

ISSN EN TRÁMITE

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

TEORÍA

No. 5 DICIEMBRE DE 1997

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 5 DICIEMBRE DE 1997

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directores:

Dr. Carlos Pereda
Dra. Lizbeth Sagols

Consejo editorial:

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

Consejo de redacción:

Dra. Mariflor Aguilar (UNAM), Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlén (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Lic. Ricardo Horneffer (UNAM), Mtro. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Secretario de redacción:

Mtro. Crescenciano Grave

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Gustavo Amézaga Heiras

D.R. © 1997, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Filosofía y feminismo

Mariflor Aguilar, <i>Presentación</i>	11
Graciela Hierro, <i>Rosario Castellanos, un saber del alma</i>	13
Eulalia Pérez Sedeño, <i>La retórica de la ciencia y el estudio de las diferencias sexuales</i>	23
Griselda Gutiérrez Castañeda, <i>El concepto "género": una perspectiva para repensar la política</i>	39
Concha Roldán, <i>Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado (El caso de Anna Maria van Schurmann)</i>	49
Isabel Cabrera, <i>Tras las huellas de una Eva prometeica</i>	61
Diana Helena Maffía, <i>Subjetividad y conocimiento</i>	69
Víctor Hugo Méndez Aguirre, <i>Platón y el mito de las amazonas</i>	75

Artículos

Julio Quesada, <i>Nietzsche contra Heidegger: elementos ontológicos y políticos para un diálogo con Hannah Arendt</i>	81
---	----

Entrevista

Paulette Dieterlen y Carlos Pereda, <i>Entrevista a Juliana González</i>	103
--	-----

Discusión

Sergio Martínez, <i>Vértigos argumentales y antifundamentalismo</i>	115
Carlos Pereda, <i>En busca de modelos construidos con la razón y con la historia</i>	127

Reseñas y notas

Luis Salazar, <i>Pensar la política hoy</i>	135
Lizbeth Sagols, <i>Memorial de Mascarones</i>	141
Mariflor Aguilar, <i>Complejidades del feminismo</i>	145
Paulina Rivero, <i>Las pastones y la razón de vivir</i>	151
Octavio Arredondo, <i>Garantía de la libertad y de la democracia</i>	157
Josu Landa, <i>La utopía de la recuperación de Occidente</i>	161
Greta Rivara Kamaji, <i>Marguerite Duras o la sagrada escritura</i>	167
Colaboradores	175

Filosofía y feminismo

Presentación

Mariflor Aguilar

Los cambios sociales requieren energía, imaginación y la voluntad de los sujetos agentes y no hay duda de que éstos pueden encontrar en la historia, la tradición y la biografía, aliadas principales para apoyar ese empeño y para construir las identidades de los sujetos del cambio.

Es ya un lugar común señalar que nuestra constitución como sujetos incluye, entre otras cosas, consideraciones sobre el pasado. Si a éste no se le recupera, aun cuando fuere para establecer ante él una distancia crítica, es difícil la construcción de la identidad. Sin hacer algo presente del pasado se pierde a veces la posibilidad de mostrar qué propósitos actuales aparentemente aventurados no son imposibles.

El trabajo femenino por configurar una nueva identidad requiere en ocasiones recurrir a la historia y a la tradición con el fin de encontrar ejemplos de creencias injustificadas acerca de “las mujeres”, o de prácticas también injustificadas que de antiguo rigieron la vida de las mujeres. Recurrir al pasado en este sentido puede mostrar y ha mostrado al menos dos cosas: en primer lugar, que la historia que nos han contado es una historia frecuentemente sesgada desde el punto de vista femenino y, en segundo lugar, que es posible que creencias y prácticas actuales en relación con las mujeres continúen siendo injustificadas, o como dice Graciela Hierro en su artículo “toca a nosotros encontrar en cada época el lado ridículo de las costumbres”.

Tomando en cuenta y celebrando que uno de los empeños mejor logrados de este siglo ha sido el de las mujeres por adquirir el estatuto de *sujetos*, *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, contribuye no solamente a apoyar tal empeño sino que se involucra en él directamente publicando un conjun-

Nota de la redacción: La sección de Feminismo y filosofía fue coordinada por la doctora Mariflor Aguilar Rivero.

to importante de artículos que relacionan la historia con algún episodio femenino, mostrando, así, la ingenuidad de muchas versiones, que todavía hoy escuchamos aquí y allá, sobre la supuesta "naturaleza femenina".

Eulalia Pérez Sedeño hace un recorrido histórico de ciertas concepciones científicas, mostrando precisamente lo ridículo que pueden ser algunas posturas que siguen planteando la inferioridad biológica de las mujeres. Concha Roldán escribe sobre la biografía de Anna Maria van Schürmann, mostrando que no es nueva la capacidad científica de las mujeres aunque sí lo es su reconocimiento y autorreconocimiento.

Diana Maffia por su parte recoge de la historia reciente de la filosofía los planteamientos husserlianos para hacer surgir un buen apoyo especulativo para las tesis sobre las mujeres y la otredad. Asimismo, Víctor Hugo Méndez revisa a Platón para encontrar en él la aceptación de la capacidad de las mujeres para realizar tareas como las militares, manejo de caballos, etcétera, en una concepción antropológica francamente igualitaria en este punto.

El artículo de Griselda Gutiérrez comienza refiriéndose también a la historia, en este caso a la historia de la teoría feminista hasta el momento de la construcción del concepto de "género" del cual destaca su politicidad que deriva en la posibilidad de enfatizar diferencias de sentido y poder.

Graciela Hierro recupera algunas ideas de Rosario Castellanos como por ejemplo la exclusión de las mujeres, la cultura, el espíritu femenino, la maternidad, la escritura femenina, todo para concluir proponiendo la *risa* como respuesta saludable ante "la inconsistencia ridícula de la tradición y su profunda imbecilidad". Por su parte, Isabel Cabrera hace un estudio sobre los distintos significados de la desobediencia original entre los que está el momento ético del tránsito de la dependencia a la autonomía humanas al que considera como el gran "legado de Eva".

Rosario Castellanos, un saber del alma

Graciela Hierro

Para Gabriela Cano

No, no es la solución tirarse bajo un tren como la Ana de Tolstoi, ni apurar el arsénico de Madame Bovary, ni aguardar en los páramos de Ávila la visita del ángel con venablo, antes de liarse el manto a la cabeza y comenzar a actuar. Debe haber otro modo que no se llame Safo, ni Mesalina, ni María Egipcíaca. Otro modo de ser humano y libre. Otro modo de ser.

“Meditación en el umbral”, Rosario Castellanos

En la búsqueda de otro modo de ser, Rosario Castellanos se pregunta “¿Existe una cultura femenina?”, abriendo la cuestión que otra famosa mexicana había dejado en el aire tres siglos antes: sor Juana Inés de la Cruz, también filósofa-poeta, en su texto “La respuesta a sor Filotea”.¹ Ambas utilizaron el análisis filosófico y la poesía como medios para reflexionar sobre el ser y el hacer del género.

Es interesante destacar otro paralelo entre filósofas, ahora Simone de Beauvoir y la mexicana Castellanos. La tesis de Castellanos “Sobre cultura femenina”, para obtener su maestría en filosofía en 1950,² presenta una curiosa similitud con *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. En ambas autoras aparece una resistencia inicial de involucrarse en temas femeninos; repugnancia que las dos atacan con el mismo recurso que para mí es propio de la filosofía y literatura feminista: la ironía. A este rasgo me referiré más adelante en el epílogo. Beauvoir dice: (estos temas son) “irritantes [...] básicamente para las mujeres”, Rosario comenta: “Esta interrogación parece, a primera vista, tan superflua y tan conmovedoramente estúpida como aquella otra que ha dado también origen a varios libros y en la que destacados oficia-

¹ Sor Juana Inés de la Cruz, “Sor Filotea de la Cruz”, en *Obras completas*, t. IV México, FCE, 1976.

² Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*. Tesis. México, UNAM, FFYL, 1950.

les de la armada británica se preguntan, con toda la seriedad inherente a su cargo, si existe la serpiente marina”.³

También coinciden en su visión total del universo masculino; Simone afirma: “El mundo siempre ha pertenecido a los hombres” y Rosario concluye que el mundo del que la mujer está excluida es el de la cultura.

Ya entrando en la obra de Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina* vemos que el análisis de ésta encierra tres cuestiones básicas: la primera, acerca de la contribución femenina a la cultura. Es decir: si existen obras artísticas, investigaciones científicas o realizaciones éticas escritas por ellas. La segunda se plantea por qué la contribución femenina a la cultura del hombre ha sido tan escasa y, finalmente, si en verdad se puede hablar de un tipo específico de contribución femenina a la cultura, la cultura femenina. Esta es la cuestión que a mí me interesa desarrollar en esta comunicación y precisamente argumentar que esta “cultura femenina” es el antecedente de los estudios de mujeres o estudios de género; en segundo lugar que sólo podemos entrar a la filosofía del hombre⁴ integrando una corriente de cultura femenina-feminista, y por último si en esta corriente feminista se integra —entre otras—: “un saber del alma”, como llama María Zambrano a su filosofar. Destacando así un último paralelo entre pensadoras, en este caso entre la filósofa mexicana y la española, lo que me permite encontrar una línea de continuidad entre filósofas poetas.

Rosario Castellanos: “un saber sobre el alma”

Aparecen aquí, en su germinación, esas dos formas de razón —la meditadora y la poética— que han guiado todo mi filosofar, si es que ha sido así, filosofar, pues signó ha sido de mi vida el someterme a la prueba de la renuncia de la filosofía...

María Zambrano. *Hacia un saber sobre el alma*.

Deseo conocer si el filosofar femenino trata de un saber teórico (capaz de ser expuesto y discutido ante las asambleas de los que trabajan la “ciencia dura”); o es un saber “sobre el alma” como bellamente María Zambrano

³ Se refiere al libro de T. E. Gould, *The Case of the Sea Serpent*. Editado en español en La Habana, Cuba, 1948.

⁴ Cf. Andrea Nye, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*. Routledge, Chapman and Hall, 1988. En este texto se discute la historia de la filosofía occidental y su relación con la teoría feminista.

llama a la mezcla feliz de razón y sentimiento, que sólo a las almas “femeninas” compete. Conste que las “almas femeninas” pueden pertenecer a cualquier género.

El camino que sigo tiene dos etapas. La primera se detiene en Rosario Castellanos y su cuestionamiento acerca de la cultura femenina. Terminado el diálogo con la filósofa mexicana continuaré -más tarde- la marcha para encontrar a María Zambrano y su razón poética.

La pregunta es: “¿Existe una cultura femenina? Recordemos que esta interrogación parece, a primera vista, tan superflua y tan conmovedoramente estúpida como la de la serpiente marina. Ambos problemas al parecer tan distantes: cultura y serpientes, parten de un mismo origen: un rumor, antiguo y pertinaz, utilizando para ello la validez de los testimonios en pro y en contra de las hipótesis afirmativas. Que la serpiente marina ha sido vista (aunque las descripciones no coinciden); que existen mujeres cultas también ha sido sostenido por algunos. Sin embargo, concluye Rosario:

[...] un coro de hombres cuerdos que permanecen en las playas y desde allí sentencian la imposibilidad absoluta de: que monstruos tan extraordinarios, como las serpientes marinas y las mujeres cultas o creadoras de cultura, sean algo más que una alucinación, un espejismo, una morbosa pesadilla.⁵

Dejando a un lado a la marina británica y sus preocupaciones, Rosario procede a “perseguir la otra quimera”. Advierte que en “las filosofías del hombre” desde la clásica griega hasta las contemporáneas, este problema ya ha sido ampliamente tratado. Castellanos no se arredra ante el problema y lee las opiniones más pesadas de Schopenhauer, Weininger y Simmel. Las conclusiones a las que llegan los ilustres doctores son de sobra conocidas por nosotras, de modo que no vale la pena entrar en el detalle de las mismas. Más interesante para el tema que nos ocupa es conocer la crítica que de éstas emprende Rosario. Comienza advirtiendo que las críticas -por parte de las pensadoras- son “impracticables si no se tiene una base sólida, un punto seguro desde el cual partir. Y -continúa- para establecer este punto no queda más remedio que recurrir a la propia tentativa, a la propia labor, al propio hallazgo”.⁶ Esta es naturalmente la perspectiva del género, aunque aún no tome ese nombre.

⁵ Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*. México, Ediciones de América/Revista Antológica, 1950, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 28.

La perspectiva del género

Como todos los métodos utiliza primero la vía crítica: Rosario analiza la validez de la descripción del principio femenino expuesto por la filosofía del hombre. Vemos que la esencia del género a juicio de los doctores, está basada, como ya sabemos, en rasgos negativos cuidadosamente consignados en las filosofías históricas y da como resultado *a priori*, la “esencia femenina” que nos cierra la puerta por la que

[...] ellos holgadamente atraviesan para desembocar en un mundo luminoso, sereno, altísimo, [...] incomparablemente mejor que el que yo habito [...] El mundo que para mí está cerrado tiene un nombre: se llama cultura. Sus habitantes son todos ellos del sexo masculino. Ellos se llaman a sí mismos hombres y humanidad a su facultad de residir en el mundo de la cultura y de aclimatarse en él. Si le pregunto a uno de esos hombres qué es lo que hacen él y todos sus demás compañeros en ese mundo me contestará que muchas cosas: libros, cuadros, estatuas, sinfonías, aparatos, fórmulas, dioses [...] Ahora, si le pido permiso para entrar, me lo negará [...] Yo [...] me retiraría con docilidad y en silencio. Pero me quedaría pensando, no en la injusticia ni en la arbitrariedad de esa exclusión aplicada a mí y a mis compañeras de sexo (en verdad no deseaba tanto entrar, era una simple curiosidad) sino en que entonces no entiendo [...] cómo es que existen libros firmados por mujeres, cuadros pintados por mujeres, estatuas [...] ¿Cómo lograron introducir su contrabando en fronteras tan celosamente vigiladas? Pero sobre todo ¿qué fue lo que las impulsó de modo tan irresistible a arriesgarse a ser contrabandistas?⁷

Lo que desea saber Rosario es aquello que las impulsó para separarse del rebaño e incursionar en el terreno prohibido superando su propia esencia. Para responderse hay necesidad de continuar con el propio método: recurrir ahora, a la vía lógica. ¡Ah!, entonces comienza el verdadero problema, porque Rosario afirma que no está acostumbrada a pensar conforme a sus cánones, y así dice: “mi mente femenina se siente por completo fuera de su centro cuando trato de hacerla funcionar de acuerdo con ciertas normas inventadas, practicadas por hombres y dedicadas a mentes masculinas”. Habrá entonces —me pregunto— un modo de pensar específico de nosotras, si es así ¿cuál es éste? Los más venerables filósofos también hablan, respecto

⁷ *Ibid.*, p. 32.

del género femenino, de una “intuición directa, oscura, inexplicable y, generalmente, acertada”. “Pues bien —responde Rosario— me dejaré guiar por mi intuición. Sin que pretenda universalizarla, aunque sí justificar la actividad cultural de ciertas mujeres [...]”⁸ concluye la filósofa. Pero antes veamos que cosa puede entenderse por cultura.

La cultura

En el mundo de la cultura todo tiene que hacerse, que crearse y mantenerse por el esfuerzo. El que hacen los hombres en virtud de aptitudes específicas, que obedecen a reglas y se vierten en moldes determinados. Todo esto es la conducta masculina (ellos la llaman humana). Rosario Castellanos observa que le parece un despliegue de energía inútil, tonto y sin sentido, si se ignora cuales sean los fines que ellos persiguen y sobre todo, qué móviles empujan a la conducta masculina a perseguirlos. La cultura es vista por Castellanos como la vía de la trascendencia ya que es: “la creación de la actividad humana cuando ésta se dirige conscientemente hacia los valores”.⁹ Y por su parte, los valores para ser alcanzados, determinan y exigen una conducta especial, ética, que mueve el espíritu. Porque la elevación sobre las circunstancias es privilegio del espíritu. Diferente del intelecto y del instinto. Caracteriza Castellanos al espíritu como una forma de conocimiento, un modo de conducta al servicio de la vida. Es la conciencia de la limitación, la temporalidad y la muerte y el intento humano de superarlas. “El espíritu es un arco tendido hacia el futuro. Vivir espiritualmente, concluye Castellanos es vivir en esta tensión [...] hurgar en él es descubrir la muerte y también tratar de evitarla”.¹⁰ La eternidad es el único clima donde el espíritu puede florecer y tornarse fecundo, la encuentra sólo en los valores y la imita imperfectamente en la cultura. En este momento quiero destacar que el concepto de cultura que maneja Castellanos es semejante a la “razón poética, saber del alma” que ofrece Zambrano. “La razón poética y su metodología particular se hace cargo de la existencia plena del hombre, de su individualidad, de su cuerpo, de su esfera afectiva, sentimental, de su anhelo de trascendencia [...]”¹¹ Continúa el análisis Castellanos, advirtiendo que “El espíritu, al servirse del cerebro, hace instrumento suyo todo el cuerpo. Y si decimos cuerpo

⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹¹ Alcira Bonilla, “Razón poética y género: arquetipos femeninos”. Comunicación personal de la autora, p. 10.

decimos sexo —en nuestro caso— cuerpo de mujer; es lícito, por tanto, hablar de un espíritu masculino y otro femenino”.¹² Y la cultura es propia del espíritu masculino.

Aunque, advierte Rosario Castellanos, podrían darse dos circunstancias que dependieran exclusivamente del género femenino, y que explicaran la ausencia de la creación femenina, como las siguientes: 1. La incapacidad específica de las mujeres (que deja sin aclarar por qué algunas mujeres excepcionales sí son capaces de crear cultura). 2. “La falta de atracción que la cultura ejerce sobre lo femenino, en circunstancias comunes y corrientes, pero que variando las circunstancias puede desaparecer y convertirse entonces la cultura en una fuerza atractiva a la que la mujer resulta susceptible de responder, como las mujeres que sí han hecho cultura”.¹³ Esta segunda línea de investigación la lleva a reflexionar sobre el espíritu femenino.

El espíritu femenino

Definido el espíritu, como lo ha hecho Castellanos, “como una conciencia de la limitación, la temporalidad y la muerte y como una actividad salvadora orientada hacia los valores y plasmada en la cultura hablamos, casi sin excepciones, de espíritus masculinos”.¹⁴ Él es —nos dice la autora. Todo lo demás está sujeto a su dominio y depende de su habilidad; las cosas, los animales, las mujeres. Ellas, expulsadas del mundo de la cultura, como Eva del paraíso, no tienen más recurso que portarse bien, es decir, ser insignificantes y pacientes, esconder las uñas como los gatos. Con esto probablemente no vayan al cielo, y además no importa, pero irán al matrimonio que es un cielo más efectivo e inmediato. La incapacidad o la poca inclinación de la mujer por la cultura puede derivar de dos causas: o bien de la falta de percepción de sus límites y de su condición temporal y moral o bien de la falta de medios para la superación de esos límites y condiciones. La primera opción es obviamente falsa, la mujer advierte su limitación y una vez advertida se siente afectada por ella y trata de ensancharla. Ella tiene la conciencia de la muerte. Y las mujeres, afirma Rosario Castellanos, se apegan a la vida muchísimo más que cualquier hombre. Pueden huir del peligro sin el temor de sentirse cobardes. Rara vez inmolan su existencia individual en los altares. Ifigenia es siempre sacrificada por su padre. La segunda hipótesis también es falsa: las mujeres son altamente sensibles a los valores.

¹² R. Castellanos, *Sobre cultura femenina*, p. 76.

¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

La respuesta final de Castellanos es que las mujeres tenemos al alcance una forma más segura de la inmortalidad en la maternidad. Y es así que la mujer mira todos los esfuerzos del hombre en busca de la eternidad, con la misma mirada de condescendencia burlona que tiene para las inofensivas travesuras de los niños y considera sus preocupaciones trascendentales tan insignificantes como un pasatiempo que ella ni comprende, comparte o precisa.

Por su parte, los hombres que desde siempre se han considerado a sí mismos los únicos servidores de la divinidad, han visto a las mujeres como el más formidable obstáculo para el cumplimiento de su misión y la han convertido en el mito por el peligro que representa. La Eva por la que se pierden los paraísos, la Dalila que corta los cabellos en los que reside la fuerza, la Salomé que decapita. Y se desplazan de las voces proféticas, hasta los recursos de la "inteligencia" para inventar armas en su contra: del elemental tizón encendido de santo Tomás contra la cortesana, hasta el sistema ético de Kant que llevado hasta sus últimas consecuencias considera la maternidad como un lastre de la animalidad que es necesario destruir. La tradición cristiana que impone el celibato a sus sacerdotes impidiéndoles engendrar y exalta a la madre virgen que no haya arrastrado al hombre a sus fines propios apartándolo de sus fines específicamente masculinos, ya que mientras más acusados estén en la mujer los rasgos maternos y en el hombre la vocación cultural, la guerra de los géneros será el drama más grande como opina Schopenhauer.

Conclusiones

La cultura que conocemos ha sido creada por hombres. El testimonio histórico es irrefutable. Para Castellanos la cultura es un refugio de varones a quienes se les ha negado el don de la maternidad. Dado que la maternidad es un método tan lícito de trascendencia como la cultura. ¿Por qué, se pregunta la filósofa, no nos sentimos las mujeres arrebatadas de felicidad por ello, y por el contrario nos sentimos desconcertadas?¹⁵ Responde que la maternidad ya no constituye el camino de la trascendencia para ellas, porque se ha desvalorizado el principio femenino y lo que representa.¹⁶

Las mujeres creadoras de cultura son las exiliadas de la maternidad, tal como los hombres subliman su deseo de trascendencia en la cultura. Surge así, para nosotras, el peligro de una identificación con el estilo masculino, la

¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

idea de que sólo luchando con “armas de hombre” se logrará la victoria sobre la derrota de la contingencia. Victoria que por lo demás acarrea su propia desdicha, a juicio de Castellanos. La maldición bíblica del trabajo o la enfermedad (histeria a principio de siglo, depresión en nuestro tiempo). Tales son los términos de la disyuntiva. Si bien el trabajo femenino resuelve los problemas económicos más urgentes. Sin embargo, las mujeres que trabajan se enfrentan cuando no a la hostilidad, también al hecho de que los puestos están sólidamente ocupados y desempeñados por hombres y éstos no tienen la menor intención de cederlos. Finalmente, es en la escritura —concluye Rosario Castellanos— donde la mujer ha encontrado el camino más llano; hay un estilo característico de las mujeres, que tiene que ser considerado y admitido como estilo femenino, que supone, a su vez un defecto, el narcisismo. Precisamente porque todas traen a cuestas sus sentimientos maternos frustrados, esos sentimientos en cuya satisfacción las mujeres, en verdad, encuentran la inmortalidad.¹⁷ Es así que la necesidad de desbordamiento, de trascendencia, se encuentra con otro cauce, el literario, no importa si adecuado, pero posible y se derraman en él. Pero no para desbordarse sino para concentrarse en el yo, y en su “ensimismamiento”. La mujer, aun si habla de la divinidad, es para expresar su relación con ella: escogiéndome a mí para revelarse, haciéndose un sitio en mi cuerpo aposentándose en él, conmoviéndolo, marcándolo, extasiándolo: y este —creo yo— es la forma del saber del alma, del alma femenina, el saber que teje Zambrano. Escrito en: “lengua materna”.¹⁸

Donde mejor se expresa este saber es en la autobiografía; en las confesiones de corte agustiniano. Es así que las mujeres han preferido retratarse a sí mismas con amor rendido. Y concluye:

[...] si es imprescindible que las mujeres escriban, cabe esperar, al menos, que lo hagan buceando cada vez más hondo en su propio ser [...] con tal ímpetu que sobrepase la inmediata y deleznable periferia apariencial y se hunda tan profundamente que alcance su verdadera, su hasta ahora inviolada raíz, haciendo a un lado las imágenes convencionales que de la feminidad le presenta el varón para formarse su imagen propia, su imagen basada en la personal, intransferible experiencia [...] Y que una vez tocado ese fondo (que la tradición desconoce o falsea, que los conceptos usuales no revelan) lo haga emerger a la superficie consciente y lo liberte en la expresión.¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸ La lengua materna es la que aprendimos “cuerpo a cuerpo” con la madre, en cualquiera de los idiomas.

