la verdad no es ésta que hemos encontrado porque no es la que estábamos buscando. El deseo de una esencia de tal género anima a veces los itinerarios de algunas investigaciones de tipo histórico o antropológico: es el deseo de descubrir los rastros de un femenino "originario" que la historia ha derrotado y ocultado, a fin de que la mujer pueda volver a apropiarse después del ocultamiento, y no obstante el ocultamiento, de aquello que le había *justamente* pertenecido en el origen. Estas investigaciones son obviamente legítimas, y tienen además la utilidad de las representaciones utópicas para la construcción de una nueva imagen, y no obstante arriesgan dilatar nuestra necesidad de una teoría de autorreconocimiento en la lejanía de una nostalgia dolorosa. Si es así legítima una arqueología que evoque e interprete la irrupción en la historia de un destino ya cumplido, no obstante ella no puede olvidar que el ser mujer es ahora este mismo destino y necesariamente en él se experimenta y se piensa. Pensarnos en esa esencia que ha sido cancelada, más que imposible en cuanto el pensamiento mismo se estructura sobre las categorías de la cancelación, significa también la cancelación voluntaria de nuestro ser, aquí y ahora, una diferencia sexual que se piensa: en la representación de una esencia perdida podemos lamentarnos, no reencontrarnos.

El pensamiento de la diferencia sexual no puede ser sino el pensarse, aquí y ahora, de un ser viviente histórico sexuado en femenino. La definición de la esencia de la mujer es real sólo si yo, mujer, reconozco en ella mi expresarme como soy y no como habría

podido ser en un improbable día ya pasado. Si tal autorreconocimiento no se produce, una vez más se reproduce la separación entre interior y exterior y, al reproducirse, una vez más la separación misma se muestra como el expresarme esencial.

La esencia que estamos buscando es entonces la esencia histórica de un sujeto real que desea comprenderse a partir de sí. Hay en tal esfuerzo de autocomprensión un aspecto activo que está ligado a la decisión de la mujer de producir justamente la representación del propio ser como sujeto, y hay también un aspecto por así decirlo pasivo, que consiste en la confianza de escucharse buscando el propio valor no entre las representaciones que “valen” en un lenguaje que le resulta extraño, sino en el *acogerse* como ella es, cargada de un destino y aún no feliz. Aunque pueda parecer recargada de miseria, la esencia que de este modo se encuentra mediante el autointerrogatorio de la mujer en torno de su “¿qué soy?”, es mil veces mejor que un remedo de aquellas luminosas suertes del sujeto masculino, que por años la han relegado a la oscuridad, nutriéndose de esa tiniebla.

La esencia hallada en el pensarse es entonces la experiencia de la separación. Y entonces de inmediato se asoma el deseo: esta separación debe ser colmada. Y es un deseo prepotente, pero tal vez en esa prepotencia, ciego respeto por el logro ya obtenido: la experiencia de la separación no más muda, sino llegada a la palabra, y por ende conceptualizada, representada, no está separada del sujeto que la piensa pensándose, que la conceptualiza y la representa. En este pensamiento la pensante se reconoce. Ella es en acto su pensamiento de sí.

4. La Otra/otra

¿Qué hay entonces de aquellas categorías masculinas que estructuraban el pensar e impedían a la diferencia sexual impensada que se pensara? ¿Cómo ha podido una hablante decirse, a partir de lo específico de su sexuación, en un lenguaje fundado sobre la neutralización del sentido de esta especificidad? Y bien, ha podido decirse, no por milagro, o por haber descubierto una zona aún intacta del lenguaje, sino por haber reconocido como su específico la cancelación de su especificado.

El lenguaje ha universalizado la especificidad del hablante

masculino y, al hacerlo, se ha propuesto como un neutro comprensivo también del otro sexo. Pero el otro sexo, así como no ha entrado en el proceso lógico de esta universalización, igualmente en ella ha quedado y se ha conservado como ajeno. En la dinámica del mismo por medio del mismo, el sexo masculino ha pensado a *la otra* como especificándose en femenino de ese neutro universal que él mismo es.

Pero la otra siguió siendo la Otra.

El lenguaje conceptualmente puede cancelar la diferencia sexual, pero no puede eliminar la presencia de su simple ser. De hecho, la diferencia sexual femenina no es la especificación de un monstruoso neutro-masculino. La teoría dice a menudo: ¡tanto peor para los hechos! Y, en efecto, así es como sucede. No deseamos remitirnos aquí a la biología, aun cuando justamente de la biología esperamos discursos sobre la diferencia sexual.

En cambio, aquí hemos venido a tocar un punto sensibilísimo para el pensamiento femenino, un punto que en general es denominado como "residuo". En los discursos entre mujeres este término anuncia frecuentemente la irrupción de una producción lingüística afanosa y feliz a la vez, el abrirse de un imaginario que urge y satisface momentáneamente el deseo de autorrepresentación. Aquí deseamos intentar un análisis que dé razón de los extraordinarios efectos de la palabra "residuo" y al mismo tiempo llegue a su conceptualización en el ámbito de una teoría de la diferencia sexual.