¹⁹ R. Castellanos, *Sobre cultura femenina*, p. 97.

Y esta es, a mi juicio, la cultura femenina, en este caso: saber del alma, pero pueden darse infinitas vertientes de tal cultura.

La cultura femenina y los estudios de género

“Cómo podemos nosotras, en tanto que mujeres, traducir nuestra experiencia en conocimiento, y en esa forma desafiar nuestra opresión sin al mismo tiempo construir una teoría sobre la opresión misma, sus causas, consecuencias y superación de ese estado de cosas”.

Esta es una preocupación epistemológica, ética, política y científica. Y con base en estas consideraciones, la investigación feminista ha venido a cambiar la naturaleza de la academia durante los últimos veinte años. Los exámenes feministas de las distintas disciplinas —como lo hace Rosario Castellanos de la escritura— se iniciaron con la óptica sobre la desigualdad política e institucional que sufren las mujeres en ese ramo, pero rápidamente progresaron las investigaciones hacia un planteamiento radical de las presuposiciones y los valores de esa área de estudio. Todo lo cual constituye la cultura femenina escrita en lengua materna, que Rosario Castellanos buscaba, como los marinos a la serpiente. Ella la avizoró con su intuición y contribuyó a ella desde su escritura.

Epílogo. “Mujer que sabe latín, ni tiene marido ni alcanza buen fin”

En este texto el tono ha cambiado, se ha vuelto ligero y poético. Recomienda a las mujeres que ... Hemos pues de crear nuestra propia imagen, la nueva identidad que nos retrate, y que dé razón de todo lo que hemos perdido. Para ello las mexicanas tenemos tres caminos: el primero, ver los problemas en profundidad; el segundo, buscar un contacto directo con la historia y realidad de México, y el tercero —el más interesante— el humor, la ironía que significa para Rosario reírse, hemos de reír, porque la risa ya sabemos es el primer testimonio de la libertad. Para ello hay que seguir la metodología específica de su ironía, no atacar los modos tradicionales con la espada desafiante, menos con el desagradable trémolo del llanto, más bien mostrar la inconsistencia ridícula de la tradición y su profunda imbecilidad. La risa es la forma más inmediata de liberación de todo lo que nos oprime: veamos algunos breves ejemplos: desafiar la pretendida furia de los patriarcas y el sacrificio inútil de las madres. Ambos representan una comedia obsoleta. Despojar al soltero del aroma apetitoso que lo envuelve. Se valúa muy alto y se vende demasiado caro. Su precio es la nulificación de su pareja, para alcan-

zar su propia nulidad. Eliminar del vestido de la novia su nimbo glorioso, sólo son símbolos de algo muy tangible: la virginidad, que sólo tiene valor si nosotras la deseamos. Por último, la maternidad no es la "vía regia" de la santificación. Es un fenómeno predecible y controlable. Y los esposos no son ni el milagro de san Antonio, ni los monstruos de la laguna negra, son humanos cuya inferioridad daña, tanto como la nuestra. Toca a nosotras encontrar —en cada época— el lado ridículo de las costumbres. Todo esto: antes de llegar al final y componer la faz que presentemos al infinito: "Aquí estoy, al final, y aún no se que faz he de ofrecer a la muerte".

Y siendo embajadora de México en Israel murió sola, a bordo de la ambulancia que la conducía al hospital, a causa de un accidente casero sumamente misterioso.

La retórica de la ciencia y el estudio de las diferencias sexuales¹

Eulalia Pérez Sedeño

Los denominados estudios sobre ciencia y género abarcan diversas áreas y cuestiones, y están cobrando importancia a pasos agigantados. Figuras olvidadas y aspectos de la historia de la ciencia hasta ahora no tenidos en cuenta, estrategias ideadas para aumentar la presencia de las mujeres en la ciencia y críticas a las supuestas características fundamentales de ella, han sido objeto de análisis y estudio desde perspectivas diferentes.²

Uno de los aspectos más desarrollados ha sido la crítica a los supuestos ideológicos de determinadas disciplinas que han posibilitado y justificado la situación de inferioridad de las mujeres a lo largo de la historia. Eso ha sido posible, en parte, gracias a la “retórica de la ciencia”³ que ha conseguido, a

Una primera versión de este trabajo fue presentado en el I Congreso Multidisciplinar “Ciencia y Género”, Madrid, 29-31 de mayo de 1996. El trabajo en que se basa ha sido financiado en parte por la CICVT, proyecto PB95-0125-C06-03.

² Para un panorama del desarrollo de todas estas subáreas véase, por ejemplo, Eulalia Pérez Sedeño, “De la biología imaginaria a la sociología real” en García de Cortázar *et al.*, 1995 y “Filosofía de la ciencia y feminismo: intersección y convergencia”, en *Isegoria*, vol. 12, 1995.

³ En los últimos años se ha hablado de la intersección, o de la unión, según los casos, entre ciencia y retórica o, dicho de otro modo, del nuevo giro retórico. Las muchas variaciones por lo que respecta a la estimación de la importancia de la retórica en la ciencia van desde quienes afirman que el discurso científico, como cualquier otro, incorpora elementos retóricos, es decir, la retórica es la envoltura del discurso científico y el tener en cuenta esto hace necesario replantearse y elaborar una nueva imagen de la ciencia (por ejemplo H. H. Bauer, *Scientific Literacy and the Myth of Scientific Method*. Urbana, Universidad de Illinois, 1992 y S. Fuller, *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge*. Madison, Universidad de Wisconsin, 1993), hasta quienes mantienen que la retórica es parte esencial constitutiva de la ciencia (por ejemplo A. G. Gross, *The Rhetoric of Science*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1990).

través del denominado “método científico”, la construcción retórica más eficaz de todas: la historia, la sociología y ciertas filosofías de la ciencia muestran que *ciencia* no equivale a *racionalidad*, *objetividad* y *neutralidad*, pero la retórica de la ciencia ha conseguido que así se considere. En este trabajo pretendo presentar algunos ejemplos del excelente funcionamiento retórico de la ciencia en el estudio “científico” —es decir, neutro, objetivo y racional— del sexo o, más exactamente, de las diferencias sexuales.

Los recursos retóricos utilizados en el tratamiento del sexo han variado a lo largo de la historia, aunque permanecen algunas constantes. La más importante parece ser común a distintas “teorías” biológicas y consiste en presentar como sexuales, es decir, biológicas, naturales, las diferencias de género, esto es, históricas, culturales.⁴ Se utiliza la “biología” como tribunal supremo al que se apela en última instancia. Su retórica de la objetividad y la neutralidad sirve para justificar situaciones sociopolíticas. Se intenta convencer, persuadir⁵ de que la naturaleza de la mujer la condiciona en sus papeles socioculturales situándola en un estatus de inferioridad que debe seguir manteniendo, aunque para ello sea necesario recurrir a argumentos lógicos y metodológicamente no legítimos, según los principios de los propios autores y a valoraciones no neutrales. A la vez, la premisa de que se parte es la propia situación sociopolítica, histórica, contextual, que se quiere justificar, para hacer afirmaciones biológicas, cerrándose así el círculo.

⁴ Utilizo aquí la distinción clásica entre sexo y género, presentada por Ann Oakley en su obra *Sex, Gender and Society* (1972). *Sexo* refiere a las diferencias fisiológicas más básicas entre hombres y mujeres, es decir, genitales y reproductivas (por lo general, al hablar de diferencias sexuales se habla de “macho” y “hembra”, categorías éstas que se aplican a casi todo el reino animal). *Género*, en cambio, refiere a pautas de comportamiento, culturalmente específicas, ya sean reales o normativas, y que se pueden aplicar a los sexos —en este caso las categorías que se usan son “masculino” y “femenino” y su aplicación a individuos de otras especies animales es escasa, por no decir nula. Mientras que el contenido de la distinción “macho/hembra” estaría genéticamente determinado, el contenido de la distinción “masculino/femenino” estaría culturalmente determinado y sería variable.

⁵ La idea o definición de retórica ha cambiado a lo largo de los siglos. Unas veces se ha considerado que es un “arte” que se ocupa del lenguaje o de los argumentos, otras veces de las pasiones expresadas por el lenguaje, de los efectos producidos por las composiciones “retóricas”, de las relaciones entre esas composiciones y conceptos abstractos como “verdad”, “justicia”, etcétera. Pero sea cual sea la definición adoptada siempre se ha aplicado a cómo se usa el lenguaje (o tipos del lenguaje) para conmovir, agradar o persuadir al oyente o lector con respecto a juicios específicos, decisiones o acciones. Como dice el Diccionario de la Real Academia Española, la retórica es “el arte del bien decir, de embellecer la expresión de los conceptos, de dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para *delectar, persuadir o conmovir*”.

A menudo se opone naturaleza a cultura. Cuando tal oposición se aplica a la mujer, se hace para afirmar que su naturaleza la condiciona en sus papeles socioculturales. Es decir, cuando se habla de la "naturaleza de la mujer" (o de su "determinación biológica") no se está acotando simplemente un problema científico, de manera neutra y objetiva, el de los mecanismos reproductivos, sino de qué manera esos mecanismos reproductivos repercuten en el comportamiento en general, dando por sentado que tal "hecho biológico" se plasma en la capacidad intelectual, la conducta social y psicológica de la mujer⁶ y, por consiguiente, en el papel que la sociedad le asigna.

El recurso a la "naturaleza" de la mujer para defender las limitaciones intelectuales y sociopolíticas que se le han impuesto ha tenido múltiples defensores, aunque también detractores, a lo largo de la historia. Aristóteles fue el primero en dar una "explicación" biológica y sistemática de la mujer, en la que ésta aparece como un hombre imperfecto, justificando así el papel subordinado que social y moralmente debían desempeñar las mujeres en la *polis*. La imperfección viene dada, sobre todo, por el supuesto, incuestionable para Aristóteles, de que la forma propia u original de la humanidad es masculina⁷ y por el principio de que lo que permite que los animales se desarrollen es el calor, que es fundamental para la perfección de los animales: "Lo que por naturaleza tiene menor proporción de calor es más débil".⁸

La frialdad de la mujer le permite explicar numerosas supuestas diferencias fisiológicas y psicológicas entre la mujer y el hombre; esto no sería nada extraño si no fuera porque las características diferenciales de la mujer son calificadas de defectos, son consideradas inferiores, introduciendo, pues, valores no cognoscitivos. Debido a que la mujer posee menos calor, es menor y más débil que el hombre. "El macho es mayor y vive más tiempo que la hembra [...] la hembra es menos musculosa y menos compacta".⁹ La deficiencia en calor de la mujer hace que su cerebro sea menor y esté menos desarrollado; y el menor tamaño de su cerebro es la causa de otros muchos defectos. La mujer es "más celosa, más quejumbrosa, más apta para regañar y golpear. Ella es, además, más propensa al desaliento y menos optimista que el hombre, tiene menos vergüenza, es más falsa en el habla, más engañosa y de memoria más retentiva".¹⁰ De la deficiencia "natural", "biológica", se salta a cualidades moralmente negativas. Pero además, si nos preguntamos en qué

⁶ Y sólo de la mujer, pues para el varón no parece haber tal condicionamiento biológico.

⁷ Principio que ya aparece en las cosmologías de Hesíodo y Platón.

⁸ Aristóteles *Sobre la generación de los animales*, 726.b.33.

⁹ Aristóteles, *Historia de los animales*, 538.a.23-b.8.

¹⁰ *Ibid.*, 608.b.10-12.

se basa Aristóteles para afirmar la frialdad de la mujer con respecto al varón nos llevaremos una sorpresa. Pues explicaba que el defecto innato de calor en la mujer se debe a que un embrión se convierte en hembra “cuando el primer principio no domina y no puede cocer el nutriente por falta de calor ni darle su forma adecuada”.¹¹ Claro que esa no es una explicación de la causa del defecto de la mujer, sino una afirmación de éste. En primer lugar, y sin aducir prueba alguna Aristóteles se adhiere al principio de que la “forma adecuada” de un ser humano es la de varón,¹² por lo que, la mujer no es completamente *humana*. Al mantener que la naturaleza siempre pretende crear el ser más perfectamente formado –un macho, dado el punto de partida anterior– está claro que el embrión femenino surge de la desviación de la naturaleza, por lo que Aristóteles concluía que la hembra tenía que ser el resultado de o bien falta de calor generador o de alguna adversidad, cerrando el círculo de nuevo.

Las fintas que tiene que realizar Aristóteles para justificar la imperfección de la mujer y, por ende, su estatus inferior, se aprecian claramente cuando habla del defecto de calor como causa de dicha imperfección y de su papel en la reproducción: “La hembra es, como si dijéramos, un macho mutilado”.¹³ Sin embargo, al observar que nacían más varones con defectos que mujeres, no concluyó, como parecería lógico, que eso se debiera a un defecto de calor, pues eso iría en contra de la premisa de la superioridad fisiológica del varón. Aristóteles mantenía que, debido al mayor calor natural del macho, el feto macho “se mueve más que el feto hembra y debido a su movimiento es más susceptible de herirse”,¹⁴ insistiendo en que los defectos de nacimiento de los varones no se deben a la falta de calor, sino a su superioridad en este aspecto.

La valoración no cognoscitiva de las cualidades “naturales” se aprecia perfectamente una vez más cuando intenta explicar por qué la mujer comienza antes la pubertad. Aristóteles afirma que el desarrollo acelerado es señal de un calor superior, razón de que los fetos machos se movieran antes que los fetos hembras. Pero al trazar una distinción sin fundamento entre

¹¹ *Ibid.*, 766.a.18-20.

¹² Interpretar que Aristóteles afirma que *sólo* los varones son completamente humanos es exacto, pero sería un error inferir que también apoyaba la postura de que *todos* los varones son completamente humanos. Consideraba que los esclavos varones no poseían facultad deliberadora y, por tanto, estaban lejos de ser plenamente humanos. Aunque reconocía que la inferior condición de ser esclavo no es natural, pues se puede “adquirir” en guerras, conquistas, etcétera, no parece que hiciera una consideración análoga con respecto a las mujeres. Véase *Política*, 1260.a.12-14.

¹³ Aristóteles, *Sobre la generación de los animales*, 737.a.27-28.

¹⁴ *Ibid.*, 775.a.6-7.

desarrollo prenatal y posnatal, Aristóteles apuntó al momento del comienzo de la pubertad como prueba adicional de la imperfección de la mujer.

Pues las hembras son *más débiles* y frías por naturaleza, y debemos considerar que el carácter de la hembra es una especie de *deficiencia natural*. En consecuencia, mientras se halla dentro de la madre, se desarrolla lentamente debido a su frialdad (pues el desarrollo es cocción y lo que cuece es el calor y lo que está más caliente se cuece con mayor facilidad). Pero después del nacimiento llega rápidamente a la madurez y a la vejez a causa de su debilidad, pues todas las cosas inferiores llegan antes a su perfección, y así como esto es cierto de las obras de arte, también lo es de lo que se forma en la naturaleza.¹⁵

Aristóteles reforzó su teoría argumentando que el defecto de calor de la mujer es necesario para la reproducción, vinculando, así, naturaleza de la mujer, imperfección e inferioridad. Sólo un ser incapaz de cocer la materia completamente sería capaz de nutrir un feto. El macho, capaz de cocer toda su materia, no tendría residuos para alimentar al feto en crecimiento. Así, el papel de la mujer en la generación está unido a su imperfección. Aristóteles concluyó que, aunque la mujer es un macho mutilado, su mutilación es necesaria para perpetuar la raza.¹⁶ La mujer es menos perfecta que el hombre, pero su imperfección es "natural".

La biología de Aristóteles, que era más bien un conglomerado de supuestos ideológicos, sirvió de apoyo a los defensores de la supuesta inferioridad de la mujer a lo largo de los siglos. La biología aristotélica, remozada por Galeno, sirvió de base a quienes abogaban porque las mujeres desempeñaran solamente el papel de reproductoras de la especie y sumisas esposas recluidas en la esfera privada sin papel alguno en la esfera pública y negándoles hasta un elemental derecho a la educación.¹⁷ Por ejemplo, el padre Malebranche mantenía que los cuerpos suaves y débiles de las mujeres constituyen un espejo preciso de la suavidad, blandura y consistencia que conforma sus cerebros. David Avercromby, el célebre médico del siglo xvii, no mantenía opiniones muy diferentes: "la mujer no ha recibido de Dios alma tan perfecta como la del hombre, porque por orden especial de Dios ellas deben obedecer y los hombres mandar. La falta de capacidad mental conforma todo esto: sus procesos de pensamiento son zafios y son incapaces de selección o

¹⁵ *Ibid.*, 775.a.14-21. Subrayado mío.

¹⁶ *Ibid.*, 737.a.27-28.

¹⁷ Sobre el debate acerca de la educación de la mujer, véase E. Pérez Sedeño y A. Gómez, eds., "El sexo de la ciencia". (En prensa.)

discernimiento".¹⁸ Una manera habitual de *apoyar empíricamente* las afirmaciones de incapacidad intelectual consistía, por cierto, en examinar el cuarto de la mujer; éste, se consideraba espejo del alma, reflejo de la mente, y los resultados de su examen eran los esperados: botes de mermelada, libro de oraciones, afeites... todo confuso y desordenado. Y en el mismo sentido se manifiestan pensadores españoles como Fray Luis de León o el doctor Huarte de San Juan; según éste, las mujeres son frías y húmedas y los hombres secos y calientes; la humedad y el frío echan a perder la parte racional, mientras que el calor y la sequedad –¡qué casualidad!– la aumentan y perfeccionan. Puede que haya alguna mujer con algo de ingenio y habilidad, pero eso indicaría que tiene cualidades masculinas, es decir, calor y sequedad, aunque en grado muy bajo, porque si las tuviera en mayor cantidad habría nacido hombre. Como apoyo empírico de su teoría muestra un dato fundamental: Eva, la primera mujer, no mostró mucha inteligencia en el Paraíso (aunque, Adán tampoco demostró muchas luces).

En muchos casos las razones aducidas por los varones, contrarios a la educación de la mujer, eran la amenaza que ello suponía para el orden establecido del hogar. Tal es el caso de Agrippa d'Aubigne, quien decía que el estudio "engendraba laxitud en las tareas domésticas y discordia en los matrimonios".¹⁹ Por lo general, se recomendaba que las mujeres recibieran la menor educación posible: "Respecto a las humildes, no es necesario que sepan leer; respecto a las de mediana condición, no les enseñen a leer; respecto a las mujeres de la nobleza que deben ser madres de familias numerosas, apruebo que aprendan a leer un poco (*mediocremente*) y que aprendan un poco de matemáticas".²⁰ Por ejemplo, a Hana More (1745-1833) le prohibieron seguir estudiando porque su aptitud para el latín y las matemáticas era demasiado elevada para una mujer. Pero incluso quienes aceptaban la enseñanza a las mujeres no consideraban que sus conocimientos debieran ser públicos. Fenelón, en su *Tratado sobre la educación de las niñas* (1687) aceptaba que se enseñara latín a las niñas de "inteligencia excepcional" pero sólo las que "no estuviesen tentadas por la curiosidad vana sabrían disimular lo que habían aprendido y lo utilizarían para su propio beneficio". Thomas Moro aconsejaba a su hija que limitara su audiencia a sí mismo y a su marido. Y muchas décadas después, lady Montagu aconsejaba a su hija que permitiera a su nieta leer los *Principia Mathematica* de Newton, pues no se sabía de ninguna mujer que se hubiera vuelto más vana y cretina por leer tal

¹⁸ Citado en P. Phillips, *The Scientific Lady*. Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1990, p. 45.

¹⁹ Citado en M. King, *Mujeres renacentistas*. Madrid, Alianza, 1993, p. 237.

²⁰ Sulvio Antoniano, pedagogo del siglo XVI.

obra, a no ser que ya lo fuera, aunque, eso sí, le aconsejaba que no diera publicidad a tal lectura.

En los siglos XVIII y XIX, la biología comenzó la búsqueda de las diferencias sexuales con los métodos de la ciencia moderna. El debate sobre la capacidad y los derechos de la mujer se planteó, *al parecer*, de una manera distinta, dado que supuestamente había probado su objetividad y neutralidad, empíricamente basada, así como su efectividad para el progreso social y tecnológico. A partir de entonces, las afirmaciones sobre la inferioridad de la mujer se basan en las diferencias *biológicas* o *naturales* entre mujeres y hombres de tres maneras distintas. Por un lado, algunos, apoyándose en la teoría científica de la conservación de la energía, han mantenido su veto a la educación superior de la mujer: el esfuerzo que habrían de dedicar a su instrucción les quitaría una energía necesaria para el funcionamiento correcto de sus funciones menstruales y reproductivas, lo que les impediría su objetivo primordial, ser madres, ya que decían que con el estudio aumenta el cerebro y, al aumentar éste, disminuyen los ovarios.²¹ Por otro lado, los anatomistas se dedicaron a describir las diferencias entre hombre y mujer basándose en las diferentes dimensiones del cráneo y del cerebro para afirmar que un menor tamaño indicaba una menor capacidad, por lo que de nada servirían las campañas en favor de la educación superior de la mujer, pues ésta nunca llegaría a alcanzar al hombre en ese aspecto.²² Por último, a finales del siglo XIX, los darwinistas sociales proclamaron que la mujer era un hombre que, ni física ni mentalmente, había evolucionado completamente.²³

Una de las teorías "de la naturaleza" utilizadas para convencer de la inferioridad intelectual y social de la mujer fue la teoría de la evolución. Convencido como estaba de la diferencia mental entre los dos sexos, del sometimiento del sexo "débil" al fuerte²⁴ y de la existencia de un continuo moral entre los

²¹ Por ejemplo, H. Maudesley. No obstante, en esa misma década, M. P. Jacobi argumentaba con datos en la mano que esa tesis no se sostenía, puesto que había mujeres instruidas que tenían hijos.

²² Pero otros, como J. M. Allan, contraargumentaban que si el tamaño menor del cerebro de las mujeres era efecto de su inferioridad social, si las mujeres pudieran desarrollar plenamente sus cerebros se remediaría ese efecto pernicioso. El hecho de que las mujeres logaran efectivamente el acceso a la educación superior y alcanzaran intelectualmente al varón, convirtió en inaceptables las tesis y medidas de los craneólogos, que implicaban que eso era imposible (véase W. L. Distant, "On the Mental Differences Between the Sexes", en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, núm. 4, 1874, pp. 78-87).

²³ Véase A. Gómez *et al.*, "Ciencia y retórica: una bibliografía reciente", en *Isegoría*, núm. 12, 1995, pp. 212-219.

²⁴ Véase Frances Power Conne, *Life of Frances Power Cobbe*, 2 vols., la reacción de Darwin ante la publicación de *The Subjection of Women* de John Stuart Mill.

animales y los seres humanos, Darwin apoyó con todo el prestigio de su nombre estas ideas. La teoría de la evolución de Darwin suponía que la naturaleza se construye continuamente. Darwin postulaba que los seres humanos y otros organismos complejos habían evolucionado a lo largo de enormes periodos de tiempo, a partir de formas de vida menos complejas, es decir, surgían y se complejizaban constantemente. Así, la escala de la naturaleza no era algo fijo, sino que estaba en proceso de ser, como resultado de la evolución de las formas de vida. Se entendía que la noción darwiniana de complejidad significaba grado de perfección, de modo que, cuanto más complejo era un organismo, más perfecto era. Darwin y los posdarwinistas comenzaron a hablar de especies "superiores" e "inferiores" de modo que conllevaban claros juicios de valor sobre su perfección.

La enorme cantidad de informes que sobre distintas razas y culturas de lejanos países proporcionaban viajeros, comerciantes, misioneros o etnólogos hizo que los científicos se preguntaran: ¿son los seres humanos una o muchas especies? ¿Eran semejantes los seres humanos bajo la piel o, por el contrario, los distintos grupos de seres humanos habían sido creados como especies diferentes? La tradición antropológica del siglo XVIII tendía al monogenismo debido a que su compromiso con una historia universal de la evolución cultural requería el supuesto de una unicidad humana. Por su parte, la etnología del siglo XIX, en cierto modo madre de la antropología, estaba más preocupada por la diversidad cultural que por la biológica; y aunque estaba convencida de la superioridad de la raza "europea", lo atribuían al entorno, no a la biología: las razas eran resultado de la diversidad medioambiental y, en principio, su situación podía ser remediada.

Desde el darwinismo también se postulaba la creencia en la unicidad y en la continuidad, en que no habría saltos en la escala de perfección. "Todo el abismo de la Naturaleza, desde una Planta al Hombre, está lleno de diversas Clases de Criaturas, surgiendo una de otra, mediante tan gentil y fácil ascendiente, que las pequeñas Transacciones y Desviaciones de una Especie a otra son casi insensibles".²⁵ Como no podía haber vacío entre los monos y el hombre, la hipótesis de la continuidad requería que hubiera muchos grados de perfección dentro de la especie humana. Según se descubrían culturas supuestamente "primitivas", los evolucionistas aceptaban que el abismo percibido entre estas sociedades y las de Europa, mostraba que los pueblos "primitivos" se hallaban en la escala por encima de los monos pero debajo de los humanos "civilizados". Georges Pouchet, antropólogo francés del siglo diecinueve, escribió que "no faltan ejemplos de razas situadas tan abajo, que parecen de forma natural asemejarse a la tribu de los monos. Estos pue-

²⁵ Joseph Addison, *The Spectator*, núm. 519.

blos, mucho más cercanos que nosotros al estado de naturaleza, merecen por eso toda la atención por parte del antropólogo".²⁶ Y en esa escala, la mujer –naturaleza por encima de todo– no estaba en el mismo escalón que el hombre.

Darwin se ocupa de la naturaleza de la mujer en su obra *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. El tema principal de este texto es el fenómeno de la selección sexual, que había definido en *On the Origin of Species*.

Esta forma de selección depende, no de la lucha por la existencia en relación con otros seres orgánicos ni de condiciones externas, sino de la lucha entre los individuos de un sexo, generalmente los machos, por poseer al otro sexo. El resultado no es la muerte del competidor que no tiene éxito, sino poca o ninguna descendencia. Por consiguiente, la selección sexual es menos estricta que la selección natural. Por lo general, los machos más vigorosos, los más adecuados a su lugar en la naturaleza, dejarán más progenie. Pero en muchos casos, la victoria no depende tanto del vigor general, como de que se tengan armas especiales, que se limitan al sexo masculino.²⁷

La selección sexual, a diferencia de la selección natural, sólo se da entre miembros de la misma especie: "Depende de la ventaja que ciertos individuos tienen sobre otros del mismo sexo y especie solamente con respecto a la reproducción."²⁸

Así, Darwin postulaba un segundo mecanismo evolutivo, además de la selección natural. Afirmaba que algunas estructuras e instintos se desarrollan como resultado de la capacidad para atraer al sexo opuesto. Entre éstos se hallaban incluidos el coraje masculino y la belicosidad, las armas de ofensa y defensa que permite que los machos luchen y ahuyenten a los rivales, y los ornamentos de los machos, tales como plumaje, voz y olores que sirven para atraer y excitar a las hembras. Darwin mantenía que esas estructuras no podían ser resultado de la selección natural, "ya que los machos sin armas, ornamentos ni atractivo, tendrían igualmente éxito en la lucha por la vida y en dejar numerosa progenie, si no fuera por la presencia de machos mejor dotados".²⁹

²⁶ Pouchet, *The Plurality of the Human Race*, p. 16.

²⁷ Charles Darwin, *On the Origin of Species*. 7a. ed. Nueva York, Collier and Son, 1909, p. 108.

²⁸ C. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. AMS Press, 1972, p. 276.

²⁹ *Ibid.*, p. 279.

Pero en la selección sexual hay un importante componente adicional: son las hembras las que eligen y los ornamentos de los machos se desarrollan porque a las hembras les atraen más los machos de apariencia extraordinaria: “Las hembras se sienten más excitadas, o prefieren aparearse con machos más ornamentados, los que cantan mejor o hacen las mejores gracias”; sin embargo, Darwin no podía dejar en manos de las hembras –léase “de las mujeres”– este importante factor evolutivo, por lo que, más adelante, afirma: “es *probable* que a la vez prefieran a los machos más vigorosos y vivaces”.³⁰

Cuando examinamos las diferencias físicas y psicológicas entre la mujer y el hombre que según Darwin eran resultado de la selección sexual, encontramos que en cada caso los rasgos masculinos son los que generalmente se asocian con grados superiores de perfección. “Algunos autores dudan acerca de si hay [...] diferencias inherentes en las capacidades mentales de los sexos” Esa diferencia es, cuando menos “probable debido a la analogía de los animales *inferiores* que presentan otros caracteres sexuales secundarios”. La analogía es uno de los recursos favoritos de Darwin en *The Descent of Man*. Y, además, utiliza el recurso retórico del ejemplo para apoyar sus tesis: quienes crían animales domésticos o poseen animales salvajes estarán de acuerdo con él en que “el toro difiere en *disposición* de la vaca, el jabalí de la jabalina, el semental de la yegua y también saben de sobra los que tienen casa de fieras, los machos de los monos grandes de las hembras”. Darwin utiliza estos ejemplos para ilustrar sus ideas sobre las mujeres y los hombres; pero no se queda en la simple analogía, pues pasa a afirmar un auténtico compendio de características que constituyen los estereotipos socioculturales de los hombres y mujeres victorianos: aquellos superan a las mujeres en coraje, energía y agresividad, y en las facultades intelectuales de abstracción, razón e imaginación. Las mujeres son más intuitivas, de percepción más rápida y más imitativas. Pero su evidencia empírica se queda en meros “es probable”, “parecen diferir”, “posiblemente”, “difieren en disposición”, etcétera. “*Por término medio*, el hombre es más alto, más pesado y más fuerte que la mujer, tiene hombros más cuadrados y músculos más completamente pronunciados [...] El hombre tiene más coraje, es más belicoso y enérgico que la mujer y tiene un genio más inventivo”.³¹ Las características femeninas están asociadas, claramente, con estados menos evolucionados, más imperfectos e inferiores. “La hembra [...] se dice que la formación de su esqueleto está entre el niño y el hombre”.³² “Se admite *por lo general* que en las mujeres están más fuertemente marcados que en los hombres los poderes de intuición, percepción

³⁰ *Ibid.*, p. 283.

³¹ *Ibid.*, pp. 716-717. Subrayados míos.

³² *Ibid.*, p. 717.

rápida y quizás de imitación; pero *al menos algunas* de estas facultades son características de las razas inferiores y, por tanto, de un estado pasado e inferior de civilización”.³³ Aquí el sexismo de la teoría de Darwin se mezcla con su racismo. Darwin concebía las razas del “hombre” dispuestas jerárquicamente desde las más primitivas e inferiores a las más perfectas –no sorprendentemente las razas europeas civilizadas. Dentro de cada raza, se consideraba que la mujer estaba en un estadio inferior de perfección que el varón de la misma raza. Esto permitía que algunas mujeres, a saber, las europeas, blancas y de clases elevadas, se consideraran más evolucionadas que algunos varones, tales como los africanos, negros, dentro del principio general de que la mujer está menos evolucionada que el hombre.

Además de la selección sexual, Darwin mantenía que también era posible una mayor variabilidad y complejidad de los machos gracias a su papel en la procreación. Darwin se hizo eco de la tradición aristotélica al insistir en que la mujer debe gastar gran parte de su energía en alimentar al feto, afirmando que este gasto de energía impide la variación femenina. El macho, al necesitar sólo una pequeña cantidad de energía para formar su semilla y al no desempeñar papel alguno en el desarrollo del feto, dispone de una reserva de energía para su propio desarrollo. Y más adelante dice: “La mujer tiene que gastar mucha materia orgánica en la formación de sus óvulos, mientras que el macho gasta más fuerza en contiendas fieras con sus rivales, en vagar en busca de la hembra, en ejercitar su voz, emitir secreciones olorosas, etcétera”.³⁴ Efectivamente, la teoría del instinto que Charles Darwin presentaba en *The Descent of Man* apoyaba la diferencia intelectual entre hombres y mujeres y justificaba su confinamiento en la esfera privada: el instinto maternal hace que las mujeres sean más tiernas y cariñosas y menos egoístas; por ese motivo, quienes se oponían al movimiento en favor de los derechos de las mujeres decían que ese instinto maternal era estupendo para la esfera privada, pero no así para la pública, pues iría en contra del desarrollo evolutivo de la sociedad: el instinto maternal haría que se fuera indulgente con quienes, según la teoría de la evolución social, deberían desaparecer, ya que sólo sobreviven los más adecuados.³⁵ Una vez más, afirmaciones dudosas,

³³ *Ibid.*, pp. 725-726. Subrayados míos.

³⁴ *Ibid.*, pp. 295-296.

³⁵ Véase el artículo citado en la bibliografía de H. Spencer. Mas los que apoyaban los derechos de la mujer también usaron la teoría darwinista para decir que, si los instintos de las mujeres hacían que éstas fueran más cuidadosas y cariñosas, su intervención en la esfera pública provocaría un mayor bienestar social y menores conflictos bélicos (véase J. Addams, *Peace and Bread in Time of War*. Nueva York, Macmillan, 1922).

pero que se repiten una y otra vez para “hacerlas” verdaderas, se esgrimen para mantener y justificar ciertas situaciones sociales.³⁶

La definición de las diferencias sexuales como explicación de las diferencias de género también fue un interés primordial de la antropología física del siglo XIX. Nacida de la anatomía, la zoología y la medicina, aunque su preocupación principal era la diversidad humana, la antropología establecía una analogía entre negros y mujeres: “las mujeres son, en algunos aspectos, tan inferiores a los hombres como los negros a los europeos [...] debido a su maduración y decadencia más rápidas y a su desarrollo imperfecto”.³⁷ Estamos aquí en un círculo vicioso semejante al que se daba en Aristóteles: las mujeres son inferiores porque, entre otras cosas, son imperfectas; y son imperfectas porque no son hombres; y no son hombres porque son inferiores. Además, por las manifestaciones de los antropólogos mismos, está claro que hay razones diferentes a los datos “objetivos” y “neutros” que llevan a defender y justificar como inferiores a las mujeres; Paul Broca advertía de que, cualquier cambio en el orden social y sexual del siglo XIX “induciría necesariamente una perturbación en la evolución de las razas y de ahí se sigue que la condición de la mujer en la sociedad debe ser cuidadosamente estudiada por el antropólogo”. Al igual que “el carácter inferior del negro” sancionaba la esclavitud o el colonialismo, el de la mujer sancionaba su “sometimiento”

La idea principal que regía la antropología de este periodo consistía en buscar índices o datos empíricos de las diferencias de “temperamento” o “inteligencia”. Para ello, los antropólogos se centraron en tres aspectos, los anatómicos, los fisiológicos y los craneales. Los datos de este tipo sobre diferencias sexuales se habían ido acumulando desde 1860, y en 1894, Havelock Ellis, publicó un resumen de la opinión consensuada, científica y médica de la época.

Las mujeres, mantenía, eran *por lo general* más parecidas anatómicamente a los niños que los hombres. Eran más bajas y ligeras *por término medio*, pero en relación con su altura total, las mujeres tenían la cabeza más grande, cuellos más cortos, troncos más largos y miembros más cortos que los hombres. Algunos fisiólogos y anatomistas³⁸ mantenían que tener troncos cortos era típico de las razas superiores, pero Ellis no estaba de acuerdo

³⁶ De hecho, este es aún el argumento de los sociobiólogos contemporáneos. Véase, por ejemplo, los escritos de Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Barash, *The Whisperings Within*, y Dawkins, *The Selfish Gene*. Como muestra de los debates que han surgido alrededor de la ciencia de la sociobiología, véase Caplan, *The Sociobiological Debate, Ruse, Sociobiology: Sense or Nonsense?* y Lewontin *et al.*, *Not in Our Genes*.

³⁷ Observaciones de T. Bendyshe al artículo de James Hunt, “On the Negro’s Place in Nature”, en *Anthropological Review*, núm. 2, 1864, pp. XXXVI-XXXVII.

³⁸ Ellis cita al fisiólogo alemán J. Ranke.

porque los negros, que claramente eran inferiores según él, eran quienes tenían los troncos más cortos. Por lo que se refiere a la cortedad de miembros de las mujeres, eso indicaba su carácter infantil; pero Ellis no estaba de acuerdo en considerar que eso fuera indicio de salvajismo o semejanza a los simios; si lo hubiera hecho, se habría encontrado con una contradicción, pues los negros tenían los miembros más largos, según indicaban los numerosos estudios antropométricos que se habían realizado durante la guerra civil norteamericana.³⁹

Donde se aprecia muy bien la reconstrucción retórica del sexo es en lo que se llamaba el “gran hecho fisiológico de la existencia de la mujer”, la menstruación. Este solo hecho fisiológico sirve para explicar que la mujer no pueda aspirar a la igualdad profesional y social con el hombre. Según los científicos de la época, la menstruación es una maldición original, no un proceso natural. Desde luego, no hay duda del trasfondo social e ideológico que hay tras esa idea, pues, como observaba la médica americana Mary Putnam Jacobi a la hora de evaluar los aparatos reproductivos de varones y hembras se usaba un doble estándar: mientras en aquéllos era una fuente de poder, en las mujeres era un hecho patológico que quitaba valor a la salud o a las actividades normales.⁴⁰ Las mujeres victorianas llevaban vestidos pesados y molestos con ajustados corsés, apenas hacían ejercicio, ignoraban por lo general su fisiología y pertenecían a una cultura que las consideraba inválidas, lo que, sin duda alguna debía aumentar su malestar físico. Sin embargo, se consideraba que esa maldición se debía a que la mujer se acerca más que el hombre al tipo animal “si es cierto que [la descarga menstrual] también es característica de las monas antropoides y otras hembras mamíferas”. En efecto, durante la menstruación “las mujeres sufren languidez y depresión que las incapacita para pensar o actuar y hace sumamente dudoso hasta qué punto pueden ser consideradas seres responsables mientras dura la crisis”.⁴¹ Y dice aún:

Aunque las mujeres poseyeran un cerebro igual al de los hombres —si las capacidades intelectuales de ellas fueran iguales que las de ellos— la eterna distinción en la organización física de los sexos haría que, a

³⁹ *Man and woman*, pp. 53-54.

⁴⁰ Mary Putnam Jacobi. *The Question of Rest for Women During Menstruation*. Nueva York, 1886. Reimpreso en Dabor Social Science Pub., 1978. Debemos recordar aquí cómo a lo largo de la historia se ha “definido” con diferentes criterios a hombres y mujeres: mientras a aquéllos se les define sociopolíticamente, a las mujeres se las define *biológicamente*. Claro que esta definición *biológica* como se ve no es tal.

⁴¹ No hace mucho, en el Parlamento británico, un célebre diputado laborista atribuía a la menstruación la actuación de la señora Thatcher durante la guerra de las Malvinas.

la larga, el hombre medio fuera superior mentalmente a la mujer media. En el trabajo intelectual el hombre ha sobrepasado, sobrepasa y siempre lo hará a la mujer, por la evidente razón de que la naturaleza no interrumpe periódicamente su pensamiento y aplicación.⁴²

Es decir, la menstruación es un obstáculo insuperable para que la mujer acceda al dominio intelectual, porque *todas* tienen comportamientos extraños en ese periodo. Se utiliza el ejemplo de mujeres que sufren depresión y languidez durante la menstruación para hacer una inducción retórica en la que se ve lo universal en un caso particular. Este es, por cierto, un recurso ya identificado y expuesto por Aristóteles en su *Retórica* y que debe quedar excluido de la *verdadera* ciencia.⁴³ Además, aparece una afirmación no justificada, la de que la menstruación interrumpe el pensamiento, sin olvidarnos que se da por sentado lo que se quiere probar, a saber, que el hombre es, ha sido y será, superior intelectualmente a la mujer, por lo que el papel de ésta en la sociedad ha de ser subordinado.

Hoy en día la ciencia ya no posee el prestigio de hace unas décadas, pero se sigue apelando a ella en el debate sobre la desigualdad sexual. Y mediante ella se nos intenta convencer, se nos intenta persuadir de que lo que es "género" es "sexo". En nuestra época, las opiniones y tesis que acabamos de comentar han adquirido otro carácter. La reformulación de la teoría evolutiva que supone la sociobiología, la neurología y la endocrinología se han utilizado indistintamente para remitir las diferencias intelectuales y sociales a diferencias biológicas de esos tres tipos. Para los sociobiólogos, el principal motor de la evolución es el *gen egoísta*,⁴⁴ que maximiza su éxito reproductivo y la información genética que transmite de una generación a la siguiente. Como la mujer embarazada invierte mucho en el desarrollo del embrión, alcanzará mayor éxito reproductivo de sus propios genes si invierte tiempo y esfuerzo en la cría de su prole, una vez nacida. Miles de años de historia evolutiva harían que las mujeres estuvieran mejor adaptadas para la cría de la progenie y, por consiguiente, el hecho de que esté desigualmente repartido el trabajo del cuidado de los hijos entre hombres y mujeres estaría genéticamente determinado y, se concluye, sería irreversible. El paso de la "biología" a la "sociología del trabajo" es claro.

⁴² J. McGrigor Allan, "On the Real Differences in the Minds of Men and Women", en *Journal of the Anthropological Society of London*, núm. 7, 1869, p. CCXII.

⁴³ También podríamos llamarle el *principio de corresponsabilidad del sexo femenino*; esto es, si un varón hace algo mal, es él individualmente, Fulanito, quien lo ha hecho. Pero si es una mujer, todas sus congéneres son corresponsables.

⁴⁴ R. Dawkins, *The Selfish Gene*. Nueva York, Oxford University, 1976; trad. esp. *El gen egoísta*. Ed. Labor.

También, la investigación neurológica sugiere que los cerebros de hombres y mujeres difieren estructuralmente desde antes del nacimiento. Tales diferencias darían cuenta de "hechos" tales como el que las mujeres ven mejor por la noche, mientras los hombres ven mejor durante el día, que las mujeres tienen mejor sentido del olfato, mejor oído tonal y tienen menos sueños de contenido sexual; pero también darían cuenta, por ejemplo, de presuntas diferencias como las capacidades espaciales y lingüísticas: mientras las mujeres procesan la información espacio-visual y verbal con ambos hemisferios cerebrales, parece que los hombres procesan la información verbal con el hemisferio izquierdo y la espacial con el derecho. Al margen de lo dudosa que resulta la universalidad de los primeros "hechos" aludidos y de la obtención de resultados contradictorios con respecto a ellos,⁴⁵ lo curioso es que se utilice el resultado de esas investigaciones para afirmar que las mujeres están mejor preparadas que los hombres para cuidar a los niños, en especial para enseñarles a hablar, en vez de sugerir que se dediquen a actividades en las que la capacidad verbal sea importante, como, por ejemplo, la política, la judicatura o los negocios.

Argumentos semejantes se han manejado desde la endocrinología, con un barniz supuestamente más objetivo. Una y otra vez se afirma que las hormonas femeninas hacen que las mujeres sean más "sensibles" a los niños que los hombres y, por lo tanto, que estén mejor adaptadas a la maternidad. Las hormonas masculinas harían más agresivos a los hombres, lo que les convertiría en más aptos para la terrible lucha que se da en el mundo laboral. Por consiguiente las mujeres no sólo "no deben buscar igual participación en el trabajo que los hombres",⁴⁶ sino que una lucha semejante está abocada irremediabilmente al fracaso, sería inútil. Pero, ¿qué sucede con las mujeres agresivas? ¿Es que tienen hormonas masculinas del mismo modo que las mujeres ingeniosas y hábiles poseían calor y sequedad, es decir, cualidades masculinas, como decía Huarte de San Juan? ¿Qué hay de los hombres sensibles? Sin dejar de lado que esas mismas tesis pueden ser utilizadas en favor de líneas de actuación diferentes: si esas afirmaciones fueran ciertas, habría que alentar la participación de las mujeres en la vida pública, pues esos atributos, ya estén hormonal o socialmente determinados, enriquecerían la vida pública y promoverían las causas pacifistas y progresistas.

Como se aprecia en este breve panorama, se pueden aducir tesis biológicas en un sentido y en otro. Podemos darnos cuenta de que lo característico

⁴⁵ Sobre los logros de la endocrinología y la neurología con respecto a las diferencias sexuales véase el excelente estudio de Anne Fausto-Sterling, 1992, especialmente el capítulo 8, Longino, 1990, capítulos 6 y 7 y Longino y Doell, 1983.

⁴⁶ A. Rossi, 1977, p. 25.

de todas las tesis deterministas que se mantienen en estas discusiones es la ausencia de justificación biológica de las diferencias intelectuales. Las desigualdades socioculturales y políticas se pretenden inferir de supuestas observaciones de “hechos biológicos”: neurológicas, hormonales, etcétera. Sin embargo, no podemos encontrar por ninguna parte el nexo lógico entre estos “hechos” y aquellas diferencias;⁴⁷ y aun así se repiten tales afirmaciones hasta la saciedad: lo que se dice tres veces es verdadero.⁴⁸ En realidad, se nos presentan teorías que bajo el barniz biológico, de lo “natural”, de lo neutral y objetivo, esconden un enmascaramiento de cuestiones de género, es decir, contextuales o externas. La retórica de la ciencia ha sido, una vez más, sumamente eficaz al convencer, al persuadir, de que unas características socioculturales son *naturales*, biológicas y que éstas deben *determinar* el papel que las mujeres deben desempeñar en la sociedad.

⁴⁷ Las mujeres no son el único caso, por supuesto. Algunos trabajos “científicos” sobre razas u homosexuales adolecen de los mismos defectos.

⁴⁸ Como en *La caza del snark* de Lewis Carroll. Véase E. Pérez Sedeño, “La síndrome de l’*Snark* i altres històries: ficció o realitat?”, en *Quaderns*, núm. 1, Barcelona, 1995.