Decíamos entonces que la otra del discurso no puede impedir que la Otra esté, cada vez y en cada mujer, como una presencia si bien impensada. Esta Otra es entonces, por lo menos, un cuerpo sexuado así y no de otra manera, pero un cuerpo pensante: en efecto, el ser existente que ocurre que está sexuado en femenino y es pensante es de hecho un ser entero, un ser viviente individual. No hacen falta investigaciones arqueológicas para hallar a esta Otra aquí nombrada: cada una de nosotras es una viviente, pensante, sexuada en femenino; sólo que, cuando nos pensamos, el ser viviente entero que somos nosotras se quiebra: nuestro pensamiento se estructura según categorías que hacen impensada la diferencia sexual en su originalidad (en su ser desde el inicio, así y no de otra manera en el ser viviente entero mujer) y la reducen en cambio a diferencia secundaria (la otra) a partir y dentro de una representación de nosotras como ser entero que, muy problemáticamente, debería corres-

ponder más o menos a "Hombre neutro + (-) sexuación femenina".

Por lo tanto, la mujer es portadora de una doble otredad: ella es la otra asimilada en el lenguaje (yo, sujeto universal hablante, que se especifica en varón y mujer, cada uno de los cuales es el otro del otro, los dos comprendidos —¡previstos!— por el yo), ella es también la Otra, una existente a cuya entereza pertenece constitutivamente la diferencia sexual, que el proceso de universalización del varón no ha contemplado como tal, pero que no obstante ha "materialmente" sobrevivido reproponiéndose como presencia que se ofrece a una atribución de sentido por parte del pensamiento. Aunque tal ofrecerse por siglos se ha renovado como testimonio de la perdurable ceguera de lenguaje respecto de ella.

En efecto, en su proceso de universalización, el Otro (ese evidente varón a cuya entereza es igualmente inherente el diferir) se encuentra en el otro como el mismo, coincide, connaturalizándose a tal punto en ese encuentro que no puede interrogarse más sobre su ser el Otro. Así, la diferencia sexual masculina; en el acto de celebrarse como universal, se pierde: queda como un presupuesto no indagado que se satisface en los fastos de su absolutización.

En este mismo proceso de absolutización, la Otra, por el contrario, no puede reencontrarse porque nunca ha estado y se halla solamente como la otra. Se encuentra pero no se reencuentra. Ella es la Otra que se piensa como la otra, y en ese pensarse experimenta esa separación de la otra de la Otra, que es precisamente la condición de ajeno del pensamiento mismo de la Otra. Alienación que en una pensante, que es en sí Otra-otra, se manifiesta como separación, en el Sí, del Sí por sí.

El milagro de obligar al lenguaje a decir a aquella que no dice, es así más bien el nombrar la alienación que el lenguaje mismo produce obligando a la Otra a decirse como la otra.

Irrepresentada e irrepresentable en el lenguaje extranjero, la Otra se ha pensado como la otra conservándose como presencia que se ofrece a un pensamiento ciego, como presencia muda, muda no porque no tuviera palabra, sino porque la palabra la transformaba en la otra separándola de sí misma y obligándola a consistir en esta separación. Entonces tal vez sea aquí que se oculta la extraordinaria fascinación que la palabra residuo provoca sobre nosotras: el residuo no es tanto un escondrijo incontaminado de nuestro ser que se sustrajo,

tercamente o por divina suerte, al lenguaje masculino, sino la ineliminable presencia de una entereza obligada a autorrepresentarse en su mutilación.

Al decirse en la experiencia de la separación ahora la Otra puede asomarse en una representación que la comprende. En efecto, la separación nombra a la Otra como uno de los dos términos que a la vez coexisten separados. No hay en la historia, porque no existe en la actual experimentación de la diferencia sexual femenina, una representación que restituya, en un pensarse libre y puro, la Otra a sí misma sin que ella pase a través de la otra. Es la Otra que se experimenta como Otra-otra la que aquí se representa. Su representación, si verdaderamente desea ser *suya*, no puede sino restituírle lo que ella es. Pero en esta restitución, por la cual la mujer se representa como separada en sí, la mujer misma coincide en su representación.

La originalidad de la diferencia sexual viene a aclarar aquí su significado: no es una originalidad abstracta, captable fuera de la historia, como si aquí y ahora yo pudiese decidirme a pensarme como la Otra prescindiendo de mi intrascendible ser un aquí y un ahora. La Otra, que también soy yo, se me hace presente en mi actual experiencia de la separación. Al nombrar tal experiencia yo digo la originalidad de mi ser la Otra como lo que se ha conservado no obstante la cancelación y por ende como lo que puede encontrar autorrepresentación sólo en la forma de su conservarse hasta acá.

5. *Nuestro semejarnos*

Ahora es necesario hacer una especificación metodológica. Se acaba de decir que una representación pura y libre de la Otra que la restituya a sí misma sin pasar por la otra, con la cual ella consiste en la separación, no es posible. Para retomar una figura explicitada un poco antes, ello equivaldría a poder hablar, inmediata y felizmente, en la lengua faltante, prescindiendo de su existir, como desde siempre ya traducida, en la lengua extranjera. O más simplemente: ignorando que una lengua es faltante justamente porque falta.

Hasta acá se ha privilegiado una vía "realista" de investigación, o sea una vía sin duda fatigosa y desprovista de arcos triunfales, mediante la cual la mujer puede llegar a comprender qué es y por qué es así como es, y no qué desearía ser. Una vía de conocimiento

y no de puro proyecto. Y eso, por una parte, para evitar saltos hacia adelante, en el vacío, que arriesgan chocar contra un pleno de representaciones masculinas, simplemente imaginadas, pero no concretamente dejadas atrás, y por otro lado, para conocer mejor la clave de una lógica que prevé como impensada la diferencia sexual, lógica con la cual la diferencia misma debe entonces hacer las cuentas si desea pensarse y "salir".

El problema está justamente en la salida: no se sale de un pensamiento simplemente pensando en salir, al menos hasta que ese pensamiento de la salida se estructura mediante las mismas categorías del pensamiento del cual desea salir. Entonces hay necesidad de un espacio de transición, justamente afrontar la fatiga de analizar, descomponer, recombinar esas categorías para hallar por medio de ellas y, necesariamente, a partir de ellas, más que una salida mágica, una claraboya estrecha. Sólo un inicio todavía colmado de estrecheces mortificantes.

Pero justamente un inicio. Sobre éste es entonces menos riesgoso (y frustrante) recoger acá y allá, con las cautelas lógicas del caso, las posibilidades de un proyecto, las posibilidades para construir un desear ser. Aquí pueden entrar, con toda su carga positiva, las investigaciones arqueológicas que han sido mencionadas: desde el punto de vista ahora alcanzado no se mide tanto según la precisión documental (¿hubo o no, *históricamente*, un matriarcado?) sino según su capacidad de funcionar como imágenes proyectuales, donde lo perdido es lo que aún se desea encontrar. Y no sólo las investigaciones arqueológicas en sentido estricto, sino también todas aquellas en grado de proporcionar a la mujer un simbólico de fuerte valencia autorrepresentativa: imágenes en las cuales la diferencia sexual se haga visible a la Otra que en ellas se mira.

Entre todas estas disciplinas la filosofía tal vez sea la más lenta, justamente por su medirse con las categorías lógicas por las cuales las paredes de la claraboya de salida se hacen más estrechas. A las disciplinas en condiciones de crear imágenes, ella puede proporcionar útilmente una investigación en torno del estatuto de la imagen no separada de la fenomenología de su presentación en el ámbito del pensamiento occidental.

En esta perspectiva, la investigación que ahora nos interesa es aquella de la semejanza fundada en la imagen.

El ser semejantes entre sí de todas las criaturas humanas, aquella semejanza sobre la cual se basa la ética de la compasión, se funda en el libro del *Génesis* en la semejanza de la criatura humana a Dios. Leemos: “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (I, 26, 27). Pero es sabido cómo este pasaje, que sugiere la contemporánea creación del hombre y de la mujer, ambos semejantes en imagen a Dios, poco después es contradicho por la afirmación de que el hombre estaba solo: “No es bueno que el hombre esté solo; le haré ayuda idónea para él” (2, 18). Con tal fin crea, a decir verdad por segunda vez, los animales, “Mas para Adán no se halló ayuda idónea para él. Entonces Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada mujer porque del varón fue tomada” (2, 20-23).⁴

Esta contradicción es de suma importancia. En la primera hipótesis tenemos en efecto la creación de dos sexos en la diferencia que funda la posibilidad de dos niveles de semejanza: tanto el hombre como la mujer son semejantes a Dios y su imagen, por lo tanto, en la remisión de la imagen a aquello de lo que es imagen, o sea, a Dios, también son semejantes uno a la otra aun siendo diferentes. Este es el primer nivel de semejanza, fundada en un hecho trascendente que “contiene” ambos sexos, visto que cada uno de los dos es su imagen. El segundo nivel de semejanza es aquel fundado sobre la diferencia originaria de dos criaturas sexuadas: por ella las mujeres son semejantes en Eva, y los hombres en Adán. Este nivel de semejanza es segundo porque depende del primero, pero estando ya con-

⁴ En el texto griego de *Génesis* I, 26,27, encontramos por “semejanza” el término *homoiosis*, repetido en el pasaje segundo (*Gen.* 2, 21) donde semejante es *homoios*. En *Gen.* 2, 18, se tiene en griego la expresión *kat' auton* que indica más bien el concepto de relación y de correspondencia. Ello es confirmado por el texto hebreo, en el cual hallamos en *Gen.* I, 26-27 el término *ámtot*, y en *Gen.* 2, 18 el término *neged*, el cual indica en el uso más antiguo el concepto de contraparte y también de correspondencia. Parece así que se puede hallar una confirmación en el plano lexical de estos dos significados diferentes del semejar, donde el segundo es un semejar de la mujer al hombre por correspondencia derivada.

tenido en el primero: en efecto, la diferencia que permite una semejanza en ella de las criaturas sexuadas diferentemente está ya presente en Dios, donde corresponden en imagen. Según este pasaje del *Génesis*, en suma, la diferencia sexual se funda originalmente en lo trascendente, es un dual original donde cada uno de los dos sexos se asemeja a Dios y por lo tanto ninguno de los dos sexos se asimila al otro a partir de sí fundando la semejanza del otro a sí en esta asimilación.