El concepto “género”: una perspectiva para repensar la política

Griselda Gutiérrez Castañeda

El eje de la reflexión que aquí me propongo desarrollar es el rendimiento, en primera instancia teórico, pero también para la práctica, que el concepto *género* ha ofrecido en el campo de la reflexión política.

De tal forma que en este ensayo más que referirme a tópicos muy novedosos, lo que propongo es una *relectura* de cuestiones que, desde enfoques, posturas y disciplinas diversas, están sujetas a debate de unos años a la fecha.

Con tal fin, me interesa resaltar y persistir en las señas de identidad del concepto *género* y la perspectiva interpretativa que le tiene como matriz, en otras palabras, no olvidar su filiación, su nombre y apellido, su vínculo ineludible con quienes le dieron origen: los movimientos feministas.

No con el ánimo estrecho de reducirlo a “una cuestión de mujeres”, sino más bien para enfatizar y no olvidar su *politicidad*.

Ciertamente, es un concepto que además de abrir toda una serie de posibilidades teórico-explicativas, le es ínsito un sello, que está plasmado en su ánimo crítico, en su voluntad de denuncia, y en sus pretensiones reivindicadoras, un sello que es su *politicidad*, el cual es ineludible.

Con esto no pretendo afirmar que este concepto se agote en su *politicidad*, pero asumirla, como trataré de argumentar, no necesariamente bloquea su potencial, y, en cambio, obviarla sí puede generar resultados discutibles; insisto, más allá de que su plataforma epistémica no se reduzca a esa politicidad, y más acá de que por su conducto se esté dotando con un instrumento propositivo y productivo a la reflexión teórico-política en sentido estricto, y a los aires de los tiempos que en política corren hoy día.

En un lúcido —aunque también polémico— artículo, Joan Scoot hace una afirmación que condensa la veta teórica y política que se juega en la acuñación que hicieron las feministas del concepto de *género*, y que resulta ideal para mis propósitos: “[las feministas lo acuñaron para] reivindicar un territorio

definidor específico, de insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre mujeres y hombres”.¹

En efecto, ni las explicaciones sustancialistas, biologicistas o histórico-materialistas, podían explicar por qué la diferencia sistemáticamente se trastoca en desigualdad.

Ciertamente, la lógica binaria puede estar a la base de la estructuración de nuestro pensamiento, del discurso como sistema de diferencias, de nuestras construcciones interpretativas del mundo y, en una primera aproximación, de la propia estructuración biológica de los sexos. Pero cuando hablamos de desigualdades, hablamos de algo que aunque la suponga, desborda la lógica binaria.

La desigualdad remite a asimetría, que socialmente se plasma en jerarquías, en dominación, en subordinación, en inclusiones o exclusiones, y en su extremo en opresión. Remite, pues, a juegos de poder que para materializarse requieren algo más que una lógica binaria estructuradora, y en algunos casos algo menos que recursos técnicos, instrumentales y procedimentales, vale decir, una dimensión simbólica que estructura nuestra realidad interhumana y nuestros propios procesos de subjetivación.

Situarse en este campo abrió la posibilidad para pensar la calidad de construcción cultural de las diferencias sexuales, de las identidades de género, de su función y relevancia en las organizaciones sociales, y desde luego del papel innegable que opera en la estructuración de la igualdad y la desigualdad en la historia de nuestras sociedades.

Por ello se podría afirmar que es un concepto que hace las veces de termómetro e indica una gradación, en este caso, el nivel de avance y maduración del propio pensamiento feminista para encarar su labor crítica, teórica y práctica, pero no sólo.

También se podría considerar expresión de una fuerza inventiva y creativa de un movimiento que, inserto en un contexto, se ha nutrido de un caudal teórico, crítico, polémico, muchas veces sin conciencia de ello, incluso sin una vocación filosófica o teórica declarada. Pese a lo cual ha colaborado para crear y afianzar un horizonte epistémico del que muchos abrevamos, y aun los más conservadores no pueden ignorar: el de la “semiotización de lo social”.

¹ Joan Scoot, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Martha Lamas, comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1996, p. 287. En este mismo libro, en su oportunidad M. Lamas reconoce los aciertos de dicho artículo, pero sobre todo ciertos fallos interpretativos de la autora respecto a la construcción cultural de la identidad de género y la estructuración psíquica de la identidad sexual, críticas que son muy dignas de tomarse en cuenta.

Se trata de una contribución que no sólo pasa por las posibilidades heurísticas del concepto y la perspectiva de *género*, sino por toda la deriva que conlleva su potencial crítico y destructor de ciertos paradigmas teóricos, pero también prácticos.

Desde luego, se puede afirmar que la *semiotización de lo social* como el sello del horizonte epistémico contemporáneo ha sido obra de las estrategias teóricas más diversas, desde la recuperación de la dimensión del sentido de historicistas y hermeneutas, hasta el giro lingüístico de estructuralistas, postestructuralistas y filósofos del lenguaje, y que el arribo a tesis como que: *toda relación social se estructura simbólicamente y todo orden simbólico se estructura discursivamente*, es una configuración interpretativa en que tan protagónico ha sido la lingüística como la antropología, el psicoanálisis y la filosofía.

Y más allá de lo interesante que pueda resultar el estudio de los entresijos de esta historia, lo relevante es que nos ofrece un nuevo modelo de inteligibilidad, cuya lógica puede irradiar efectos en los ámbitos más diversos, lo cual equivale a reconocer que nuestras sociedades y nuestros ordenamientos culturales, tienen un carácter construido, convencional y sobre todo significativo,² con el carácter polisémico, contingente y susceptible de resignificaciones que toda construcción de sentido deja abiertas.

Concretamente, mi *lectura* apuntaría a destacar cómo la labor crítica y la práctica política de las feministas, desprovistas de recursos teóricos y filosóficos elaborados y sistemáticos, corrieron al parecer como paralelas y sin tocarse con ciertas corrientes interpretativas y críticas, cuando en realidad se nutrieron y, sobre todo, nutrieron a la propia reflexión contemporánea.

Con ello no pretendo negarle protagonismo a las investigaciones disciplinares que antes mencioné, pero cuando Derrida apunta que "el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal" es resultado de los afanes por rescatar la "estructuralidad de la estructura", desconstruyendo toda suerte de esencialismos,³ no podríamos, sin incurrir en parcialidad, desconocer la contribución de la crítica feminista con sus propios rasgos específicos, en la desarticulación de ciertos paradigmas caros a la modernidad, y la lógica esencialista en que se sustentan.⁴

Como en algún otro lugar he apuntado, sin que las feministas hicieran declaraciones de fe postestructuralistas en su cuestionamiento de lo que de-

² Aquí evoco las palabras de Émile Benveniste en su libro *Problemas de lingüística general*, 2 vols. México, Siglo XXI, 1993.

³ Jacques Derrida, "La estructura, el signo, y el juego del discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 383-386.

⁴ Esta contribución con base en una crítica fuerte y a veces una teoría débil, no se ve disminuida por las recaídas esencialistas en que ciertos feminismos han incurrido.

nominaban “la cultura patriarcal”, evidenciaron los raseros apodícticos de la “razón occidental” y sus pretensiones de ocluir su temporalidad, relatividad y contextualidad. Denunciaron cómo su plasmación en las esferas del saber, del poder y de la ley, era una vía para consolidar y justificar formas de ejercicio y lucha por el poder, formas de dominación, de exclusión e incluso de sojuzgamiento.

Pero esta crítica que descansaba en la operación de “historizar”, iba acompañada como lo destaca Colaizzi por otra operación: “marcar sexualmente”,⁵ de manera que a la crítica antihumanista de data estructuralista, las feministas no sólo suscribieron el cuestionamiento a que el *Sujeto* con mayúscula fuese el principio fundante de lo existente, fuente del *Sentido* y la *Verdad*, sino que dieron el tiro de gracia cuando desvelaron que el *Sujeto* = *Hombre* tenía un marcaje genérico, mediante el cual se ordenaba y justificaba la detentación del sentido y del poder de manera asimétrica y excluyente, de los hombres respecto a las mujeres, contrariamente a la pretensión universalista declarada.

Con esta intervención crítica, las feministas desde su propio frente habrían confluído con un clima intelectual en el que no estarían en juego simples estrategias teóricas desconstruccionistas, antiesencialistas, cuyos fines fueran meramente intelectivos, sino ante todo operaciones teórico-políticas, en las que la desarticulación de ciertos dispositivos hablan de una política teórica y de una política política.

Los afanes teóricos del feminismo no son fácilmente deslindables de la política, pero si nos propusiéramos deslindar campos no sería sin antes destacar, en la línea en que vengo argumentando, cómo además de sus intervenciones teórico-críticas, con su práctica política contribuyeron a cimbrar ciertos paradigmas de la derecha y de la izquierda, acerca de cómo pensar la política y cómo hacer política.

Por cierto que la derecha y la izquierda, tanto en el campo de la teoría como en el campo de la acción, habían hecho una persistente labor para evidenciar desde sus estrecheces hasta sus perversiones, su viabilidad o su inviabilidad.

Pero se antoja difícil pensar que, además de las tendencias hacia una complejización creciente de nuestros sistemas sociales, les han planteado un reto a los modelos explicativos de la política de corte juricidista, determinista, etcétera, o que las críticas a las promesas incumplidas e incumplibles de los regímenes conservadores, demócrata-liberales, social-demó-

⁵ Julia Colaizzi, “Feminismo y teoría del discurso. Una razón para el debate”, en J. Colaizzi et al., *Feminismo y teoría del discurso*. Madrid, Cátedra, 1990, p. 13.

cratas, socialistas o comunistas, sean razones bastantes para explicar el cuestionamiento a:

- que la localización del poder tuviese un *centro*, el Estado;
- que el espacio por excelencia de la política fuera el ámbito de lo *público*;
- que las relaciones políticas necesariamente fuesen verticales, en donde la asimetría se traduce en paternalismo y/o autoritarismo;
- que los sujetos políticos por excelencia tuviesen que estructurarse conforme a las pautas reconocidas institucionalmente;
- que las prácticas políticas debiesen sujetarse a repertorios fijos y sancionados, y
- que las banderas políticas legítimas estuviesen sujetas al tamiz de lo público.

En la conformación de este horizonte polémico el papel de las feministas y de otros movimientos sociales está fuera de discusión, su crítica y su propia práctica política ofreció un caudal precioso, y en algún sentido inédito, para quienes como observadores agudos fueron capaces de interpretar el potencial transformador que políticamente materializaban y el aporte para pensar de manera distinta a la política y sus puntos claves de condensación.

Los vericuetos por los que transitaron los feminismos hasta arribar a la perspectiva de género fueron múltiples; aquí me referiré sólo a dos que me interesan especialmente por su calidad política: su interrogación al paradigma liberal de cuño ilustrado y sus ejes racionalista y humanista respecto a las inconsistencias de su matriz universalista.

¿Cómo explicar que ese criterio universalizador con base en una lógica equivalencial y neutral, que como paraguas tendría que cubrir el espacio para las diferencias, para el pluralismo, para la tolerancia, pueda generar, reproducir y justificar las desigualdades?

O su interrogación al paradigma radical de la izquierda, especialmente el de corte marxista, respecto al alcance de sus afanes reivindicadores y democratizantes, cuando por lo que hace a sus recursos explicativos, el materialismo en su sesgo determinista y reduccionista no tenía lugar para incorporar y reconocer la especificidad de una problemática que se reclamaba de origen cultural.

Y por lo que hace a su lógica política, en su encerramiento obrerista, no podía asumir la pluralidad y legitimidad de otros sujetos políticos que no fuesen las clases, de otras reivindicaciones que no respondieran a la lógica de las relaciones sociales de producción y que irrumpieran en el orden de prioridades y en la propia temporalidad de su modelo revolucionario.

De esta manera, las feministas se enfrentan a la primera tradición que

pretendidamente le reconoce un lugar a la dimensión de la cultura en la institución de lo social, que le otorga el papel de artífice a los seres humanos de su propia historia y que ha estructurado sus ordenamientos sociales conforme a criterios universalistas y que, para su desconcierto, interpreta las desigualdades como “naturales”, o se niega a reconocerlas por las supuestas virtudes homologadoras de sus instituciones.

Y no es mejor su experiencia cuando acuden a una tradición como la marxista; para ésta la institución de lo social, con el énfasis que le adjudica a la dimensión empírico-material, parece desconocer o restarle relevancia a la dimensión simbólica, ya que cuando intenta tematizar el plano de las construcciones de significado las reduce a “ideología”, vale decir, reflejo del orden material, cuya sustancialidad propia es dudosa, por cuanto es reducida a ser expresión de los conflictos de intereses.

Así las cosas, la que podría llamarse la “cuestión feminista” supuso un reto para la reflexión: ¿cómo a partir de la dimensión simbólica que estructura nuestro entramado social y nuestros procesos de subjetivación y su carácter neutro, si así lo pudiéramos llamar, nos da pautas para explicar la politicidad de nuestros referentes de sentido?, y ¿cómo esta inflexión ha de permitir superar la matriz de la ideología, y un indeseable reduccionismo o hiperpolitización del propio orden simbólico?

La tematización misma de las identidades de género por parte de las feministas y de otros teóricos supone empezar por rescatar la tesis de que: la institución de lo social no es una mera cuestión de objetivar de manera empírico-material las condiciones de vida, la institucionalización de sus formas de organización, sino ante todo operaciones de construcción de sentido conforme a las cuales se diseñan tanto las formaciones lingüísticas como las no-lingüísticas, vale decir: las pautas de inteligibilidad, las codificaciones de conductas, las formas institucionales, la estructuración de las condiciones técnicas y materiales de reproducción de la vida, así como los dispositivos para vehicular valores y aspiraciones.

O sea que tal construcción de sentido que es cribada y catalizada conforme a una matriz simbólico-discursiva se plasma en configuraciones significativas de toda índole, lingüísticas y no-lingüísticas.

Que esa matriz simbólico-discursiva sea el horizonte de constitución de toda objetividad, como objeto de sentido, equivale a que toda configuración social sólo es posible en tanto se articula conforme al entramado sistemático de relaciones diferenciales —que es la definición misma de *discurso*—; con esta tesis se pretende que las lógicas relacionales del campo discursivo son las mismas para toda realidad significativa, sin las cuales no es inteligible ni la construcción de un “orden”, ni nuestros propios procesos de subjetivación, ni las posibilidades de comunicación.

Su lógica estructuradora se constituye en la plataforma de la representación que lo social se hace de sí mismo y que en forma reflexiva es la condición para tomar distancia y poder pensar sobre sí. Son los *imaginarios sociales* que en calidad de representaciones colectivas conciben y le atribuyen una cierta estructuración a lo social, se forman una noción de su temporalidad, conciben una determinada estructuración y/o naturaleza de los sujetos sociales, la calidad de sus acciones y relaciones, y el tipo de ordenamiento que los ubica en un lugar y les atribuye un rol.

A su vez esos imaginarios sociales como cuadros de procesamiento de un caudal simbólico hacen las veces de horizonte, vale decir, sus recursos, en tanto configuraciones significativas, operan a manera de significantes que los sujetos sociales pueden, en principio, interpretar y apropiarse en forma abierta como parte de su propio proceso de subjetivación. Es la vía de asimiento de los sujetos al orden simbólico, y en la apropiación de sus referentes incursionan al mundo social y a su vez satisfacen requerimientos afectivos e intelectivos: construyendo un orden, haciéndolo inteligible, estableciendo su pertenencia al mismo, y afirmando su identidad a partir de ciertos referentes.

Ese orden simbólico-discursivo que opera como el gozne que articula el plano individual, transindividual y el histórico, conforme a su entramado sistemático de relaciones diferenciales, ordena aquellos *indicadores de la diferencia* (Benveniste) que significan a lo social, son indicadores que estructuran las coordenadas de sentido conforme a las cuales los grupos humanos, y los propios agentes sociales, intentan construir un "orden".

Sin embargo, sabemos que esos intentos no son neutros, que lo social se configura sobre la base de conflictos, es por ello que al analizar las construcciones de género; es necesario destacar el rendimiento de esos indicadores a estos efectos, en otras palabras, *la politicidad que deriva de una diferencia*. Pues lo que destaca es que no sólo se estructuran fijaciones de sentido sin más, sino que también son actos de poder que por su intermedio se significan y se objetivan.

Que esos indicadores de la diferencia pauten la relación de referentes significativos como lo noble y lo bajo, lo racional y lo irracional, lo espiritual y lo material, lo nítido y lo turbio, lo creativo y lo rutinario, lo trascendente y lo fútil, lo masculino y lo femenino, de suyo no parecería desencadenar ningún problema, ni ninguna conflictualidad.

El problema surge porque esa lógica binaria no se reduce a ordenar, sino que se instituye en la plataforma para calificar, tendiendo a la jerarquización, como ya el propio Derrida lo evidencia, privilegiando uno de los términos y devaluando, y generalmente subordinando, al segundo. Problema que se agudiza, por lo que a la lógica del género se refiere, por la sobredeterminación

que operan esos indicadores binarios respecto a la relación masculino/femenino.

No necesitamos llegar hasta el ámbito de los referentes de sentido propiamente políticos: dominio/subordinación, amigo/enemigo, lucha/negociación, sometimiento/resistencia, legítimo/ilegítimo, para reconocer la lógica de poder, la *politicidad* de que lo femenino sea la ecuación que integra la lista de los segundos términos de las relaciones arriba enunciadas.

Por supuesto que sería excesivo, y no lo pretendo, afirmar que el orden y legalidad de lo simbólico, o que la propia lógica del reconocimiento que estructura el proceso de subjetivación, sea de suyo político. Si con ello pretendiésemos ver en el ordenamiento de los indicadores una geografía, estructurada de entrada, con lugares y atribuciones asignadas a los sujetos en calidad de contendientes, disputando por detentar lugares y recursos, o encontrarnos con reglas del juego del ejercicio del poder o del procesamiento de los conflictos.

En cambio, si se pretendiera, que en tanto es el discurso (en su calidad de formaciones semiolingüísticas y de operaciones práctico-discursivas) la vía por la que los indicadores de la diferencia se instauran, y el medio que actualiza el juego de reconocimientos constituyentes de la subjetividad, es conforme a la lógica del discurso que se modela la politicidad de los referentes significativos, que se hace posible su cristalización y se refuerza su función.

Por ello considero que la clave interpretativa en que se inserta y que contribuye a perfilar la perspectiva de género, puede tener alcances que desborden la circunstancia y los fines que le dieron origen. Pero destacar que esa lógica binaria no es inocua es algo que, aunque a algunos les disguste, no podemos obviar porque en ello reside buena parte de su potencial teórico, de manera que no considero conveniente omitirla ni por efectos de verdad, ni por efectos práctico-morales.

Hay quienes preferirían, como refiere Joan Scoot, un uso neutro. Al respecto nos dice:

[...] “género” parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En esta acepción, “género”, no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido.⁶

Al respecto he fijado mi postura; no obstante es conveniente insistir que asumir su *politicidad* no significa aceptar la equivalencia que a veces se

⁶J. Scoot, *op. cit.*, p. 270.

establece entre género = mujer, pues en efecto el rendimiento que nos puede ofrecer es mucho mayor.

Es de destacar cómo la perspectiva de género, al operar con la lógica simbólico-discursiva, confluye en el esfuerzo por hacerse cargo de la complejidad de los procesos de institución de lo social, de la constitución de los sujetos, de la lógica contingente, conflictiva, e indeterminada, de la política, y de los propios conflictos que le son específicos.

Así, por ejemplo, en contraste con una suerte de lógica "figurativista" y espontaneísta, que llevó históricamente a arremeter contra los referentes empíricos que integraban a las fuerzas contrarias, llámense "máquinas" como en la experiencia del movimiento luddita, "patrones" en el caso de los trabajadores, u "hombres" en la historia de cierto feminismo, ahora se está en condiciones de operar con otras estrategias teóricas y prácticas.

Precisamente Laclau y Mouffe⁷ teniendo la plataforma teórica discursiva como base, y como fuente de inspiración importante para los movimientos feministas, dan cuenta de esas nuevas estrategias. Estos autores argumentan que si entendemos los *espacios políticos* no como la materialización empírica de lo que se llamaban las "formaciones sociales", sino como el conjunto de prácticas y discursos, acorde con los cuales se crea un sistema de diferencias, el cual es sede de las formas de subordinación, opresión y antagonismos, entonces la eficacia de una lucha por subvertir ese orden ha de encaminarse a transformar ese espacio político, esas prácticas, esas producciones semiolingüísticas y sus efectos opresivos.

Así las cosas, en la medida en que se localizan e identifican las formas diversas práctico-discursivas de subordinación, y se determinan en su especificidad las modalidades en que ciertas plataformas se convierten en sede de antagonismos, se tienen elementos para desarticular sistemas o espacios políticos opresivos. Empresa en que los trabajos reflexivos de muchas feministas han avanzado trechos importantes.

Pero no menos en sus intentos por trastocar los espacios políticos existentes y crear otros nuevos; aunque es motivo de debate la eficacia de las acciones políticas de los movimientos feministas, es indudable la eficacia simbólica que muchas de sus denuncias y sus reclamos vienen logrando en ámbitos diversos: al mostrar que no hay fronteras fijas entre el campo de lo social y de lo político, al legitimar el pluralismo, al contribuir a explorar formas de rearticulación política como respuesta a las insuficiencias de las modalidades existentes y sancionadas, al renovar la tradición radical de lucha y al recuperar la dimensión de sentido de la política.

⁷ Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI, 1987.

Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado¹

(El caso de Anna Maria van Schurmann)

Concha Roldán

Con garras de acero voy haciendo mi nido robado
Alma Mahler

Durante siglos hemos podido comprobar cómo las teorías científicas dominantes se encargaban de presentar justificaciones *ad hoc* del orden establecido, el cual —subrayando las diferencias biológicas del sexo femenino— reducía a la mujer a las tareas domésticas en el ámbito privado, oficiando como máquina reproductora y propiciando que el varón se dedicase a tareas públicas más elevadas. En realidad, la adquisición del saber científico por cauces “oficiales” le era vedado a las mujeres porque representaba una herramienta para introducirse en la dinámica de la vida pública a través del reconocimiento de su labor y, en definitiva, porque éste era el único cauce para conseguir el poder.

Pero éste no es un capítulo cerrado. Y como viene mostrándose en un gran número de seminarios y proyectos de investigación, de congresos y publicaciones, el papel de la mujer en la ciencia se sigue resintiendo de prejuicios y posturas viciadas aprendidas, algo que no sólo actúa en detrimento de la participación femenina sino que hace que se resienta la misma ciencia en sus cimientos.