El segundo pasaje del *Génesis* tiene en cambio un significado totalmente diferente, no sólo la mujer es semejante al hombre en tanto extraída de su carne y por ende derivada en segundo grado de aquel semejarse a Dios que el hombre conserva, sino que el hombre también le da el nombre, así como ya había nombrado a los animales, demostrando en tal nominación la excelencia de su semejanza a Dios, o sea, la posesión de la palabra dominante como imagen del verbo creador. También la mujer, tomada del hombre, tendrá la palabra, pero no nominante, palabra repetitiva de aquellos nombres impuestos por el hombre: "Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre" (2, 19).

En la tradición cristiana, la versión bíblica más frecuentemente citada es la segunda: la primera aparece en Mateo (19, 4) mientras la segunda aparece en Pablo (I *Corintios* 11, 8-12), el que destaca que la mujer fue creada por el hombre y entonces para el hombre, y en Agustín (*De Civ. Dei*, XII, 21) para el cual es fundamental que el hombre haya sido creado "*unum ac singulum*" contrariamente a los animales.⁵

⁵ Utilizo una nota, y su material de citación, compilada por Hanna Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milán, 1964, p. 354, la cual agrega, en referencia a los dos pasajes bíblicos, que su "diferencia indica mucho más que una diversa evaluación de la importancia de la mujer": éste se refiere mucho más a la conexión fe-acción y fe-salvación. Esta anotación, por otra parte, está en armonía con el estilo neutro de investigación presente en el volumen: por ejemplo, el problema del poder despótico del patrón de casa sobre mujeres y esclavos es considerado digno de profundización en referencia a los esclavos pero no a las mujeres. La lógica del pensamiento neutro que se evidencia así en el volumen es tanto más significativa cuanto más se vehicula en una pensadora cuya calidad es, por unánime reconocimiento de los dedicados a los trabajos, en verdad excelente.

La mayor utilización del pasaje del Antiguo Testamento que prevé a la mujer sin imagen en lo trascendente se ve por otra parte confirmada en la representación del Nuevo Testamento de la encarnación de lo divino: Jesucristo es hombre. Dios se encarna en el cuerpo masculino como el Hijo. Que tal encarnación redima en la Cruz no sólo a los hombres sino también a las mujeres es la confirmación de un principio que ya se manifestó en la lógica de la creación de la mujer como semejante al hombre. Si en efecto es el hombre el que transmite a la mujer su propia semejanza a Dios, la encarnación de lo divino en el hombre estará en condiciones de transmitir su valor de salvación también a la mujer que ha sido creada como su semejante.

En otras palabras: tanto el segundo pasaje del *Génesis* como el misterio de la encarnación contemplan una correspondencia de imagen entre el hombre y Dios. Como es del todo absurdo pensar que Dios haya deseado encarnarse en un cuerpo masculino antes que en un cuerpo femenino eligiendo al azar o por capricho, conviene en cambio interrogarse sobre el significado de tal elección. Y justamente tal elección tiene, para los humanos que decidan interrogarse sobre la misma, razones coherentes rastreables en la lectura del segundo pasaje del *Génesis*. En él el hombre, "*unum ac singulum*" como observa Agustín, es la más alta de las criaturas hechas por Dios a su imagen y semejanza, y como Dios crea a la mujer semejante al hombre (y nombrada por el hombre) también a la mujer se extiende, como imagen de la imagen, esa semejanza fundada, para el hombre, en lo divino. El referente directo de la mujer, por su ser una semejante entre los miembros del género humano, es el hombre, no Dios. El hombre como medio de Dios y hacia Dios. La encarnación de Dios en el hombre redime por lo tanto al hombre inmediatamente y a la mujer mediatamente. Mujer que está diferentemente sexuada de aquel cuerpo que sangra en la Cruz, y sin embargo semejante a él a partir de él, porque así Dios quiso crearla.⁶

También aquí, como ya se ha notado para el pensamiento filosófico, la valencia universal de la figura masculina paga su escote. Mientras en el dual originario del primer pasaje del *Génesis* la diferencia

⁶ Cf. Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda, Storia de una eresia femminista*, La Tartaruga, Milán, 1985, pp. 138 y ss.

sexual aparece en sus dos imágenes igualmente semejantes a Dios, siendo antes bien el núcleo lógico de ese dual, y por lo tanto es visible en tanto conceptualmente significativa, en el segundo pasaje en cambio la diferencia sexual no aparece al comienzo, es conceptualmente inexistente, y aparece sólo en un momento sucesivo, no remitida a Dios en su semejarlo, sino remitida al hombre que tiene necesidad de una criatura semejante a él y, en esta apariencia secundaria, es hecha conceptualmente insignificante en relación con lo trascendente, además de “tendencialmente” invisible.

En el segundo pasaje, cuando el hombre está solo, no hay ningún otro sexo del cual el hombre pueda diferir. Al no haber, ella es por fuerza impensable, invisible. La diferencia sexual se hace visible cuando Dios plasma una criatura semejante pero diversamente sexuada; pero la diferencia sexual misma, en esta fase secundaria, es insignificante para la economía de la imagen de lo divino, o mejor significativa por su revelación de que aquella imagen, o sea el hombre, que no aparecía sexuada, en cambio estaba sexuada en masculino.

A la imagen originaria (masculina) de lo divino le sucede entonces algo extraordinario: ella es a la vez no portadora de la diferencia sexual y portadora de la diferencia sexual en masculino; pero lo extraordinario mismo puede explicarse lógicamente como la capacidad de la sexuación masculina de ser invisible en la imagen de lo divino y visible en cambio en relación con la sexuación femenina: ello refuerza su capacidad de valer para lo universal. Aun cuando se trata, de nuevo y también aquí, de un universal ambiguo y sustancialmente monstruoso: un ser ya sexuado (pero aún invisible) que se muestra tan sólo en un segundo tiempo, en su confrontabilidad por diferencia, con la otra criatura “derivada” de él.

Los efectos de tal invisibilidad se encuentran nuevamente en el misterio de la encarnación: Jesucristo es hombre, y por ende está obviamente sexuado en masculino. El solo hecho de concentrar nuestro pensamiento en el sexo de Cristo, sin embargo, es un acto obscuro para nuestra cultura: el sexo del Hijo de la Cruz es de hecho invisible para esta cultura, el mismo se sustrae a la vista no tanto por un pudor “natural” como por el hecho de que está conceptualmente no representado. El cuerpo de Cristo es un cuerpo de hombre, pero sobre la Cruz es el símbolo de una encarnación conceptualmente neutra en tanto universal en su efecto de redención para hombres y mujeres.

La valencia de los fines de un autorreconocimiento de las criaturas es naturalmente diferente para los hombres y para las mujeres: mientras para el cristiano tal reconocimiento es inmediato, en cuanto es un semejante, semejante en Dios y Dios él mismo que es viviente imagen de esta semejanza, aquel que está sufriendo en la Cruz, para la cristiana en cambio el autorreconocimiento pasa por la mediación del sufrimiento. En las experiencias místicas femeninas hay una viva identificación de la mujer con el cuerpo sufriente de este hombre diferente de los otros hombres, hombre inerme, objeto de violencia física y, a causa de ello exaltado, elevado sobre la Cruz. Los sufrimientos físicos del crucificado están así presentes en todas las místicas, pequeñas o grandes, hasta Virginia María de Leyva, la monja de Monza, y hasta las pobres mujeres de pueblo que el viernes Santo desfilan en la ceremonia del beso de la cruz. Por lo tanto, si desde un punto de vista lógico el reconocerse de la mujer en el cuerpo del hombre que sufre en la cruz parece requerir por parte de ella una denegación de la especificidad del propio cuerpo, por otra parte el sufrimiento de ese cuerpo atormentado establece una identificación entre ese sufrimiento y el sufrimiento de ella, de modo que tal denegación de la especificidad de su cuerpo se realiza de verdad en la cristiana, pero en tanto fuertemente sufrida y sólo sufrida esta pasión liga a la mujer a la pasión del crucifijo.

Obviamente esta identificación de la cristiana en la pasión es tanto más fácil cuanto más ella no se piensa en la diferencia sexual, consignándose a esa denegación de la especificidad del propio cuerpo a la cual ha sido históricamente obligada por una cultura que prevé justamente impensable la diferencia sexual. Pero si la cristiana piensa la diferencia sexual, resulta que en lugar del autorreconocimiento aparece el problema de una redención incompleta consiguiente a una encarnación de lo divino realizada en la parcialidad y la finitud del cuerpo sexuado masculino, problema central de la herejía guglielmita.⁷

⁷ Me remito nuevamente al excelente trabajo de Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda*, cit. En él se demuestra cómo la herejía guglielmita, en su principio o *Ursache* que es Guglielma, nace del pensamiento de que la encarnación de Dios en el hombre Jesucristo fue encarnación en la diferencia sexual, encarnación verdaderamente humana en la parcialidad sexuada, que ordena entonces pensar la encarnación en el sexo femenino, según Guglielma (probablemente) realizada en cada mujer, según sus seguidores en

Por este breve análisis realizado en el campo de la teología podemos afirmar, o sea confirmar, que la imagen de la esencia de la mujer, aquella que representa para la mujer su ser ante todo así y no de otra manera, no halla fundamento en el discurso en torno de la trascendencia, o bien halla excelente fundamento en aquel concepto de original dual del hombre y de la mujer igualmente semejantes a Dios en su diferencia sexual que, no por azar, la tradición ha descuidado.

Ahora es necesario, por un lado, y esta es tarea de las estudiosas de la teología, repensar ese pasaje bíblico en torno del dual original en sus posibilidades inexpressadas, y por el otro, y en todo caso, pensar una imagen donde nuestro decirnos semejantes halle fundamento en nosotras, y no en el otro.

6. *Nuestro diferir*

Como ya se ha visto, nuestro decirnos semejantes halla una representación sólo en negativo.