Parece obvio que la filosofía, con su autodeclaración de disciplina crítica y, sobre todo, con su lucha abierta contra el prejuicio desde épocas ilustradas, hubiera debido enfrentarse al problema con otro talante. Sin embargo, lo que observamos es que esta rama del saber, que reclamaba para sí el estatuto de ciencia, no ha tratado al género femenino de manera muy dife-

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el I Congreso Multidisciplinar “Ciencia y Género”, organizado por Eulalia Pérez Sedeño en Madrid entre el 29 y el 31 de mayo de 1996, y será publicado en sus Actas bajo el título “Anna Maria van Schurmann: heteronomía y autodestrucción. (Un ejemplo paradigmático del naufragio de la creatividad femenina.) También he dedicado una entrada a la figura de Anna Maria van Schurmann en el *Philosophinnen Lexikon*. Aachen, ein-FACH-verlag, 1994, pp. 279-282.

rente a lo largo de la historia. Es un hecho comprobado que durante siglos la mayoría de los grandes pensadores perdieron su capacidad crítica al enfrentarse a temas referentes al “otro” género, contribuyendo incluso con sus teorías a la marginación sistemática de la mujer de la vida intelectual y, con ello, de su proyección pública, hasta bien entrado el siglo xx, con las secuelas que han quedado grabadas a fuego en las costumbres hasta nuestros días. Salvo honrosas excepciones como Poullain de la Barre, Condorcet, Theodor von Hippel o John Stuart Mill (por nombrar a los más conocidos),² desde la metafísica antigua hasta la sociología contemporánea –pasando por la filosofía moderna e ilustrada– abandonan los pensadores los cauces lógicos de reflexión para dar paso a una racionalidad diferente regida por categorías e intereses patriarcales, como muy bien ha mostrado Celia Amorós en sus trabajos.³

Durante el siglo xvii se llevó a cabo en Europa un proceso de secularización creciente. La filosofía se emancipó poco a poco de la teología, volviéndose analítica, luchando contra los prejuicios. Sin embargo, pocos indagan los motivos que convierten a la mujer en un ser humano de segunda clase, y mucho menos se cuestionan si éstos son lícitos. Los varones están asentados en su cota de poder y no quieren arriesgarse a perderla concediendo al género femenino acceso a las tareas públicas o participación política, ni mucho menos ese escalón previo que es el estudio de las ciencias. Hay intereses creados en consagrar la polaridad sexual, la complementariedad, repartiendo los papeles de tal manera que sólo los varones ejerzan de protagonistas de la historia y la cultura. Y a través de la educación se encargarán de transmitir de generación en generación esos designios divinos de la creación, que en este incipiente periodo ilustrado se convierten en fines de la naturaleza.

Como he escrito en otro lugar, los filósofos se sirven de descripciones antropológicas, que no hacen sino reflejar cómo *son* las cosas, para propugnar que *deben seguir siendo* así; el ejemplo de Kant es paradigmático, y a pesar de su ensayo *¿Qué es Ilustración?* (que se convertiría en el estandarte de la autonomía de los individuos durante una época) no permite al género femenino emanciparse de sus tutores varones: sólo a ellos corresponderá la

² Celia Amorós, Alicia Pulco, Ángeles Jiménez Perona, María Luisa Pérez Cavana y Ana de Miguel han dedicado algunos de sus trabajos a estudiar las aportaciones de estos personajes a la historia feminista. Cf. *Actas del Seminario Permanente. Feminismo e Ilustración 1988-1992*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, 1992.

³ Su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985, es ya un clásico en la materia.

prerrogativa de autolegislarse moralmente, mientras que relega al “bello sexo” a la asunción de una heteronomía⁴ que incapacita a los individuos para las acciones éticas plenas y, más allá, para la participación política.⁵

Pero lo que quiero poner de manifiesto a continuación no es la faceta heterolegisadora de los varones durante la Modernidad, sino la introyección de estas normas ético-sociales por las propias mujeres, que se ven abocadas por ello a la pérdida de identidad e incluso a la autodestrucción. Un comportamiento bastante extendido en épocas pasadas entre aquéllas que habían cometido el crimen de abandonar los cauces establecidos, atreviéndose a robar conocimientos reservados a los varones⁶ *crimen criminis!*, a escribir sus propias obras, fue la aniquilación de sus propias obras, como asunción del castigo impuesto por las leyes sociales no escritas. Con esto, no quisiera —como me cuestionó una colega en un Congreso— cargar con una culpa más a las mujeres, sino poner de manifiesto el entramado ideológico de poder, la tortura psicológica que llega a conseguir que se introyecten como comportamientos trasgresores que atentan contra el orden establecido y el dominio público de los varones.

Aunque voy a servirme para demostrar esta hipótesis de una figura del siglo XVII, Anna Maria van Schurmann, no me parece ocioso resaltar que todavía hoy pueden observarse en muchas mujeres secuelas de este fenómeno, acaso convertido en trasunto filogenético de una convención socio-política. Aspecto que revierte en las ciencias, todavía algunas privadas de la presencia femenina, y, de manera más clara, si cabe, en la historia de la ciencia y de las ideas, en la que apenas aparecen recogidas obras de mujeres, aunque tuvieran importancia en su momento.

Anna Maria van Schurmann fue considerada hasta bien entrado el siglo XVIII como “el milagro del siglo” —como reflejan las antologías de mujeres

⁴ Una explicación filosófica de este prejuicio puede encontrarse en mi artículo “El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas”, en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos, comps., *El individuo y la historia*. Barcelona, Paidós, 1995, pp. 171-185.

⁵ Esta marginación política del género femenino por parte de Kant, la exclusión de las mujeres de la ciudadanía “por naturaleza”, ha sido puesta de manifiesto por Ángeles Jiménez Perona en su trabajo “Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sistemática en la universalidad”, en *Actas del Seminario Permanente. Feminismo e Ilustración 1988-1992*, pp. 235-244.

⁶ Cuando escribo estas líneas me ronda por la cabeza el título de un artículo escrito por una colega italiana hace ya muchos años, “Ladre di sapere” (ladronas del saber), pero desgraciadamente soy presa de un ataque de *amnesia in litteris*. quede ahí el recuerdo de un influjo lo suficientemente fuerte para aflorar ahora en mis metáforas.

eruditas publicadas por Paullini, Eberti y Lehms en Alemania.⁷ Sin embargo, apenas sobrevivieron un porcentaje pequeño de sus escritos a aquel naufragio de sus obras en el que, como veremos, colaboró activamente, apesadumbrada por haber dejado discurrir su vida por cauces equivocados... Veamos.

Cuando la familia de Anna Maria van Schurmann emigra pocos años después de su nacimiento (5 de noviembre de 1607 en Colonia), a Utrech, en la tolerante Holanda, al ser prohibida la práctica de la religión evangélica en su ciudad natal, seguía vigente el Edicto de Ulpiano, por el que a las mujeres les estaba vedado el desempeño de cualquier cargo público.

Por otra parte, la educación primaria (ya de por sí privilegio de las clases acomodadas) todavía se llevaba a cabo en los domicilios particulares a cargo de preceptores y estaba destinada únicamente a los varones. La influencia del pietismo contribuyó a que se crearan escuelas públicas elementales; y en 1698 Francke fundó un "Gynaecium" para niñas bien, donde la educación diferenciada propiciaba que se entrenaran en las "labores propias de su sexo", esto es, insistiendo en que las mujeres no sobrepasaran sus "fronteras naturales" ni, por supuesto, accedieran al espacio público.⁸ Las escuelas superio-

⁷ Cf. Christian Franz Paullini, *Das Hoch und Wohlgelahrte Teutsche Frauenzimmer*. Frankfurt und Leipzig, 1705; Johann Caspar Eberti, *Eröffnetes Cabinet des Gelehrten Frauenzimmers/darinnen die Berühmteste dieses Geschlechts umbständlich vorgestellt werden*. Frankfurt und Leipzig, 1706, y Georg Christian Lehms, *Teuschlands galante Poetinnen mit ihren sinnreichen und netten Proben; nebst einem Anhang ausländischer Dames, so sich gleichfalls durch Schöne Poesten bey der curieusen Welt bekannt gemacht, und einer Vorrede, Daß das weibliche Geschlecht so geschickt zum Studieren als das Männliche*, Leipzig, 1715.

Como el subtítulo indica, Lehms defendía en su prólogo que no existía ninguna carencia en el sexo femenino que les impidiera dedicarse al estudio y pedía que se les abrieran las puertas de las cuatro facultades para que pudieran elegir según su inclinación (demanda que tuvo que esperar dos siglos a ser atendida). Paullini empleaba el argumento contrario para propiciar el estudio de las ciencias en las mujeres: "el escaso entendimiento que suele asignárseles —decía— debería ser la causa principal para que se intentara aumentarlo por medio del estudio". De analizar estos puntos se ha encargado María Luisa Pérez Cavana en alguno de sus trabajos.

⁸ Resulta interesante recordar que el pietista Francke había traducido al alemán *L'Education des filles* (1687) de Fenelón que no era sino un intento de reconducir por raíces patriarcales las exigencias emancipatorias de los salones.

Poco antes había escrito Comenius su *Didactica Magna* (1657), donde exhortaba a que los niños de ambos sexos fueran enviados a las escuelas, pero recomendando que las niñas no recibieran instrucción para satisfacer su curiosidad, sino para obtener una mayor honestidad y bienaventuranza, así como para dominar las tareas domésticas y poder cuidar de su propia salud, la de su esposo, hijos y de toda la casa. El contenido de la instrucción femenina se reducía a: catecismo; *un poco* de leer, escribir y contar, para poder llevar la casa; y nociones de cómo llevar la casa y la servidumbre.

res y universidades, frecuentadas por nobles y burgueses, y que constituían la puerta de acceso para las profesiones liberales (medicina, derecho, pastores, profesores, etcétera), continuaban cerradas para las mujeres hasta el siglo XX.

Anna Maria van Schurmann se benefició en su infancia de la enseñanza privada que recibían sus hermanos varones (dos y cuatro años mayores que ella), mostrando desde muy temprana edad un talento extraordinario: con tres años podía leer la Biblia en alemán —su lengua materna— y muy pronto mostró sus habilidades en griego, aritmética, geografía, astronomía, ciencias naturales, música y pintura. Viendo su afición al estudio y su aprovechamiento (se cuenta que captaba al vuelo las explicaciones del preceptor que luego transmitía a sus hermanos), su padre mismo le enseñó francés y latín; recordemos que la primera era la lengua culta del momento y la segunda el vehículo científico, que se precisaba para acceder a la formación universitaria.

Pero su tolerante padre murió cuando ella contaba diez años de edad y, mientras sus hermanos marcharon a continuar su educación en la entonces famosa Escuela Superior de Faneker, Anna Maria tuvo que quedar al cuidado de sus dos tías enfermas. Sin embargo, a través de su hermano menor —que le transmitía libros y materiales— se benefició mediatamente de la educación de aquél, adquiriendo sobre todo conocimientos de teología y filosofía; fue la época de su lectura de autores clásicos y humanistas (Erasmus), dedicando tiempo a escribir versos y a cultivar el estudio comparado de las diversas lenguas conocidas.

Sus poesías llegaron a hacerla famosa, y muy pronto se extendió la fama de su erudición: siendo aún muy joven era capaz de hablar y escribir con fluidez no sólo latín y griego, sino también francés, italiano, inglés, hebreo, sirio, persa, árabe e incluso etíope; para estos cinco últimos llegó a preparar una gramática que nunca vio la luz, como tampoco la vio un diccionario griego que había confeccionado con anotaciones bíblicas y de los clásicos.

Impresionado por la belleza y erudición de sus escritos, Gilbert Voetius —dirigente del movimiento pietista en Utrech y rector de la misma universidad— le encargó escribir en 1636 el discurso para la ceremonia de apertura del curso en la Universidad, lo que hizo en forma de unos hermosos versos latinos que consiguieron que se extendiera su fama cuando sólo contaba veintinueve años, y que recibiera las visitas ilustres de algunos pensadores famosos o personajes políticos de la época: Spanheim, Descartes, Gassendi, Huygens, la reina Cristina de Suecia o el mismo cardenal Richelieu, con algunos de los cuales mantuvo posterior correspondencia.

Con todo, nunca tuvo acceso a obtener los grados académicos de licenciatura o doctorado, ni siquiera pudo matricularse en la universidad. Únicamente y gracias a un permiso especial conseguido por Voetius, se le permi-

tió asistir como oyente a las clases magistrales del admirado profesor. Este evento la convirtió en la primera estudiante (aunque *sui generis*) de teología protestante, evento excepcional para el que se construyó un no menos excepcional palco con celosía, para que la joven no distrajera la atención de sus condiscípulos varones.

Durante este periodo mantiene también correspondencia con el teólogo francés André Rivet, que enseñaba en Leiden. El tema central de la correspondencia es la polémica en torno a la capacidad femenina para dedicarse al estudio de las ciencias y la conveniencia de lo mismo para preservar las virtudes cristianas. Al hilo de esta correspondencia, Anna Maria van Schurmann escribió algunas obras de contenido filosófico, donde defiende la capacidad de la mujer para dedicarse al estudio de las ciencias: *De capacitate ingenii muliebris ad scientias* (1638), u otras más genéricas acerca de la finalidad de la existencia humana, como *De vitae humanae termino* (1639).

El ensayo sobre la defensa de la participación de la mujer en el estudio y la ciencia se publicó en París en 1646 en edición bilingüe latín-francés, gracias a la mediación del teólogo A. Rivet, juntamente con la correspondencia que habían mantenido, bajo el título *Num foeminae christiana conveniat studium litterarum?* En 1648 la introdujo el teólogo Friedrich Spanheim en Alemania, apareciendo nuevas ediciones en Leipzig en 1650 y 1652; todavía en 1749 se publicó una edición incompleta, pero después desaparecieron las huellas de su obra.

La disertación está compuesta de un prefacio en el que expone y aclara analíticamente los conceptos de que va a tratar, seguido de una enumeración de sus tesis (según el modelo aristotélico-escolástico) y de la presentación de los argumentos de sus oponentes, así como de su correspondiente refutación.

En su argumentación se sirve de una fórmula de origen cartesiano (recordemos que Descartes estuvo retirado en Holanda entre 1628 y 1649 y se entrevistó con la Schurmann), que más tarde utilizará Poullain de la Barre en su *De l'Egalité des deux sexes* (1673), haciéndose clásica en estos debates por parte de los defensores de las mujeres: “la inteligencia no tiene sexo –dice– y ninguna ley divina prohíbe a las mujeres desarrollar la suya, pues [...] si la ciencia debiera estarnos prohibida, ¿por qué habría puesto la naturaleza en nosotros el deseo ardiente de saber?”⁹

⁹ Carta de la Schurmann a A. Rivet en 1632, y que sería incluida en el ensayo mencionado. La correspondencia entre Anna Maria van Schurmann y André Rivet consta de dos cartas de 1632 (una de Anna Maria y la respuesta del sacerdote) y una última y resignada carta de nuestra protagonista de 1638, tras un largo y reflexivo silencio.

Para que veamos el tono de la respuesta del teólogo, no me resisto a leer un par de párrafos de su carta: “El soberano autor de la naturaleza ha formado dos sexos diferentes con la finalidad de introducir una diferencia en sus funciones, destinando a los varones a una cosa y a las mujeres a otra”; y en otro lugar: “respecto a la cuestión de los estudios, es suficiente con que *algunas*, impulsadas por una inclinación particular, se eleven por encima de todas las de su sexo y se muestren capaces de las más altas ciencias”. Para el resto de las mujeres –añadirá– no merece la pena, pues ni los más raros conocimientos le abrirán las puertas de ninguna carrera, ni los cargos públicos, ni las cátedras, ni las dignidades de la Iglesia. Esto es, se están barajando como argumentos la cuestión de hecho que mediatamente quieren combatir las mujeres: su acceso a la participación en la vida pública. El estudio de las ciencias está bien como “excepcionalidad”, siempre y cuando no se considere como causa necesaria del efecto prohibido por decreto, cuál es el desempeño de tareas profesionales por el género femenino. El resto de las razones de Rivet apelan a las “buenas costumbres” y a la “natural” repartición de papeles entre los sexos: *No estaría bien* que las chicas frecuentasen las escuelas y universidades mezcladas con el sexo opuesto, aparte de que –y esta parece la razón decisiva– tienen deberes absorbentes en su casa, que deben anteponer al resto.

Pues no es falta de ingenio o de juicio (*ingenium et iudicium*) lo que aparta a la mayoría de las mujeres del saber, sino el hecho de que tienen otros propósitos o designios, o la *necesidad de ocuparse de asuntos intrascendentes*. Por lo que no es necesario que muchas elijan esta forma de vida, sino que es suficiente con que algunas –impulsadas por un extraordinario celo vocacional– sobresalgan entre la mayoría, sobre todo en estos tiempos en que los jóvenes varones aparentan que estudian, más bien que se dedican a ello con seriedad.¹⁰

Ante estas afirmaciones, Anna Maria van Schurmann guarda seis años de silencio –en los que redacta la memoria latina mencionada– y sólo entonces se atreve a contravenir los argumentos de Rivet, en una carta que viene a ser un resumen moderado de las opiniones sostenidas en la disertación: La autora está dispuesta a aceptar que muchas madres de familia superatareadas no entren en el mundo de las ciencias, pero quiere a toda costa que se facilite el acceso a las mismas a muchas jóvenes que aún no han entrado en esta diná-

¹⁰ Respuesta de A. Rivet a Anna Maria van Schurmann. Un resumen de la citada correspondencia puede encontrarse en E. Gössman, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, vol. I. Munich, 1984.

mica (o que no quieren entrar). Piensa que muchos hombres se oponen a que las mujeres posean una cultura superior por una especie de sentimiento de rivalidad, cuando el aumento de las luces entre el género femenino no podría arrebatarles su luz, sino contribuir a enriquecer el florecimiento de la civilización (recordemos que Mme. de Stäel escribirá más de un siglo después, en plena efervescencia ilustrada: “las luces sólo se curan con más luces”). La Schurmann dice en esta carta conocer el Edicto de Ulpiano, por el que a las mujeres les está vedado el acceso a cualquier cargo público y, tras poner en cuestión de pasada la injusticia de esta limitación jurídica, centra sus argumentaciones en el campo contrario, para asestar un golpe capital a la tesis de Rivet en su propio terreno: muchas mujeres de cierto rango pecan de ociosidad, pues no poseen oficio alguno; el ocio puede conducir las por derroteros nefastos cuando no se llena de la mejor manera posible, como es por medio del estudio. A aquellos que recomiendan como “Liceo” suficiente para la mujer el hilo y la aguja (recordemos aquí también las tesis de Vives), les plantea la siguiente cuestión: “¿Según qué derecho se está autorizado a asignar un destino semejante al sexo femenino, según el divino o según el humano?”, y se sirve como refuerzo de aquellas autoridades masculinas favorables a las mujeres que aparecían citadas en el escrito sobre la igualdad de Marie de Gournay (*Egalité des hommes et des femmes*, 1622), a saber, Erasmo, Politian, Agrippa von Nettesheim o Castiglione.

Parece que cuando se publicó su ensayo en Francia, en 1646, Marie de Gournay lo leyó y escribió a la Schurmann expresándole que en su obra consideraba preservadas y continuadas sus propias ideas.

En su carta respuesta se muestra Rivet más drástico al repetir su tesis del carácter excepcional de la erudición femenina:

Querías esconderte en la masa, para que no se te atribuyera ninguna extraordinariedad. Sin duda posees capacidad de convicción, pero conmigo te empeñas en este caso en vano [...] Tampoco podrás ganar para tus ideas al mundo femenino. Por lo tanto te verás obligada a luchar sola o en compañía de muy pocos, abandonada de todos los demás, cuyo espíritu y capacidad no se sienta inclinado a asuntos de esta índole.¹¹

Anna Maria van Schurmann aparenta en su última carta someterse a la autoridad del teólogo, indicándole que está muy lejos de ella “contravenir las costumbres de los pueblos” y que se guarda de “atribuir a las mujeres aptitudes superiores a las de los varones” —como hacía Lucretia Marinella—

¹¹ *Idem.*

o incluso “sostener la igualdad absoluta de los sexos” —como había hecho Mll. de Gournay, añadiendo que esto no obsta para que se procure, en ausencia de colegios femeninos, instruir a las jóvenes en sus casas, bajo la tutela de sus padres y maestros. Elisabeth Gössmann, en *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer* (I, 46) ve en la prudencia de esta última carta una hábil estrategia de la Schurmann para poder publicar su Disertación en la que continúa exponiendo testarudamente sus puntos de vista: considerar el conjunto de la enciclopedia de las ciencias como convenientes para alcanzar el bien humano universal del que participa la mujer cristiana. En primer lugar coloca en la escala aquellas ciencias que se encuentran ligadas con la teología y las virtudes morales: como es el caso de la gramática, la retórica y, sobre todo, la lógica como llave de todas las ciencias; asimismo hay que tener en cuenta la física, metafísica, historia y el conocimiento del hebreo y el griego, materias todas que podían conducir a una comprensión más fácil y completa de las Sagradas Escrituras. Ciencias y artes como las matemáticas, la música, la poesía, la pintura y el resto de las artes liberales podían servir para gloria y contento de cada estudiosa. Y, por último, aquellos estudios que sirven para la praxis de la jurisprudencia o de la vida militar, así como aquellos que conducen al desempeño público de ministerios eclesiásticos, políticos o académicos, los considera menos apropiados y necesarios para las mujeres, aunque de ninguna manera propone la exclusión de la mujer del acceso a la teoría de estas profesiones, sobre todo, de la que considera la más noble de todas las disciplinas, la política.

Lo que ante nuestros ojos es una tesis moderada en exceso, fue revolucionaria en su época. Al poner el acento en la utilización del estudio para fines privados y no para competir con los varones en el espacio público, está poniendo en cuestión la figura de los “eruditos célibes” tan al uso en la época (recordemos a Spinoza, Leibniz, Kant), subrayando que la mujer *también puede optar* por formas célibes de vida para consagrarse al estudio (como ella hizo), aunque en cualquier caso puede dedicarse parcialmente a él en la niñez, en la juventud, en la vejez, o cuando se posea servicio doméstico que pueda liberar en gran parte a una mujer acomodada de sus “deberes”. La reacción que se tuvo durante todo este siglo y el XVIII frente a las “mujeres sabias” y las “cultas latinyarlas” es el indicador de las ampolas que levantaban tesis en apariencia tan moderadas.

Sin embargo, a pesar de sus arraigadas convicciones intelectuales, Anna Maria van Schurmann experimentó en sus últimos años un cambio en su vida, convirtiéndose en discípula del predicador pietista ginebrino Jean de Labadie, antiguo jesuita, a quien siguió hasta Herford en Westfalia y después a Altona (Dinamarca), poniendo a su servicio sus conocimientos filológicos y bíblicos, pero comenzando a cuestionarse su dedicación y defensa del

estudio a lo largo de su vida. Fue entonces cuando escribió una autobiografía *Eukleria, sive melioris partis electio* (1673), que ella misma decidió publicar con el afán misionero de alertar y convencer a otras mujeres. La autobiografía está concebida como una panorámica de su vida religiosa; pretende aclarar su anterior elección del estudio, que ahora considera vacía y carente de sentido, a la espera de que los teólogos y sabios a los que atacó la comprendan y perdonen tras su “elección correcta”, que ilustra con el ejemplo bíblico de Marta y María. De una manera clara aparece la renuncia a la obra de toda su vida, y con su actitud colabora a que sus escritos desaparezcan de la faz de la Tierra, oficio en el que ya estaban de por sí entrenadísimos los varones de turno.

Silvia Bovenschen analiza la vida de la Schurmann en su libro *Die imaginierte Weiblichkeit* (1979) dividiéndola en dos periodos: en el primero representaría el modelo de “erudita burguesa” y en el segundo como una mística que se aproximaría a la exaltación de la sensibilidad. La tesis que yo defendiendo pretende ir un poco más allá: el fenómeno que había ocurrido con la renuncia de su lucha porque el camino del estudio fuera el camino adecuado para que las mujeres multiplicaran los talentos que les habían sido encomendados, contribuyendo así a que la imagen de Dios resplandeciera, no era otro que la asunción por parte de Anna Maria van Schurmann del calificativo que sus contemporáneos le habían impuesto: “monstruo de la naturaleza”. Al aceptar las reglas sociales y religiosas convencionalmente establecidas, volvía al camino “correcto”, deseando morir como una “sencilla” mujer, lo que consiguió en 1678.