El semejar a las otras de toda criatura humana tiene un doble significado relativo a un distinto referente: otro es el ser semejante de la criatura en referencia a la especie humana, otro es su ser semejante a las criaturas signadas por la misma diferencia sexual.

El primer tipo de semejanza, según la versión bíblica más utilizada, y en último análisis, según la cultura occidental en general, se funda en la semejanza a Dios del hombre transmitida a la mujer por la semejanza de ella al hombre. Hay en suma, un concepto de humanidad representado por la figura "hombre imagen de Dios" que se extiende a la mujer en cuanto creada a semejanza de la figura misma. Si pasamos del ámbito teológico al filosófico, el esquema se repite: es "el viviente que tiene el lenguaje", o sea el hombre, el que diseña el

ella personalmente. La monstruosidad de un hombre neutro (Jesucristo que encarna a la humanidad toda, siendo solamente hombre) salió de la mente masculina. En el pensamiento guglielmita, Dios sabe la diferencia sexual y no produce monstruos; su encarnación es de la diferencia sexual y sólo de esta forma se salvará toda la humanidad. Los guglielmitas afirmaban que los no cristianos serán salvados gracias a Guglielma: la no reconocida parcialidad de la encarnación divina en Jesucristo era entonces para ellos la causa por la cual muchos quedaban fuera de la Iglesia.

concepto de lo humano, y como la mujer utiliza tal lenguaje, también ella es humana, una semejante dentro de la especie humana.

El segundo tipo de semejanza, aquel entre criaturas sexuadas en la misma diferencia, plantea problemas mayores, al menos para las mujeres. Mientras para el hombre el decirse semejante de cualquier otro hombre se apoya en las mismas representaciones bíblicas o filosóficas antes citadas, la falta de una fundación "en positivo" de la diferencia sexual en femenino crea para las mujeres una dificultad para hallar el parámetro de su decirse semejantes. Hay, en efecto, un parámetro fundado "en negativo": las mujeres fundan el semejarse unas en otras en la semejanza de la primera mujer al primer hombre, pero es un parámetro sólo en apariencia utilizable, pues la semejanza de la primera mujer al primer hombre se apoya por completo en el primer hombre, o sea en la criatura que está sexuada de modo opuesto respecto de aquellas que están obligadas a recurrir a ella para su semejanza.

El discurso parecería fácilmente solucionable con la simple decisión de introducir un hecho empírico: la sexuación es un hecho empírico, y por lo tanto pueden decirse semejantes todas las mujeres simplemente en cuanto están igualmente sexuadas. Pero los hechos, como meros hechos, a la filosofía le dicen muy poco y, en general, no le dicen nada si no se elevan a lo simbólico.

Yo puedo fácilmente decirme semejante a mi madre, a una amiga, a todas las mujeres, en tanto estoy sexuada como ellas, pero este decirme semejante parece más regirse sobre la constatación que sobre contenidos de pensamiento. Puedo, es cierto, elevarme del mero plano de la constatación diciendo que comparto con ellas un *destino* común ligado a nuestro sexo, pero los contenidos así hallados se convierten más bien en un problema: ¿no se apoya tal vez este mismo destino en el frustrado pensamiento de aquella diferencia sexual que se encuentra a él ligada? Entonces somos todas nosotras en verdad semejantes al llevar con nosotras (ser) como impensada aquella diferencia sexual que funda nuestra semejanza. En otros términos, una vez más, la diferencia sexual que "llevamos con nosotras" es empíricamente una inmediatez no elevada a lo simbólico, es una presencia que se ofrece sobre el umbral de la palabra.

La experiencia de la separación que hemos definido como esencia de la diferencia sexual femenina es entonces un primer paso ha-

cia la construcción de un simbólico que pueda dar representación al fundamento de nuestro ser semejantes. Un primer paso solamente, la indicación de un progreso que no sea un vagar. Una palabra inicial para un discurso que contemple a la mujer como sujeto: el primer paso más allá de *su* palabra. Este discurso, la casa del lenguaje de la mujer, no tiene direcciones obligadas o, al menos, tiene direcciones aún no perfectamente rastreables a partir de aquí, de este pobre inicio, pero podemos prever desde ahora que deberá, tarde o temprano, cimentarse con la cuestión de la maternidad, a pesar de nuestro frecuente deseo de reticencia.

No obstante, por ahora es útil sondear hasta el fondo las posibilidades que viene a abrir el discurso conducido hasta acá. Entre éstas es fundamental destacar que nuestro poder decirnos semejantes funda igualmente la posibilidad de nombrar correctamente nuestro recíproco diferir.

El pensamiento de la diferencia sexual puede traducirse perniciosamente en la teoría de una vertiente absoluta que confina la extensión de la opaca laguna de la igualdad: en la diferencia sexual, que signa nuestro ser como un diferir de los hombres, no más diferencia alguna y de ningún género, sino todas iguales. Así, la diferencia sexual haría de nosotras no tanto semejantes, sino indiferentes. Ella precisa en cambio la lógica de un diferir diferente.

La falta del pensamiento de la diferencia sexual despliega en efecto la posibilidad de un solo tipo de diferir: en tanto soy una semejante dentro del género humano es respecto de la totalidad de éste que debo medir mi diferir. Seré así más inteligente que Felipe y menos creativa que Catalina, sin que mi diferir de Felipe y de Catalina sea de tipo diferente. Con base en el pensamiento de la diferencia sexual, sin embargo, difiero de Felipe esencialmente y tan esencialmente soy igual a Catalina. Igual por *esencia* a Catalina, pero no igual por inteligencia, carácter, experiencia personal, etcétera. Estas diferencias signan un diferir mío de Catalina que es del todo diferente de mi diferir esencial de Felipe.

Por obra de tal diferir esencial, que es al mismo tiempo mi esencial ser igual a toda otra mujer, también el diferir por características individuales, que parecía antes indistinguible en su remitirse a uno o al otro sexo, puede ser ahora revisado: por definición es inesencial, pero asume un significado diferente según el sexo respecto del cual

se verifica. Entre mujer y hombre es un diferir inesencial dentro de un diferir esencial de modo que significa bien poco, visto que el diferir esencial entre mujer y hombre torna superfluo el sentido de todo otro diferir. Entre mujer y mujer es un diferir inesencial dentro de una igualdad esencial, de modo que asume el significado de un despliegue de diferencias determinadas que se basan en una común esencia que hace de las dos mujeres, justamente, semejantes.

Entonces es necesario captar el significado conceptual que distingue el ser semejantes del ser iguales. El ser iguales se refiere por esencia a nuestro común ser mujeres, es decir, responde a esa crucial pregunta "¿qué soy yo?", la cual se mostraba necesariamente enraizada en el "ante todo en cuanto mujer". En esta pregunta el yo no es neutro, ni siquiera un abstracto. El yo que aquí se interroga sobre la propia esencia es una individuo, cargada de su insuprimible singularidad, que no puede simplemente coincidir con esta esencia, sino que desea comprender su singularidad a partir de esta esencia que le sirve de fundamento. Tal fundamento, definiendo el ser mujer de cada mujer, es igual para cada mujer, pero como cada mujer es esta mujer singular, el fundamento igual se revela siempre y necesariamente encarnado en infinitas existentes singulares, las cuales por ello se asemejan, pero no por ello coinciden como la monótona replicación de una matriz que no admite variantes. El semejante signa una tensión entre un igual y un diferir, y si se resuelve totalmente en uno o en otro, se disuelve. El semejar es así estructuralmente el medio que mantiene juntos el igual y el diferir y da a cada uno de ellos un significado que es tan sólo en esta relación. Fuera de esta relación concreta, el igual es un abstracto y el diferir es un indeterminado.

El "mito" de la igualdad entre las mujeres se revela así como una absolutización del fundamento de su semejar y establece la posibilidad de muchos riesgos. El riesgo mayor se torna evidente en el plano político, donde los términos igualdad y diferencia referidos al problema del poder asumen un significado inmediatamente cargado de consecuencias: las dotes particulares de algunas son mortificadas o reprimidas, no sólo por una dinámica de grupo, sino también por autocensura. El otro riesgo es que la diferencia sexual, que nos haría a todas perfectamente iguales, se convierta en un muro más allá del cual sobreviven las diferencias inesenciales; inesenciales

justamente, pero las únicas que no es necesario negar, de modo que el determinado diferir propio de cada individuo termina por medirse, y por ende por significar algo, sólo respecto del otro sexo. El tercer riesgo, tal vez filosóficamente el más pernicioso, es el que se enraiza en el mismo concepto de igualdad abstracta: el igual que no admite diferencias no deja espacio a la mediación. Sólo el semejar-se, como tensión entre el ser iguales y sin embargo diferentes, hace posible el autorreconocimiento de una que es un pasar a través de la otra para captarse como diferencia de la esencia común, a fin de que sean salvaguardados, pero no absolutizados, los dos lados del diferir y del ser iguales en la categoría mediadora del semejarse.

El pensamiento de la diferencia sexual se revela entonces fundamental no sólo para la representación de una esencia que funde lógicamente nuestro semejarnos, sino también para indicarnos la dirección de una teoría que no reemplace por una jaula nueva las viejas jaulas. En otros términos, lo simbólico que estamos buscando no es una bella imagen con cuya fijeza cada una de nosotras deba coincidir perfectamente en su reflejo individual, sino una imagen que restituya a cada una su esencia pero devolviéndole la riqueza de su individualidad, de modo que cada mujer se conozca en la imagen, reconociéndose.

7. *Casi una conclusión*

Aquí, donde nuestro intento de pensar la diferencia sexual ha podido hallar un fácil inicio, no hay espacio teórico para una conclusión. Pero existe tal vez la posibilidad de entrever las vías posibles de un futuro desarrollo de este pensamiento que ahora sólo está en su comienzo. La conclusión temporal es así más bien un paciente recoger esos nudos teóricos que se han venido devanando en el discurso del inicio.

Entre estos, la necesidad de lo dual.