La introyección voluntaria de la heteronomía le proporciona así la posibilidad de reconciliarse con su identidad femenina, a cambio de sacrificar su identidad como intelectual, que la sumía en la concepción clásica de “espíritu masculino en cuerpo femenino”.¹² Se trata de una elección consciente de las virtudes tradicionalmente femeninas, a lo que también parecen conducirnos las “éticas del cuidado” defendidas por algunos feminismos de la diferencia en la actualidad,¹³ con lo que éstas conllevan de peligro de encerrar al género femenino en el *ghetto* doméstico que tradicionalmente les ha sido encomendado y del que tantos años de lucha está costando salir.

El destino de Anna Maria van Schurmann viene a sumarse así al de muchas mujeres en los siglos pasados, que no tuvieron que esperar a que sus

¹² Recordemos por ejemplo que Kant se refería a algunas científicas de la época: “A una mujer con la cabeza llena de griego, como la señora Dacier, o que sostiene sobre mecánica discusiones fundamentales, como la marquesa de Châtelet, parece que no les hace falta más que una buena barba”, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (Ak. II, 229).

¹³ Cf. Carol Gilligan, *In a Different Voice*, 1982.

contemporáneos sepultaran sus obras en la noche de los tiempos (como también era habitual), ya que ellas mismas se encargaban de renunciar a ellas, de destruirlas, al asumir como mandato autónomo de autodestrucción la ley heterónoma que les imponía la sociedad masculina de su tiempo, con su conocida repartición de papeles. Es una constante en mujeres de todas las épocas (otro ejemplo paradigmático sería sor Juana Inés de la Cruz) renunciar en sus últimos años a una obra conseguida con tantos esfuerzos y abnegaciones. Tan grande es la asunción de prejuicios convencionales históricos, que llegan a creer haber vivido una vida que no les pertenecía, haber recorrido un camino al margen de la ley. La pérdida de la propia identidad, que consideran haber construido sobre cimientos equivocados, es asumida como el justo castigo por haberse atrevido a robar "el fuego de los dioses", unos dioses de barro empeñados en conservar el poder y el saber en exclusividad.

Esta concepción prometeica de la sabiduría como "robada" por las mujeres no sólo las condenó a ellas a la pérdida de su identidad, bien femenina (durante toda su vida son consideradas como "espíritus masculinos en cuerpos femeninos"), bien intelectual (lo que les impulsa a destruir su propia obra), sino que supuso una considerable merma para la ciencia misma, que aún hoy se resiente de esta transmisión sesgada en sus prácticas y contenidos, haciendo todavía de muchas de ellas "ciencias masculinas", no porque haya decretos que impidan a las mujeres acceder a ellas, sino porque continúa habiendo una educación convencional subrepticia que hace que ellas mismas se retiren, se autodestruyan o renieguen de su obra, a veces hasta antes de escribirla. Pero, insisto, mi trabajo y muchos otros trabajos que avanzan en esta misma línea, no pretende abrumar con un sentimiento de culpa al género femenino, sino poner de manifiesto el entramado de costumbres patriarcales que aún sigue operando subrepticamente en nuestras sociedades, a pesar de tantos cambios aparentes. Sólo el análisis reflexivo de nuestra historia puede poner en las manos de las mujeres armas para combatir los problemas reales que aún las acucian, armas que nos permitan emplear en nuestra vida pública y privada otras estrategias que las de los débiles.

Tras las huellas de una Eva prometeica

Isabel Cabrera

Es generalmente reconocido que la misoginia bíblica comienza con Eva, quien no sólo es creada para acompañar a Adán, a partir de su costilla, sino además lo induce a pecar y a ser expulsado del paraíso. Eva resulta ser un apéndice nocivo, nació para ser subordinada y, sin embargo, pervierte a su señor: tal vez porque es débil frente a la tentación, tal vez porque es tonta y no mide las consecuencias, tal vez porque es intrínsecamente mala.

El mito al que estamos haciendo alusión no es, sin embargo, el único mito judeo-cristiano acerca del origen del género humano. Antes en el Génesis –aunque no antes en el tiempo– se dice que en el quinto día, los dioses decidieron crear al ser humano, “macho y hembra” a “imagen suya”. Tras crearlos se les bendijo y se les pidió que se reprodujeran, y poblaran y dominaran la Tierra.¹ Este primer relato procede –de acuerdo a la *Biblia de Jerusalén*–² del documento *sacerdotal*, responsable de la actual unidad del Génesis y probablemente escrito en el siglo VI a. C. El siguiente relato, que irrumpe en 2:4 y llega hasta 3:24, y que es el que nos interesa, procede en cambio de un documento más antiguo, llamado *yahvista*, que se calcula que fue redactado en el siglo IX a. C. en Judá. No obstante la introducción del relato posterior, la historia de Eva y la serpiente, es la que más presencia ha conseguido en nuestra mitología colectiva.

El Génesis es uno de los textos más analizados de Occidente y no quisiera aquí, ni emular una erudición que no poseo, ni perderme entre las diversas y complejas interpretaciones; sólo quiero seguir los rastros de una lectura subterránea, en parte similar a la que sugiere Ernst Bloch, y que me interesa por dos razones: la primera es que revierte por completo la interpretación

¹ Génesis, 1:24-30, en *Biblia de Jerusalén*.

² Cf. Introd. y comentarios a Génesis, 1:1 y 2:4, en *op. cit.*

tradicional, al dar a Eva un papel privilegiado y positivo en la escena —cuestión que pretendo dejar clara aquí; y en segundo lugar, porque ilumina de manera especial textos bíblicos posteriores que he analizado en otra parte— y a los que ya no aludiré aquí. Como se verá, esta lectura está montada sobre otras interpretaciones y supone una concepción abierta del texto: el Génesis no esconde una verdad única, sino cuenta historias cuyo valor está en su capacidad de volverse recreaciones parciales de nuestra propia historia que, independientemente de las intenciones originales de los autores, puedan iluminar nuestro presente. Intentemos mezclar voces para volvernos a contar la misma vieja historia, aunque de otra manera.

La idea es leer el pasaje de la expulsión del paraíso de una manera obvia, tomando textualmente la expresión “el árbol de la ciencia del bien y del mal”, y asumiendo una perspectiva moral heredada de Kant: si el pecado de Eva es comer de este árbol, el pecado de Eva será su decisión de adquirir el conocimiento moral, la ciencia del bien y del mal, y lo que ello implique. Pero este hecho y sus posibles consecuencias no son —vistos desde nuestros ojos ilustrados— una pérdida sino, al contrario, una ganancia: la lejanía de Dios vale la pena si con ella se consigue la autonomía moral, la capacidad de guiarse por el propio juicio y no por un principio de autoridad. Eva es, en realidad, un personaje prometeico. Pero vayamos paso a paso.

De acuerdo con esta sección del Génesis, el Todopoderoso creó a Adán y lo puso en un jardín lleno de árboles para que lo guardase y cuidase, y también para que se alimentara de él. Hecho esto, Yavé se dirige a Adán por primera vez y emite una única prohibición: “no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal”. La prohibición de Yavé está acompañada de una amenaza: si comes, “morirás sin remedio”. Después se le concede a Adán el poder de nombrar otras criaturas, y por último, Yavé, compasivo de su soledad, toma una de sus costillas y le hace una compañera: Eva es creada.

La prohibición emitida por Yavé es muy sugerente para nuestros propósitos: al prohibir comer de este árbol, Yavé pretende evitar que el ser humano adquiera el conocimiento moral y con él, la capacidad de autolegislarse. En términos kantianos, diríamos que Adán y Eva están condenados, a pesar de los privilegios del primero, a vivir de forma heterónoma, guiados por una voluntad externa, y no por sus propias consideraciones y reflexiones morales. Yavé es quien señala la frontera entre lo permitido y lo prohibido, es el parámetro de conducta. Lo bueno es lo que Yavé permite, lo malo, lo que Yavé prohíbe.

Más tarde aparece en la escena una serpiente que tienta a Eva, y lo hace *dando razones*: no es seguro que morirán y, en cambio, sí es seguro que “se harán como dioses”, conocedores del bien y del mal. La secuencia es coherente con la lectura que iniciamos atrás: al no poseer el conocimiento

moral, las criaturas se guían por el placer y el temor, es decir, se guían –volviendo a la terminología kantiana– por meros imperativos hipotéticos, reglas de la forma: “debo hacer X porque su consecuencia es placentera”, o “no debo hacer Y porque su consecuencia es dolorosa”. En este sentido, Yavé da un imperativo hipotético: “no deben comer porque morirán” y la serpiente le opone otro: “deben comer si quieren ser como los dioses” y debilita la amenaza del primero. La serpiente –identificada con Satanás por el posterior cristianismo– se parece mucho –como dice Bloch– a la oruga de la posterior diosa razón.³

En este sentido, la alternativa entre comer o no, podría traducirse a la siguiente: continuar en un estado de completa dependencia, orientados por los mandatos del Todopoderoso, o adquirir un conocimiento propio de los dioses, y con él la capacidad de dar y cuestionar órdenes. El pecado original es, más bien, una decisión original: antes de comer, las criaturas no poseen la ciencia del bien y el mal, sino la adquieren con la transgresión. Antes de caer las criaturas no se guían por consideraciones morales sino por la balanza entre placer y dolor, interés y temor. Es la desobediencia a la autoridad de Yavé lo que les brinda la conciencia de su propia libertad, de poder determinar su voluntad con base en consideraciones de otra índole. La desobediencia original es más que la primera falta moral, la condición de posibilidad de cualquier falta. La caída significa, dice Von Rad, el paso de un estado de absoluta dependencia a la adquisición de la autonomía.⁴ Ya una antigua traducción aramea de la Biblia comenta que “de Adán –y debió haber dicho de Eva– surgirá un pueblo que sabrá distinguir entre el bien y el mal”.⁵ No en balde, en el propio contexto bíblico, el pasaje donde Abraham discute con Yavé la justicia de destruir Sodoma, o los incansables versos de Job que disputa la justicia de su propia suerte. No veo cómo esto no pueda ser una ganancia.

Pero volvamos al texto bíblico. Eva cae, Adán cae y, cuando son descubiertos, el castigo por la transgresión ratifica los vaticinios: ahora que se han hecho como dioses, conocedores del bien y del mal, habrán de ser desterrados del paraíso y enfrentados al sufrimiento y la muerte. ¿Pero cuál es la necesidad de la condena? De acuerdo con nuestra interpretación, la razón es clara: tras haber comido el fruto prohibido, Adán y Eva son capaces no sólo de desobedecer, sino también y sobre todo, de poner en duda las órdenes de

³ Cf. Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*. Trad. de J. A. Gimbernat. Madrid, Taurus, 1983, pp. 80-83.

⁴ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*. Trad. de S. Romero. Salamanca, Sígueme, 1988. p. 117.

⁵ P. Grelot, *Los targumes*. Trad. de A. Ortiz García. Navarra, Ed. Verbo Divino, 1987, p. 13.

Yavé conforme a su recién adquirido conocimiento del bien y el mal. El hombre es ahora capaz de legislar su destino y en el jardín del Edén no hay espacio para dos legisladores. La conciencia adquirida hace a la criatura —que no es sino barro con aliento divino— rival de su creador.

Hay, sin embargo, otras posibilidades, y el propio texto bíblico sugiere explícitamente una de ellas: Adán y Eva son castigados porque los dioses del Edén —y hablo en plural sólo cuando el Génesis lo hace— temen que, ahora que Adán y Eva son poseedores del conocimiento del bien y del mal, coman del árbol de la vida que es, al parecer, el que realmente importa. Según este mito, al comer el fruto del conocimiento, perdimos el acceso a la inmortalidad. Muchos textos de religiones comparadas insisten en esto: no hay pecado, lo que hay es un engaño, la serpiente miente para alejar al hombre del fruto de la inmortalidad. Como en el mito de *Gilgamesh*, una serpiente roba la inmortalidad al hombre.⁶ De cualquier manera, esta interpretación es similar, en un sentido importante, a la antes sugerida. En ella los dioses también se sienten amenazados por sus criaturas, que se han convertido en rivales. Después de todo, la serpiente tenía razón, comer los hizo poderosos, y aunque perdieron la inmortalidad, ganaron altura frente a Yavé.

Pero no vayamos tan aprisa, hay otras razones para ver algo negativo en la adquisición de este conocimiento. Así, por ejemplo, Maimónides,⁷ y más tarde Eckhart,⁸ piensan que antes de la transgresión las criaturas fueron creadas, a semejanza de los dioses, capaces de discernir lo verdadero de lo falso y de captar esencias (de ahí el poder de nombrar a los animales); pero con la transgresión y la adquisición del conocimiento del bien y del mal, o sea (y nótese lo forzado de la interpretación), “del conocimiento sensible”, su mirada puramente inteligible quedó enturbiada para siempre con los matices y las imprecisiones de la sensibilidad. Al perder el paraíso, fuimos desterrados de la verdadera realidad y estamos condenados a añorarla. En la misma tradición neoplatónica, Eliade comenta que la caída produce un cambio ontológico en la estructura del mundo: a raíz de ella, el hombre está inmerso en una realidad dual y conserva la intuición de que tales opuestos son, en realidad, aspectos complementarios de una realidad única. Para reencontrarse con Dios, la criatura tendrá que trascender el conocimiento del bien y

⁶ Cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*. París, Payot, 1949, pp. 262-263, y James G. Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*. Trad. de Gerardo Novás. México, FCE, 1986, pp. 27-32.

⁷ Maimónides, *Guía de perplejos*. Trad. de D. G. Maeso. Madrid, Ed. Nacional, 1984, pp. 72-74.

⁸ Maître Eckhart, *Commentaire de la Génèse*. Trad. y ed. de F. Brunner. París, Ed. du Cerf, 1984, pp. 511-517.

del mal, reconocerlos como ilusorios, y buscar una realidad más allá de los opuestos.⁹

Por otra parte, hay quienes piensan que el pecado original es una pérdida, básicamente porque identifican, equivocadamente y sin razones adicionales, el conocimiento del mal con la tendencia al mal: al desobedecer Eva nos hereda una intrínseca inclinación al mal. Así, por ejemplo, san Agustín cree que la expresión “hacernos como dioses” no es sino una ironía; más bien nos hemos hecho conocedores del mal porque lo sentimos dentro de nosotros mismos.¹⁰ Un texto posterior de la tradición judía, el *Tseenah Ureenah*, advierte que pronto el conocimiento del mal se vuelve tendencia al mal.¹¹

Sin embargo, lo más común es que el autor reconozca que el conocimiento del bien y del mal no es por sí mismo algo nocivo; y no obstante, piense que sí hay mal en lo que significa querer adquirir este conocimiento. Autores de diversas tradiciones concuerdan en esto: el mal está en la avaricia de querer ser como dioses. San Agustín dice que el fruto en sí no es malo, lo que es malo fue desobedecer: convenía prohibir al hombre algo, para así hacer resaltar su obediencia y suprimir su orgullo; el pecado es la soberbia, la arrogancia.¹² Por su parte, el *Pirqué de Rabbi Eliézer*, un texto muy preciado de la tradición judía, dice que al estar prohibido, el árbol era “como un saco de alacranes”; la falta refleja la ambición de Eva respecto a Dios.¹³ También Lutero insiste en que la alternativa entre comer o no, es la alternativa entre el temor a Dios y la incredulidad y la arrogancia.¹⁴ De esta manera, aunque Adán y Eva aún no hubieran adquirido el conocimiento del bien y del mal, sí eran capaces de obrar mal, guiados por la arrogancia, la ambición o la incredulidad. La interpretación de Lutero es muy elocuente en este último punto: el árbol —dice— es una representación sensible de la obediencia, como tal, Adán y Eva podrían haberlo convertido en un templo frente al cual demostrar su íntima fidelidad. El árbol era bueno, es la prohibición y la

⁹ M. Eliade, en W. C. Beane y W. G. Doty, eds., *Myths, Rites, Symbols*. Nueva York, Harper Books, 1976, pp. 440-443.

¹⁰ San Agustín, “Del Génesis contra los maniqueos” y “Del Génesis a la letra”. Trad. Bilbaíno Martín, t. XV, en *Obras completas*. Madrid, BAC, 1957, p. 473.

¹¹ J. B. I. Achkenazi de Janow, *Le Commentaire sur la Torah. Tseenah Ureenah*. Trad. de J. Baumgarten. París, Verdier, 1987, p. 54.

¹² San Agustín, “Del Génesis contra los maniqueos” y “Del Génesis a la letra”, en *op. cit.*, p. 963, y “La ciudad de Dios”. Trad. de S. Santamarta y M. Fuentes, en *op. cit.*, t. XVII, p. 20.

¹³ Eliézer Rabbi, *Pirqué de Rabbi Eliézer*. Trad. de M. A. Ouaknin y E. Smiliévitch. París, Verdier, 1983, pp. 81 y 84.

¹⁴ Martin Lutero, “Commentaire du Livre de la Genese”, en *Ouvres*, t. XVII. Ginebra, Labor et Fides, 1975, p. 146.

desobediencia las que lo vuelven nocivo. De hecho, advierte Lutero, podía haberse convertido en el pilar de la religión más depurada y más simple: Yavé pide sólo una cosa: que su criatura le alabe y le dé gracias, no comiendo de aquél árbol, Yavé pide a su criatura la celebración de un único culto. Pero Adán y Eva se dejan tentar por la duda, y retiran su confianza de Dios para depositarla en su razón: “¿por qué no habríamos de comer si los frutos parecen buenos?”, la razón intervino para cuestionar, y desplazó a la fe; la incredulidad y la duda que aparecen cuando nos apartamos de *la Palabra* —dice Lutero— son la fuente de todos los pecados.¹⁵

Pero estas interpretaciones que remiten el mal al desafío de la autoridad divina, ponen el acento en el “quién ordena” y no en el “por qué ordena”; es decir, no importa *qué y por qué* prohibió Yavé, importa sólo que es Yavé *quien* lo prohibió. Pero para una razón ilustrada el “quién” no puede nunca desplazar al “por qué” en cuestiones morales; se pretende justamente no obrar por argumento de autoridad sino por convencimiento racional. Por eso la elección no es, como bien señalan Buber y Panikkar, entre bien y mal sino entre dos principios de autoridad: Dios y la serpiente. ¿Por qué Adán y Eva tendrían que pensar que vivir bajo la tutela de Yavé, como en un capelo, honrando al árbol del conocimiento como si fuera un templo, es lo mejor para ellos? La caída es un mito del inicio de nuestra historia, una metáfora de cómo adquirimos esta capacidad de autogobernarnos.

Recojo brevemente dos interpretaciones de este pasaje hechas por Kant, que parcialmente apoyan la que aquí se sugiere. La primera interpretación está expuesta en su texto “Comienzo presunto de la historia humana”, escrito en 1786: según Kant, el comer el fruto prohibido representa la superación del instinto. El ser humano —en alguna etapa de su evolución— estaba dirigido por sus instintos, la voz de Dios representa el instinto que dice al animal humano “no comas esto porque es peligroso, puedes morir”. La serpiente, por su parte, representa la voz de la razón que escudriña beneficios y consecuencias más allá de las apariencias. Al desobedecer al instinto, el ser humano descubre que también su razón —y no sólo sus impulsos— puede determinar su voluntad. La caída es un progreso, una liberación: el paso irreversible de la “tutela de la Naturaleza” al “estado de libertad”.¹⁶

Años después, en 1793, Kant escribe *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y alude de otra manera al pasaje: Adán y Eva son tentados por sus inclinaciones pero temen las consecuencias (la muerte); como decíamos atrás, antes de sucumbir a la tentación, Adán y Eva se guían por imperativos

¹⁵ Cf. M. Lutero, *op. cit.*, pp. 98-138.

¹⁶ Emmanuel Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la Historia*. Trad. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1979, pp. 70-73.

hipotéticos. De aquí que la serpiente —que en realidad es una voz dentro de nosotros mismos, según Kant— mienta para minar la confianza en la autoridad de Dios: “no es seguro que mueran, al contrario, lo que sucederá es que se harán como dioses”, al debilitar la amenaza del imperativo hipotético, la prohibición ya no tiene por qué acatarse. Muy distinto hubiera sido, sugiere Kant, si la prohibición se hubiera sustentado en un imperativo categórico.¹⁷ Pero justamente es un tipo de prohibición que no puede volverse categórica; adquirir el conocimiento del bien y el mal no es por sí un mal, sólo parece serlo porque es Dios quien lo prohíbe. Pero entonces volvemos al imperativo hipotético: “no hay que comer porque lo prohíbe Dios”. Como decíamos atrás: antes de la caída, el ser humano parece capaz de actuar sólo guiado por imperativos hipotéticos: perseguir el placer o evitar el dolor; después de la caída, podrá orientarse por imperativos categóricos. Buber dice que con la desobediencia el hombre se hace consciente de la oposición entre lo que “es” y lo que “debería ser”, y con ello se vuelve capaz de dar un sentido y un propósito a su existencia¹⁸ y tiene razón. Pero la caída, aun cuando sea una ganancia desde el punto de vista moral —y humano—, lleva consigo un castigo: la expulsión del paraíso, el advenimiento del sufrimiento y la muerte, la condena de sabernos mortales y querernos inmortales. La conciencia moral es también conciencia del dolor y la muerte, del espacio estrecho en el que se ubica esta recién adquirida autonomía. Esta es nuestra realidad, no es un paraíso, pero si usamos dicha capacidad, quizá podamos evitar que se convierta en un infierno. No por tener limitaciones y riesgos, la autonomía deja de ser ganancia. Aun quienes tienen todavía nostalgias religiosas y ven el episodio como la pérdida de la cercanía con Dios, habrán de reconocer la ventaja de que dicha cercanía, si ha de ser reconquistada, deberá plantearse en otros términos, que quizá no impliquen renunciar a una irrenunciable autonomía moral. Éste es el legado de Eva... ¿cómo no agradecerlo?

¹⁷ E. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de F. Fernández Marzoa. Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 51-53, y J. Luis Bruch, *La Philosophie Religieuse de Kant*. París, Aubier Montaigne, 1968, pp. 73-74.

¹⁸ Martin Buber, en N. Glatzer, ed., *On the Bible*. Nueva York, Schocken Books, 1982, pp. 19-21.

Subjetividad y conocimiento

Diana Helena Maffia

Un tema recurrente en la epistemología feminista es la crítica a las dicotomías que dominan la producción de conocimiento científico, en la que una de las categorías del par tiene valor epistémico reconocido, y a la otra se le niega. Pares conceptuales como universal/particular, abstracto/concreto, hechos/valores, razón/emoción y otros, han sido analizados como dispositivos del sexismo implícito en las teorías científicas y filosóficas, que deben ser desarticulados y comprendidos en su alcance. La dicotomía masculino/femenino superpuesta a esos pares conceptuales nos ubica siempre del lado cognitivamente desvalorizado, del lado de aquellas experiencias demasiado triviales y particulares como para otorgarles valor epistémico, justificando así el desajuste de las mujeres con el ideal de una vida abstracta de pura razón, propio de la ciencia.