La filosofía se interroga sobre el original pero, justamente porque se interroga sobre él, no lo constituye sino que lo encuentra y trata de descubrir su sentido. Tal original es por tanto un *ser ya*, una presencia que se ofrece a una atribución de sentido por parte del pensamiento, a fin de que el pensamiento pueda decir qué es ser ya. Tarea secundaria, entonces, casi ancilaria la del pensamiento, y sin

embargo tan poderosa en su poder decidir la esencia de lo que a él se ofrece en su simple presencia, y entrega todo su destino al acto indefenso de ese ofrecerse. Ya presente está así el mundo, en la infinita multiplicidad y variedad de su ofrecerse, y en el mundo, mundo ella misma, la criatura pensante, una presencia presupuesta a su pensarse, que se ofrece a la potencia de su pensamiento: ella es lo que el pensamiento decide que ella sea. Pero ella es ante todo, desde siempre y para siempre, este simple *ser ya*. Un original factual, en su acepción mínima, un original ofrecerse al propio sentido, en su acepción máxima.

Ese original ser ya de la criatura humana tiene en sí precisas connotaciones, y es en la totalidad de ellas que se ofrece al propio sentido: ella es viviente, mortal, sexuada, pensante. El pensamiento decide, por ejemplo, sobre la más dolorosa de estas connotaciones, la muerte; dice qué es y llega incluso a transfigurar su presencia en el concepto de inmortalidad del alma, pero justamente a partir de esta presencia, del ser necesariamente ya desde siempre mortal de la criatura humana, así y no de otra manera. Una muerte impensada permanecería justamente como una simple presencia, un morir repentino e inesperado, cada vez experimentando singularmente en asombrado silencio. ¡Pero eso no es posible! Ciertamente, es un absurdo.

¿Por qué? Porque la muerte es visible. Es una presencia que continuamente se ofrece a los ojos y por lo tanto se consigna a una interrogación sobre su propio sentido. Otro tanto la vida y el lenguaje. En efecto, los griegos dijeron: "el hombre es un ser viviente que tiene el lenguaje", y en el término viviente estaba comprendido menos dolorosamente también el morir, ese morir que como protagonista resonaba en su más antigua denominación de los humanos, "los mortales".

¿Por qué no la diferencia sexual entonces? ¿No pertenece a la presencia que se ofrece de la criatura humana el ser ya desde siempre sexuado en la diferencia así y no de otra manera?

Tal vez porque el pensamiento es verdaderamente potente, a tal punto de negar la visibilidad a esa presencia que se le ofrece constitutivamente sin defensa y por lo tanto admite que entre los posibles sentidos atribuibles a ella esté también el de la propia cancelación.

Así ha sucedido que a la presencia que se ofrece de la diferencia sexual el pensamiento no le ha atribuido ningún sentido: la ce-

guera ha producido su invisibilidad. Las criaturas humanas estaban y están todavía, allá: la presencia original, que se renueva en cada individuo que aparece, que se connota como viviente, mortal, sexuada, pensante, una presencia que como entero se ofrece a la definición del “¿qué es?”, y cada vez resuena en esta definición como un entero mutilado, o mejor como un monstruo neutro sexuado en masculino.

La presencia se ofrece en la diferencia sexual, ella repite incansablemente en su *ser ya* “yo somos dos: o uno u otra”, pero en el mejor de los casos, el pensamiento le responde “tú eres un género, y como género neutro te defino, luego también admito que te especifiques en uno o en otra”. Así la presencia original en el entero de su sexuación no tiene sentido para el propio ser, en tanto entero, un sexuado de la diferencia, o uno u otra es uno por esencia, una *esencia*; una esencia que no contempla el dos, aunque admite (constata) vehicularse, por un astuto mecanismo reproductivo, en uno o en otra según la fortuna.

El dual original de la criatura humana no es por tanto un hallazgo, no del todo nuevo, surgido de la fantasía, una especie de juego (hemos probado con el uno, ahora probemos con el dos) sino la tentativa de dar sentido a una presencia que no se cansa nunca de ofrecerse al pensamiento.

El pensamiento de la diferencia sexual, al reconocer el dual original como un presupuesto intrascendible, excluye una lógica de asimilación del Otro. Para el pensamiento femenino de la diferencia, el Otro es teóricamente un no aún investigado, y probablemente un investigable sólo en los modos permitidos por una lógica dual por ahora sólo prevista como correcta y necesaria, pero aún no desarrollada. Tal lógica se nos presenta no obstante desde ahora como conflictiva respecto de esa lógica de uno que ha sofocado su posibilidad histórica. Es un conflicto que no se desarrolla a garrotazos (tal vez, no sé) sino que requiere antes bien una suspensión de fe, una desconfianza del pensamiento, respecto del entero castillo conceptual de la lógica del uno.

Nosotras las mujeres estamos por ahora dentro y no fuera de este castillo: es entonces necesario afirmar también el arma de la autodesconfianza. Ello significa no paralizarnos en la autocensura, y ni siquiera, por favor, paralizar a las otras al grito de “masculinista”

o epítetos afines. Significa en cambio desconfiar de la pretendida neutralidad del lenguaje, de su objetividad científica, y también de su belleza. A fin de que esta belleza de ser mujer no sea más el encanto de una criatura muda frente a las palabras.