Las feministas han tenido buenos motivos para criticar este presupuesto de la falta de autoridad cognitiva, porque al fundarse en un aspecto metafísico como es la naturaleza humana puede parecer un problema abstracto, pero tiene consecuencias muy concretas. Como señala la epistemóloga Lorraine Code, las dicotomías son especialmente problemáticas puesto que afirman constructos exhaustivos y excluyentes, no complementarios o interdependientes que pudieran funcionar como modos “mixtos”. La continuidad entre los términos es una imposibilidad lógica, funciona como los contradictorios aristotélicos que afectan el universo entero del discurso. Desde tal dicotomía, el lado derecho se asocia con el desorden, la irracionalidad, la impureza, el error; y aplicado al mundo funciona para mantener el orden, se vuelve un instrumento de opresión social.

Una de las dicotomías más importantes para la filosofía de la ciencia es *objetivo/subjetivo*. Y de la remisión de las mujeres a una esfera de pura subjetividad ha derivado no sólo la falta de autoridad cognitiva, sino importantes consecuencias sociales, jurídicas y políticas asociadas a ella. Con muy

pocas excepciones, la historia de la filosofía occidental se ha ocupado de afirmar (cuando no ha contado implícitamente con ello) que nuestra emotividad, nuestra inclinación a la esfera de lo particular y a la subjetividad, no nos hacen aptas para lo que se consideran las más altas expresiones de lo humano: la moral, la ciencia, la política y la filosofía.

Al sujeto cognitivo se le impone de modo simplista una opción entre ajustarse el corsé de hierro de la objetividad, o sucumbir a los caprichos de la subjetividad desenfrenada. No hay término medio: la subjetividad recoge todo lo caótico e inestable que no exhibe ninguno de los rasgos de la objetividad, y por eso no tiene valor epistémico. De hecho, la objetividad y la neutralidad a ella asociada, son criterios que según la tradición distinguen el genuino conocimiento de la mera creencia, opinión o fantasía. Para el pensamiento epistemológico tradicional, incluir la subjetividad significa dar un paso al abismo de la arbitrariedad, donde ningún punto de vista podría prevalecer sobre el otro de modo legítimo, o en el peor de los casos incluso no podrían comunicarse entre sí.

Para escarmiento están los filósofos que han reclamado un camino subjetivista para el conocimiento, corriendo el riesgo del relativismo extremo y del solipsismo. Uno de estos filósofos, Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, sostenía un argumento que hoy suscribirían muchas feministas: la ciencia moderna, encarnada en Galileo, produjo un gran olvido. Si Galileo fue un gran descubridor, no es menos cierto que fue también un gran encubridor. Lo que encubre es la labor constitutiva del sujeto, los intereses humanos que dan origen a la ciencia; y al hacerlo genera la ilusión de un puro orden mecánico que gobierna la naturaleza, un orden objetivo independiente de todo sujeto. Los objetos, aquellos que parecen constituir nuestra experiencia más simple, son en realidad una abstracción. Nunca nos enfrentamos con un mundo circundante de meras cosas, dice Husserl. Lo que nos es dado son siempre cosas cargadas de significados valorativos y prácticos. El mundo de la ciencia tiene un suelo sin el cual no puede constituirse y al cual después silencia: el mundo de la vida.

Husserl toca aquí un problema asociado a la objetividad, y es el de la neutralidad (otro *desideratum* de la teoría tradicional del conocimiento, conectado a la dicotomía hechos/valores). A veces, objetividad y neutralidad valorativa son virtualmente sinónimos. Es casi una herejía sugerir que ciertos intereses específicos motivan y conforman la investigación. Para la concepción heredada, los productos del capricho no pueden ser llamados conocimiento, porque no hay criterio para elegir entre ellos. Por contraste, el conocimiento objetivo es neutral con respecto a los valores y se presenta como una colección de hechos o verdades imparciales y desinteresadas. Es justamente esta colección la que para Husserl es imposible. Sin interés humano,

sin objetos valorizados y significados por el sujeto, no hay mundo, y por ende no hay ciencia.

Cuando se habla de disolver una dicotomía no se quita significado a sus términos, sino que se niega la fuerza absoluta que la estructura oposicional de la dicotomía les confiere. Es válido preguntarse si para incorporar elementos subjetivos es preciso renunciar a la objetividad. Porque si bien desde mi punto de vista es un error menospreciar la subjetividad, no lo sería menos negar valor epistémico a la objetividad. Que la ciencia sea androcéntrica no significa que las feministas debamos deshacernos de ella. El reto es mostrar que la objetividad requiere tomar en cuenta la subjetividad. La propuesta está inmersa en la búsqueda de una teoría del conocimiento viable que recoja la diversidad de experiencias cognitivas, y donde las dicotomías y su jerarquía epistémica obstaculizan el logro. Se propone reemplazar los términos opuestos tradicionales por una lectura que revele el lugar en una trama en que están situadas las experiencias de los agentes cognitivos.

El valor concedido a la neutralidad valorativa se debe al lugar acordado al conocimiento científico (que alega ser neutralmente valorativo) entre los logros intelectuales humanos. Los epistemólogos comúnmente evalúan el conocimiento de acuerdo a su éxito en la aproximación a los criterios metodológicos y epistemológicos de las ciencias físicas. Y está implícita en la veneración de la objetividad, central a la práctica científica, la convicción de que los objetos de conocimiento están separados de los conocedores e investigadores, y que permanecen separados y sin cambios a través de los procesos de investigación, acopio de información y construcción del conocimiento.

De acuerdo con la ortodoxia científica, las leyes generales y universales pueden formularse sobre la base de observaciones empíricas, y tales leyes capacitan al investigador para predecir (de una manera totalmente desinteresada) cómo pueden ser afectados los objetos en ciertas circunstancias controladas. La concepción estrictamente objetivista de la ciencia presenta a la física como la más pura de las ciencias, con una metodología inmune a la influencia social. El método científico al que se da estatuto de paradigma, entonces, es el de una especie altamente especializada (y en cierto modo atípica) de práctica científica. El hecho de que la objetividad perfecta no es fácil de lograr en otras áreas, excepto deformando el objeto de estudio, pone en duda la alegada supremacía e inmunidad de la física. En lugar de preguntar por qué otras disciplinas (como la biología, la antropología o la psicología) son deficientes con respecto a la física, podríamos preguntar por qué la física se ha constituido en paradigma de objetividad.

La concepción de objetividad derivada de la física depende de una construcción particular de la relación entre sujeto y objeto de conocimiento. Lo que produce el conocimiento no es aquí la subjetividad del científico sino la

objetividad del método científico. La subjetividad es vista con sospecha, como un posible agente de contaminación del proceso de producción del conocimiento, que debe gobernarse con controles estrictos. La identidad del sujeto de la ciencia, como el del conocimiento, es irrelevante para la práctica de investigación. Por cierto no posee sexo, pero tampoco genio, inspiración, excentricidad, preferencias, cegueras, privilegios de clase, raza o etnicidad. La perfecta neutralidad marca su observación distanciada del objeto en condiciones perfectamente controladas para maximizar la objetividad.

Cuando esta metodología se traslada al contexto de las ciencias sociales, en la que el objeto de estudio son los seres humanos, ocurre una doble supresión de la subjetividad. Las teorías y métodos de investigación en ciencias sociales objetivan los sujetos humanos que estudian. No se toman en cuenta ni la conciencia de los sujetos estudiados ni el significado y la interpretación de sus experiencias por tales sujetos. La conducta humana se transforma en otro dato observacional. Y puesto que se trata de un dato sumamente elusivo, la inferioridad de las ciencias sociales parece dictada por decreto. Desaparece la subjetividad del investigador y del investigado, pretendiendo que esto enriquece el conocimiento y lo torna más adecuado a las exigencias de la ciencia.

El psicoanálisis feminista, con su revisión de la conformación de la identidad personal y sexual de los sujetos, ha aportado a la epistemología elementos críticos muy valiosos para sugerir que esta separación entre el sujeto y el objeto corresponde en realidad a un tipo determinado de subjetividad: la masculina. Los científicos han transformado en método neutral un modo de abordaje del mundo que no desestructure su identidad sexual. El estudio del vínculo que las científicas establecen en la relación de conocimiento (sobre todo en la espléndida biografía que la epistemóloga Evelyn Fox Keller hizo de la premio nobel Barbara McClintock) sugiere que otros modos más comprometidos de conocimiento, que involucran la subjetividad, resultan finalmente exitosos aún para los parámetros usuales. El precio, si la ciencia va a permanecer tal cual está, es la marginalidad. Y la cuestión del centro y el margen es un problema para el feminismo académico en general, y no sólo el científico, que merece una discusión detallada.

Volviendo a la fenomenología, señala Husserl que no hay acceso posible al mundo objetivo si no es a través del conocimiento de los otros sujetos. La perspectiva del mundo de cada sujeto es el producto de una interpretación de los datos que le son ofrecidos, interpretación que excede los límites de la propia percepción. No habría modo de salir del mero contenido individual de la conciencia si no es estableciendo una analogía entre la propia capacidad constitutiva y de relación con el propio cuerpo, y los otros sujetos a los que les atribuyo capacidades semejantes. De esta situación original, un suje-

to que ante otro lo considera alguien a cuya conciencia no puede acceder pero a quien atribuye condiciones idénticas a las propias, surge una particular visión del mundo y de sí mismo.

Puede dar la impresión de que el conocimiento del otro es filosóficamente inmanejable. La pretensión de que los sujetos son cognoscibles choca con la afirmación psicoanalítica del inconsciente, y más aún con la crítica posmoderna a las teorías que presuponen un yo unificado. Esto (como agudamente señala la epistemóloga Lorraine Code) produce una tensión. Conocer otra gente, precisamente por las fluctuaciones y contradicciones de la subjetividad, es un proceso activo, comunicativo e interpretativo. Nunca puede ser fijo y completo: cualquier fijeza que se le atribuya al yo es a lo sumo una fijeza en un fluir. Pero también presupone una fijeza, pues algo debe detener el flujo lo suficiente como para permitir la referencia y la relación con *esa* persona. La suposición de que uno conoce a otra persona debe hacerse en los términos de esta tensión.

Generalizar un abordaje interpretativo de este tipo a otras clases de conocimiento nos previene contra el dogmatismo: el conocimiento del otro sólo es posible en un interjuego entre opacidad y transparencia, entre actitudes y posturas que eluden la comprensión del conocedor y rasgos que parecen claros y relativamente constantes. Esto afirma la necesidad de revisar los juicios y hacerlos con reservas. Y traspuesta a lo político, esta actitud es una invitación a la tolerancia. Para esto resulta útil el concepto de "horizonte" desarrollado por Husserl, sobre todo en su concepción del mundo como horizonte, es decir como un trasfondo necesario y permanente, que nunca se percibe totalmente, y que ninguna conciencia humana individual podría contener. La validez de toda cosa y del mundo mismo, es una pretensión de validez intersubjetiva.

El modelo que acabamos de describir, donde el objeto es tan mudable como el sujeto y se interfieren mutuamente, contrasta con el paradigma objetivista tradicional que se maneja con objetos que manifiestan un alto grado de permanencia. Al conocer a otro, la subjetividad del conocedor y del conocido se comprometen: en el conocimiento la subjetividad de ambos se desarrolla y cambia. Además la posición de conocedor y conocido no permanece fija, es siempre intercambiable en principio. Por lo tanto, este conocimiento trabaja con una concepción de la relación sujeto-objeto diferente de aquella a la que implícitamente apela el paradigma de los conocimientos empíricos simples. La pretensión de conocer a otra persona está abierta a cierta "negociación" entre el conocedor y el conocido, donde las posiciones de objeto y sujeto son siempre intercambiables en principio.

El modelo contrasta así también con la concepción subjetivista que propone un privilegio cognitivo sobre los propios contenidos de conciencia.

Según este proceso, podría haber discrepancias entre la concepción que un sujeto tiene de sí mismo y la que otros tienen de él. La propia subjetividad está sujeta a la concepción que quien ha de ser conocido tiene de ella, pues ni la autoconcepción ni la concepción del otro pueden pretender una autoridad absoluta y última, por los límites de la autoconciencia que constriñen la observación del proceso de interioridad de lo mental.

El proceso de conocer a otros requiere un constante aprendizaje. Si consideráramos también así el conocimiento del mundo físico, deberíamos reconocer que hacer un informe observacional es una habilidad adquirida en un lento y tentativo proceso de juicio. Precisamente este reconocimiento marca la diferencia en la fenomenología de Husserl entre un primer periodo "estático" y uno posterior "genético". Pero del compromiso de la subjetividad en el conocimiento no debe extraerse la conclusión de que el conocimiento es subjetivo. Hay hechos objetivos que constituyen lo que una persona es, y que deben tenerse en cuenta para conocerla. Ciertas cosas pueden afirmarse sobre otro sujeto y otras simplemente no. Hay datos objetivos en el sentido ordinario: lugar y fecha de nacimiento, sexo, altura, color de pelo, etcétera. También hay informes objetivos como su matrimonio o divorcio, maternidad, empleo, educación, habilidades, etcétera. Lo verdaderamente extraño es que aun conociendo todos los hechos sobre alguien, no podríamos conocerlo como la persona que es. Así como conocer todos los hechos de la propia vida no garantiza el autoconocimiento. Pero no es razonable que eso nos haga dudar de nuestra existencia o de la existencia del otro.

No hay buenas razones para creer que tomar en cuenta la subjetividad implique un abandono de la objetividad. En cambio, afirmar que el conocimiento es tanto subjetivo como objetivo, tomando el conocimiento del otro como eje, nos abre la posibilidad, sin abandonar la ciencia como paradigma de conocimiento, de considerar la física como un caso muy enrarecido y encontrar más natural la apelación a una ciencia social reconstruida. El eje de análisis vira completamente, poniendo a las ciencias sociales como las más cercanas a los modos naturales de conocimiento, y las ciencias físicas como una abstracción que no puede realizarse sino sobre ese suelo original de contacto con los otros.

Varios aspectos de la subjetividad juegan un papel constitutivo en la construcción del conocimiento: la ubicación histórica, la identidad racial, étnica, de clase, edad, género; el contexto social y lingüístico, la creatividad, el compromiso, los intereses. Estos constituyentes son subjetivos en el sentido de que derivan de las circunstancias y prácticas del sujeto cognoscente. Tradicionalmente se les ha separado de la razón y el intelecto. Ello ha empobrecido, a mi juicio, el conocimiento; tanto como la exclusión de lo femenino ha empobrecido por milenios la concepción de lo humano.

Platón y el mito de las amazonas*

Víctor Hugo Méndez Aguirre

A lo largo de todo el mundo pueden detectarse mitos según los cuales las mujeres o bien dominaron o bien tuvieron los mismos derechos que los hombres. Bachofen y sus seguidores consideraron que estas historias reflejaban la realidad y postularon que las primeras formaciones económico-sociales fueron matriarcales. Actualmente aún se discute si realmente existieron tales matriarcados. Pero no pocos antropólogos, Leacock, Gough y Borun entre ellos, descartan tal hipótesis.¹

Ante tal perspectiva, algunos de los antropólogos que dudan de la existencia real del matriarcado primitivo postulan que los mitos que aluden a él no pretenden describir un estado de cosas anterior, sino legitimar el orden presente haciendo notar que cuando las mujeres gobernaron a los hombres condujeron al caos a la sociedad. Joan Bamberger lee así los mitos sudamericanos del matriarcado.² Y no pocos filólogos han incorporado esta interpretación en su tratamiento de la modalidad ateniense del mito griego de las amazonas.³

Únicamente por mencionar algunos trabajos surgidos durante la última década se puede señalar que Tyrrell, Taboada y Just consideran que el mito

* Ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de Filosofía celebrado en la Universidad Autónoma de Aguascalientes del 7 al 10 de noviembre de 1995.

¹ Cf. Paula Webster y Esther Newton, "Matriarcado: enigma y paradigma", en Olivia Harris y Kate Yung, eds., *Antropología y feminismo*. Trad. de Fabián Prieto. Barcelona, Anagrama, 1979, pp. 83-106.

² Cf. Joan Bamberger, "El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?", en Olivia Harris y Kate Yung, eds., *op. cit.* Trad. de Nuria Pubill, pp. 63-81.

³ Cf. G. H. Taboada, "En torno a las amazonas: mito, etnografía, utopía y mujeres", en *Nova Tellus*, núm. 8, 1990, pp. 61-70; William Blake Tyrrell, *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*. Trad. de Juan José Utrilla. México, FCE, 1989, y Roger Just, *Women in Athenian Law and Life*. Nueva York, Routledge, 1991.

de las amazonas fue empleado por los atenienses como una estrategia ideológica tendiente a legitimar la existencia de jerarquías en general, y del patriarcado en particular. Esta historia funcionaría como una especie de reducción al absurdo que ilustraría el caos que imperaría si las mujeres no estuvieran subordinadas a los hombres.

Quizá la lectura anterior sea atinada en lo atinente a Lisias e Isócrates. Sin embargo, algunos de los seguidores de esta línea se inclinan a atribuir tal propósito al otro gran contemporáneo de estos autores que escribe sobre las amazonas: Platón. Tyrrell acepta que:

Platón deseaba suprimir el matrimonio y la familia porque los consideraba causa de múltiples males para la sociedad. La familia dividía a la comunidad en unidades individuales, en exclusiva competencia. Al tener mujeres e hijos en común, los Guardianes quedarían libres de mantener una familia y dinero para la mujer y los sirvientes. El patriarcado y la utopía liberarían a las mujeres del matrimonio patriarcal; el uno, para justificarlo, la otra para librarse de sus males.⁴

Pero enfatiza que “[...] Platón no es feminista [...] Las ideas de Platón sobre las mujeres se siguen de su argumento y tal vez de su desinterés en sus vidas”.⁵

Page duBois ya había sostenido antes la interpretación de Tyrrell. Para ella las amazonas al igual que los centauros son seres mitológicos creados para expresar las ideas griegas sobre el matrimonio y la civilización.⁶

Los trabajos de Tyrrell y duBois están tan bien documentados y sus argumentaciones son tan coherentes que están destinados a ser fuentes fundamentales en los estudios posteriores acerca de las amazonas. Sin embargo, adolecen del defecto de que cuando hablan de Platón prescinden de los diálogos que mencionan a las amazonas y recurren a otros en los que éstas brillan por su ausencia. Y si se corrige esto resulta una visión muy diferente del tratamiento platónico del mito.

El *Menéxeno* es el primer diálogo que alude a las mujeres guerreras. El epitafio formulado ahí por Aspasia, al igual que el de Lisias (4-6) o el *Panegírico* (68-70) de Isócrates, alaba a los antiguos atenienses por haberlas derrotado cuando sin ningún derecho pretendían invadir el Ática (239 b). En general se considera que aquí Platón pretende satirizar a ambos oradores y

⁴ W. B. Tyrrell, *op. cit.*, p. 77.

⁵ *Ibid.*, pp. 77-78.

⁶ Page duBois, “On Horse/Men, Amazons and Endogamy”, en *Arethusa* 12, núm. 1, 1979, pp. 35-49.

en particular las ideas imperialistas de Isócrates. ¿Intentará también mofarse del pensamiento patriarcal de éstos? No es prudente responder tal interrogante con la sola evidencia de una obra satírica. Pero esto sí se puede hacer cuando se maneja otra tan adusta como las *Leyes*.

En muchos sentidos los diálogos de senectud adoptan la postura tradicional griega acerca de los mitos. De acuerdo con la epistemología poética imperante en tal tradición el conocimiento de las cosas en general y de la historia en particular es patrimonio de las divinidades, que si lo desean pueden compartirlo con los mortales. Pero ellas también pueden optar por engañarnos. Por esto tanto poetas —Homero, Píndaro, etcétera— como filósofos —Parménides, Empédocles, etcétera— se encomiendan a las musas antes de transmitir su mensaje a los hombres y a las mujeres. La *Teogonía* incluso inicia invocando a las musas helicónides que fueron maestras de Hesíodo y quienes le comunicaron “Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo, sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad”.⁷

Platón, al igual que Hesíodo, cree que los mitos de los poetas contienen grandes cantidades de mentiras. Pero sobre todo en su senectud creyó que algunas de estas historias decían la verdad. Y el ateniense que protagoniza las *Leyes* resalta que “[...] el linaje de los poetas, siendo sin duda algo divino e inspirado en sus cantos, alcanza una vez y otra, con la ayuda de ciertas Gracias y Musas, muchas cosas de las realmente sucedidas”.⁸ Notablemente aquí se alude a los mitos acerca de la guerra relatada en la *Iliada*. Y felizmente gracias a que Schliemann tuvo 2 400 años después de Platón la misma intuición que éste, las ciudades de Troya fueron rescatadas.

La misma categoría que el discípulo de Sócrates concede al mito de Troya también la otorga al de las amazonas. Y cuando aquél alude otra vez a las amazonas lo hace para justificar su teoría de que en un Estado bien gobernado las mujeres deben de compartir algunas de las obligaciones militares atribuidas tradicionalmente a los hombres. El ateniense que protagoniza las *Leyes* indica que defiende sus ideas pro igualitarias

[...] pues me he persuadido de ello al oír antiguos mitos y aún ahora saber que en los países vecinos al Ponto hay, como quien dice, incontables miríadas de mujeres, las llamadas sauromátides, a las cuales la comunidad con los varones no sólo en el manejo de los caballos, sino

⁷ Hesíodo, *Teogonía*. Trad. de Paola Vianello. México, UNAM, 1978, vv. 26-28.

⁸ Platón, *Leyes*. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, 682 c.

también de los arcos y de las demás armas ha sido prescrita sin distinciones para que se ejerciten sin distinciones también.⁹

Heródoto relata que las sauromátides eran descendientes de las amazonas y de los escitas (IV 110-117); el tratado hipocrático *Aires, aguas y lugares* precisa que las costumbres de aquel pueblo eran las atribuidas tradicionalmente a las de la etnia de las míticas mujeres guerreras (17). Y el ateniense de las *Leyes* insiste en que las mujeres del Estado que diseña deberían de poder imitar en caso de necesidad a las sauromátides y/o a las amazonas (806 b-c).

Platón sostiene que algunas mujeres son aptas y/o pueden ser entrenadas para la guerra en la *República*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*. Y el que en su última obra reconozca que tal idea está inspirada parcialmente en el mito de las amazonas conduce a concluir que la creencia en la posibilidad de que las mujeres sean amas de casa o guerreras, en que nada hay en su naturaleza que las determine a acoplarse a una determinada organización patriarcal de la sociedad, nunca abandonó al autor de la *República*.

Sucintamente, el mito de las amazonas es empleado por Platón para defender sus últimas concepciones antropológicas igualitarias, para sostener que las conductas y actitudes que las diferentes sociedades exigen de sus mujeres dependen más de la cultura que de una supuesta "naturaleza femenina"

⁹ *Ibid.*, 804 e.

Artículos

Nietzsche contra Heidegger: elementos ontológicos y políticos para un diálogo con Hannah Arendt

Julio Quesada

*A Héctor Guzmán, Guadalupe Castro y Clarín,
allá en el nostálgico Ajusco del D. F.*

¿Por qué Nietzsche *contra* Heidegger?¹ Porque para el futuro nazi la muerte es la posibilidad más peculiar y absoluta, irreferente e irrebutable, del “ser ahí”.² Nuestra posibilidad existencial como ser-en-el-mundo se agota en la muerte y su ontología es una “ontología de la muerte”³ porque no se trata del cotidiano conocimiento de la muerte, que uno se muere, sino que esta voz de la conciencia temporal nos instala

¹ Algunos datos. Heidegger entró en el NSDAP el 1 de mayo de 1933 con el núm. 312 589 y estuvo pagando la cuota hasta que acabó la Guerra. Cf. F. Aubral, *Los filósofos*. 2a. ed. Madrid, Acento, 1994, p. 45. Por lo tanto, y como señaló Seyla Benhabib en “The dialogue with Martin Heidegger: The ontology of Hannah Arendt in *The Human Condition*” (conferencia dada en el CSIC-Instituto de Filosofía de Madrid, 17 de mayo de 1995), se afilió al partido nazi sabiendo que el 7 de abril de ese mismo año el III Reich había restablecido la Ley sobre “un funcionariado permanente” según la cual los funcionarios de origen no ario, al margen de su religión, fueron cesados de su cargo, como le “sucedió” -*Ereignis*- a Edmund Husserl, casualmente el maestro, mentor y amigo de Heidegger. A partir de 1935 Husserl se convirtió en “una no-persona” para la Universidad de Friburgo y desde 1936 “su nombre dejó de ser incluido entre el personal de la Universidad y no hubo ninguna conmemoración de su fallecimiento en abril de 1938. Durante esos años Heidegger se desvinculó de la señora Husserl tras el fallecimiento de su marido y, en general, mostró una notable ingratitud y mezquindad para con quien tanto le había ayudado” (S. Benhabib, *op. cit.*, p. 5). Pero como es el Lenguaje “el que habla”, escuchamos afirmar (¿quién?) desde el claro del bosque que el desvelamiento de la Verdad requiere, ¡*aletheia*, *aletheia*!, un esfuerzo hermenéutico: distinguir entre la vida cotidiana de Martin y el Pensar Fundamental de Heidegger. Y es cierto, y ya lo dijo J. Habermas: “su preocupación es mostrar que el hombre es el «prójimo del Ser», no el prójimo del hombre”; S. Benhabib, *op. cit.*, p. 3.

² José Gaos, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, 1a. reimp. México, FCE, 1977, p. 64. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. 5a. ed. México, FCE, 1974, p. 274.

³ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 10.

en el horizonte de la muerte; un horizonte singular que no puede entrar en contacto con las otras muertes —eso sería pisar la arena de la vida cotidiana y dejarse arrastrar por los otros— porque el *Dasein* se muere solo en su *autenticidad*.⁴ Se trata de una revolución ontológica llevada a cabo por la muerte contra la vida como posibilidad abierta. El antihumanismo de Heidegger (*El ser y el tiempo* es de 1927: a escasa distancia tanto de la Primera Guerra Mundial como de su *Discurso* de rectorado pro Hitler en 1933) hace de la muerte la verdadera sustancia de lo que hay. Revelación y rebelión ontológicas de la muerte porque el precursor estado de “yecto” como forma de vida desvela/desemboza el modo como la *finitud* en tanto horizonte perpetuo de la *inhospitalidad* nos abre a una única-auténtica-singular-propia voz de la conciencia: la *angustia*.⁵ Esta angustia ontológica es sólo un síntoma de nuestra condición finita; pero como este “existencialismo de la muerte”⁶ desemboca en una “teología sin Dios”⁷ al mismo tiempo que no afirma el valor de la vida, hasta nos resulta lógico, lógica existencialista, el que el modo propio del ser-para-la-muerte “no puede ser sino *un correr al encuentro de... la muerte*”.⁸ Al respecto se pregunta Thomas Rentsch, si frases como “corriendo hacia la muerte” y “la más extrema posibilidad de autosacrificio” no nos recuerdan la imagen heroica de la existencia del *soldado* y el ideal existencial de la masculina resolución del oficial en el campo de batalla.⁹ Queremos añadir algo. Entiendo que la ontología de la muerte y el existencialismo de la muerte contenidos en *Sein und Zeit* hacen filosóficamente “posible” el *Discurso* de 1933. Según el rector Heidegger “El concepto de libertad del estudiante alemán es ahora cuando vuelve a su verdad. En lo sucesivo, la *vinculación* y el *servicio* del estudiantado alemán se desarrollarán a partir de él”.¹⁰ Eran tres las vinculaciones. La primera con “la comunidad nacional” que obligaba al “*servicio del trabajo*”. Pero son las otras dos las que nos interesan.

La segunda vinculación es con el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos, y exige la disposición —afirmada en el saber y

⁴ J. Gaos, *op. cit.*, pp. 65 y 68.

⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 274-275 y 289. José Gaos, *op. cit.*, p. 68.

⁶ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 11.

⁷ Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*. Frankfurt, Fischer, 1989, p. 149. Citado por S. Benhabib, *op. cit.*, p. 10.

⁸ J. Gaos, *op. cit.*, pp. 67 y ss.

⁹ Citado por S. Benhabib, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio prel., trad. y notas de Ramón Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1989, p. 14. Subrayado mío.

poder, y adiestrada por la disciplina— *de entregarse hasta el límite*. Esta vinculación abarcará y atravesará en el futuro la entera existencia estudiantil como *servicio de las armas*.¹¹

¿Qué puede significar esta entrega a nivel ontológico? “La tercera vinculación del estudiantado es con la misión espiritual del pueblo alemán”. Misión espiritual nacionalista e imperialista en cuyo eco no podemos por menos que escuchar aún los cañonazos de la guerra franco-alemana, música bajo la que Nietzsche escribió *El nacimiento de la tragedia* (de la nación alemana). Objetivo de esta misión espiritual: conseguir “su” mundo espiritual. “Este pueblo, continúa el rector, forja su destino colocando su historia en medio de la manifiesta hegemonía de los poderes de la existencia humana que configuran el mundo y luchando, una y otra vez, por conseguir su mundo espiritual”. Obviamente un mundo *arío*, objetivo político que a Heidegger no se le había pasado por alto y, de ahí, su mezquindad hacia para quien fue su maestro, mentor y amigo pero, ¡algo impropio del *Dasein!*!, judío, Edmund Husserl.¹² Pero nos preguntábamos por la relación entre *Sein und Zeit* y este *Discurso*. Un mundo ario significa ontológicamente poner a la muerte en el sitio existencial que le corresponde. Por esto el servicio de las armas requería una entrega total, hasta el límite, pero es que filosóficamente el “ser ahí” sólo se entrega de este modo a través de la realización de su propia “vocación” en tanto llamada de la muerte. Heidegger en su *Discurso* lo vincula todo a la verdad del Reich en tanto acontecimiento histórico: “Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*”,¹³ pero la autenticidad del servicio a las armas del estudiantado alemán pasaba por *El ser y el tiempo*. Quiero decir que la libertad se vincula a la verdad más originaria que hay: “¿Tendrá el ‘ser en el mundo’ una instancia más alta de su ‘poder ser’ que su muerte?”.¹⁴ No ya el “ser ahí” individualizado debe correr hacia la muerte para dar fe existencial de esta verdad originaria sino que todo un pueblo uniformado ontológica y políticamente debe estar dispuesto “a oír la invocación” para abrir la extrema posibilidad de todo *Dasein*, para resolver la angustia en tanto y cuanto “estado de resuelto”, gracias a lo cual se alcanza “a la posibilidad de la muerte en su poder ser”: fundación del límite en cuanto límite. Toda conciencia (que en 1927 era singular) que llegue hasta aquí ha llegado al fundamento de su ser mismo de forma que “ya no puede la existencia propia del ‘ser ahí’ resultar

¹¹ *Ibid.*, p. 14. Subrayados míos y de Heidegger respectivamente.

¹² Heidegger habla elocuentemente de *raza y tierra* así como del *ser alemán*. *Ibid.*, pp. 13 y 15.

¹³ *Ibid.*, p. 18. Subrayado de Heidegger.

¹⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 340. Subrayado del autor.

rebasada por nada".¹⁵ Pues bien, esta ontología de la muerte hace posible y entendible hermenéuticamente que en 1933 el autor de *Sein und Zeit* concluyera así la tercera vinculación: "Exponiéndose así a la *extrema problematidad de la existencia humana* es como este pueblo quiere ser un pueblo espiritual".¹⁶

Nietzsche contra Heidegger porque este existencialismo para la muerte se olvida de la tercera transformación del espíritu aherrojando al hombre en una mortal definición ontológico-existencial que hace del creador de mundos posibles, nuevos comienzos y nuevos primeros movimientos un deudor de su propia muerte: "El 'no ser' que desde la raíz del ser del 'ser ahí' domina a éste, sólo se abre para sí mismo 'acabadamente' en el 'estado de resuelto' 'corriendo al encuentro' de la muerte. Uno vive como sí mismo auténtico sólo en tanto vive cada cosa de la vida de todos *sub specte individuationis per mortem*" o *sub potentia individuationis per mortem*.¹⁷ ¡Ah de la vida!: Nihil me responde. Mortal a nativitate el hombre arrastra su angustia y su culpa. Todo "proyectar", todo *über* que hay en el hombre creador es una falacia «empírica» y «cotidiana». Lo auténtico no es ni la tarea, ni el tránsito, ni el ocaso; sino la proyección de la Nada fundante y la Muerte como *totalidad*¹⁸ a la que acceden unas cuantas cabezas privilegiadas.

Nietzsche contra Heidegger porque este sigue siendo tan platónico como cristiano. ¿Por qué, si no, le parece inauténtico el modo cotidiano que tiene el "ser ahí" de relacionarse con la muerte? Este desprecio hacia la mundanización de la muerte (recuérdese lo que decía Zaratustra en "De la muerte libre": lo mejor era morir rodeado de personas que prometen y esperan...) tiene dos niveles: teórico y práctico. Teóricamente porque se desprecia el contacto con el mundo empírico que hay latiendo en el *Lebenswelt*. La verdad originaria deja atrás la verdad empírica y cotidiana y vulgar del "uno se muere" porque le falta la totalidad del horizonte ontológico al que las ciencias mundanas no llegan. Práctico porque el mundo de la vida cotidiana encierra una verdad chocante para quien sólo quiere saber del mundo mediante "abstracción vía esencialización".¹⁹ Esa verdad chocante es que cada muerte tiene un rostro propio que ninguna inmortalidad, llámese "patria" o "destino", pueden escamotear. Heidegger desprecia el mundo de la vida cotidiana del hombre porque desprecia la pluralidad y la convivencia huma-

¹⁵ *Ibid.*, p. 334. Subrayado de Heidegger.

¹⁶ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana...*, p. 14.

¹⁷ J. Gaos, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 69 y 76.

¹⁹ Jürgen Habermas, "Work and Weltanschauung: the Heidegger Controversy from a Germany Perspective", en *Critical Inquiry*, núm. 15, invierno, 1989, pp. 431-456; citado por S. Benhabib, *op. cit.*, p. 2 y nota 2.

nas que de por sí son impuras y mestizas, ajenas ontológicamente al primado del mundo de las ideas de los pensadores puros y profesionales.²⁰ Heidegger quería hacer realmente una *Crítica de la razón pura de la muerte* pero olvidándose selectivamente de la vitalidad y cosmopolitismo de la filosofía política kantiana. Lo cotidiano era para aquel tan falso como nuestra humana certidumbre de la muerte.

“El ‘ser ahí’ cotidiano encubre regularmente la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable de su ser. Esta fáctica tendencia al encubrimiento prueba la tesis de que el ‘ser ahí’ es en cuanto fáctico en la ‘falsedad’”.²¹ Esta tendencia propia de los pensadores profesionales consistente en identificar en general lo cotidiano —nacimiento, devenir, vejez, sexo, muerte, amor y odio, envidia, amistad y traición, generosidad...— con lo aparente, irreal, inauténtico e impropio, esta tendencia a la abstracción vía esencialización es el fundamento metafísico del desprecio que tienen los filósofos hacia los asuntos humanos impregnados de una total fragilidad, complejidad e impredecibilidad.²² Por estas razones la anterior tesis de *Sein und Zeit* identificando lo cotidiano con lo falso acaba así:

La muerte es para cada ser humano probable en el más alto grado, pero con todo no “absolutamente” cierta. En rigor, “sólo” es lícito atribuir a la muerte una certidumbre *empírica*. Esta certidumbre queda necesariamente por debajo de la más alta certidumbre, la apodíctica, que alcanzamos dentro de ciertos sectores del conocimiento teórico.²³

Contra Heidegger porque el carácter de vocación de la conciencia es la vocación de la muerte; pero esta estructura existencialista hace posible el

²⁰ S. Benhabib, *op. cit.*, pp. 6-8. Hannah Arendt afirmaba como “fenomenóloga” que “El «pensamiento profesional» se aparta de la realidad para refugiarse en un mundo fantasmagórico”; este apartarse de la realidad “se ha convertido en una profesión; pero el apartarse de la realidad, no para dirigirse a una intelectualidad [...], sino hacia un reino fantasmal de representaciones e ‘ideas’ que, desde toda realidad experimentada o experimentable, va a parar de tal manera hacia lo meramente ‘abstracto’ que los grandes pensamientos de los pensadores pierden en él toda consistencia y se transforman unos en otros, como si fueran formaciones de nubes, en las que también de manera permanente una se convierte en otra”. Hannah Arendt, “Martin Heidegger, octogenario”, en *Revista de Occidente*, núm. 84. Madrid, 1970, pp. 255-271, citado por Carmen Corral, “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, en *VV. AA., En torno a Hannah Arendt*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 206 y nota 16.

²¹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 280.

²² S. Benhabib, *op. cit.*, pp. 9 y 22.

²³ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 281. Subrayado del autor.

desprecio por la *comunicación*. “En el habla en cuanto comunicación se torna lo hablado accesible al ‘ser ahí’ de otros, regularmente por la vía de la fonación en el lenguaje”.²⁴ Pero como el fundamento de esta ontología de y para la muerte tiene en lo que llama Seyla Benhabib “solipsismo metodológico”²⁵ su aspecto filosófico más destacado, era previsible que “la *vocación* de la conciencia” tuviera en el “*callar*” su propio modo de ser en el mundo.²⁶ Esta forma de *orientarnos en el pensamiento* es la prueba del desprecio de Heidegger hacia los contenidos políticos de la modernidad basada en una ilustración intercomunicativa y; por lo tanto, mundana porque de nada nos sirve la libertad de pensamiento si no podemos —o no queremos— pisar la arena de la plaza pública: “Pero ¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en *comunidad* con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros?”.²⁷

La tajante separación que se establece entre “lenguaje” y “habla”, entre el fenómeno y lo auténtico, entre lo público y la voz de la conciencia viene a justificar una conciencia sin voz ya que la “vocación” carece de fonación y muchísimo menos de palabras.²⁸ Carece de todo esto porque en la vocación el “ser ahí” se “invoca” a sí mismo pero tampoco desde él mismo sino que le viene impuesto: “La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí”, escribe

²⁴ *Ibid.*, p. 296.

²⁵ S. Benhabib, *op. cit.*, pp. 11 y ss.

²⁶ J. Gaos, *op. cit.*, p. 69.

²⁷ Immanuel Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*. Trad. de Carlos Correa. Buenos Aires, Leviatán, 1987, p. 60. No estoy confundiendo a Nietzsche con Kant. Mientras averiguamos qué significaba “aristocratismo” para Nietzsche debo recordar dos cosas. La primera: que en la *III Consideración intempestiva*, y junto a la apología que se hace de la *unicidad productiva* de los individuos como fundamento de la singularidad del mundo, también se advierte de la tendencia solipsista (obviamente Nietzsche no utiliza este término) de esa misma singularidad cuando se vuelve hacia ella misma encastillándose: “La unicidad de su ser se ha convertido en *átomo indivisible e incommunicable*, en roca fría”, como “tercer peligro” del individuo. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, 5 vols. Trad. de Pablo Simón. Buenos Aires, Prestigio, vol. I, 1970, p. 720. F. Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/New York, t. I, 1980, p. 360. Subrayados míos. (Utilizaré las siglas convencionales KSA para referirme a la edición crítica). La segunda: “El indicio más inequívoco de menosprecio por los hombres es la actitud consistente en aceptar a las gentes únicamente como un medio para el logro de los propios fines o no aceptarlas”. Podría ser de Kant pero pertenece a F. Nietzsche, “Menosprecio por los hombres”, en *Humano, demasiado humano*, vol I, t. II, pp. 318-319 y KSA, 2, p. 325. El problema es que Nietzsche, a diferencia de Ortega, sí creyó que el Estado *tenía que ser* aristocrático. Domingo Blanco, “El aristocratismo en Ortega”, en *Sistema*, núm. 76. Madrid, 1987.

²⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 298.

Heidegger. Ahí se dan cita dos elementos absolutamente radicales, extremos, del análisis de *Sein und Zeit*: por un lado lo “vocador” en tanto situación del “ser ahí” que ya “se encuentra” angustiosamente “yecto” en un absoluto, digamos, «fuera de la vida»; por otro, la también absoluta «singularización» de la angustia ante “la nada”. Aquí tenemos dos angustias fundidas ontológicamente: el “sí mismo” como “único” en el mundo frente a la “nada”. Esta conjunción ontológica existenciaría que hace de mi conciencia ante la muerte un ser tan rigurosamente “único” como inhospitalario nos obligaría a aceptar que el *silencio* es también el modo propio de esta radical inhospitalidad de el *Dasein*.²⁹ Tal vez se podría decir que el desprecio de Heidegger por la modernidad ilustrada tiene unas raíces más profundas: su desprecio por el *Lebenswelt*. Qué razón tiene la profesora Seyla Benhabib cuando afirma que las categorías filosóficas de “actividad” utilizadas en este análisis de la existencia o son de “actividad instrumental” (hacer o provocar algo en el mundo), o revelan “un existencialismo de muerte, culpa, resolución y postración”.³⁰ Pero aunque la muerte sea, en verdad, algo propio e irrevocable no deja de ser cierto que nos morimos para fuera y no hacia dentro de nosotros mismos como analiza Heidegger. Para fuera, es decir, en la vida y en un mundo impregnado de relaciones. “Mi muerte concierne a muchos más a parte de mí. Se le guarda luto, se recuerda, se lamenta o se festeja. [...] Pueden multiplicarse *ad infinitum* las descripciones de las situaciones y relaciones humanas pertinentes que caracterizan la propia muerte como un hecho social”.³¹ Esta multiplicidad mundana es la que se da en el mundo de nuestras vidas cotidianas.

En fin, contra el “callar” de Heidegger ante las atrocidades que el nazismo estaba llevando a cabo con sus colegas, maestros y amigos. Contra el “silencio del callar”, es decir, su posterior incapacidad para reconocer un error. Pero, sobre todo, ¿la voz de tiempos sombríos?³² contra el *cinismo* de este silencio. Rüdiger Safranski³³ ha venido a despejar algunas dudas al respecto. Heidegger pertenecía a un sector radical del nacionalsocialismo que estaba representado por el jefe de filas de las SA, Ernst Röhm. En junio de 1934 Hitler, en la llamada “Una gran San Bartolomé alemana”,³⁴ elimina violenta-

²⁹ *Ibid.*, pp. 298-299 y 301. José Gaos, *op. cit.*, p. 70.

³⁰ S. Benhabib, *op. cit.*, p. 11.

³¹ *Ibid.*, p. 11.

³² Valeriano Bozal, “Heidegger, ¿la voz de tiempos sombríos?”, en *La Balsa de la Medusa*, núm. 19-20. Madrid, 1991, pp. 153-156.

³³ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Munich-Viena, Carl Hanser, 1994.

³⁴ Antonio Ramos-Oliveira, *Historia social y política de Alemania*. México, FCE, 1964, pp. 92-98.

mente esta fracción, “quedando sin cobertura el tipo de nazismo revolucionario con el que Heidegger se había identificado”.³⁵ A partir de tales acontecimientos Heidegger tomó distancias del Partido (“el nazismo habría sido traicionado”) sobre todo a raíz de su experiencia en el rectorado, “caricatura autoritaria y militarista”; pero nunca llegó a abandonar el NSDAP “y continuó sirviendo al régimen y sirviéndose de él en lo que mutuamente se necesitan”. Ahora bien, lo que es posible que ya no se sepa en los medios universitarios es que ese “distanciamiento interno” (aunque seguía pagando religiosamente la cuota a la esvástica) lo utilizó al terminar la guerra “para justificar su silencio”.³⁶

Afirma Rorty que Heidegger puede resultar “simpático” en calidad de profesor de filosofía que se las ha apañado para transformar “las palabras de los grandes metafísicos muertos como elementos de una letanía personal”; pero que como filósofo de nuestra vida pública, de la tecnología y de la filosofía política del siglo xx “se muestra resentido, mezquino, avieso, y, a veces, en sus peores momentos (como en el de su elogio de Hitler después de que los judíos fueran echados a puntapiés de las universidades), cruel”.³⁷ Y un servidor se pregunta con Ignacio Sotelo: ¿hasta cuándo podemos seguir manteniéndonos en esta *esquizofrenia*?³⁸

Por lo tanto podemos decir que si ese personaje de novela filosófica llamado “Zaratustra” sabe *quién* es: un ateo y abogado del eterno retorno de la vida que un día subió su propia ceniza a la montaña y que luego bajó transformado en “un niño”, transformación que, a pesar del cambio, le hace al viejo del bosque reconocer su identidad: “y en su boca no se oculta náusea alguna”;³⁹ si este asceta pretende retenerlo en la sabia sabiduría melancólica de la montaña para que se quede con su Dios —o al menos con los animales— porque al hombre no lo ama ya que es una cosa demasiado imperfecta, requerimiento que es contestado tajantemente por Zaratustra: “Ich liebe die Menschen”;⁴⁰ si esto es así, entonces Heidegger no puede ser un interlocutor muy fiable de Nietzsche. Ni en su forma política ni en su fondo metafísico. Zaratustra rechaza tanto el trasmundo y su ascética como el téttri-

³⁵ Ignacio Sotelo, “La presencia inquietante de Heidegger”, en *Saber leer*, núm. 93. Madrid, 1996, p. 9. Se trata de una reseña amplia del libro citado de Rüdiger Safranski; reseña de la que aquí me estoy haciendo eco.

³⁶ *Idem*. Subrayado mío.

³⁷ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, cap. V. Barcelona, Paidós, 1991, pp. 138-139.

³⁸ I. Sotelo, “La presencia inquietante de Heidegger”, en *op. cit.*, p. 9.

³⁹ F. Nietzsche, “Prólogo”, en *Así habló Zaratustra*, 3a. ed. Madrid, Alianza, 1975, p. 32; KSA, 4, p. 12. Subrayado mío.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 32 y KSA, 4, p. 13.

co “existencialismo” nihilista porque ama a la Vida y porque ama a los espíritus libres, intempestivos, capaces de nadar contracorriente. De ahí que sea Hannah Arendt y su particular defensa ontológica y política de la *natalidad* la atalaya desde donde debemos hacer pie para dialogar con Nietzsche.

En *La condición humana* leemos:

La sabia melancolía del *Eclesiastés* —“Vanidad de vanidades, todo es vanidad [...] No hay nada nuevo bajo el sol [...] no hay memoria de lo que precedió, ni de lo que sucederá habrá memoria en los que serán después”— no surge necesariamente de la específica experiencia religiosa, pero sin duda es inevitable donde y siempre que nuestra confianza en el mundo como lugar adecuado para la aparición humana, para la acción y el discurso, se haya perdido. Sin la *acción* para hacer entrar en el *juego del mundo* el *nuevo comienzo* de que es capaz todo hombre por el hecho de *nacer*, «no hay nada nuevo bajo el sol»: sin el *discurso* para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo «nuevo» que aparece y resplandece, «no hay memoria»; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber «memoria de lo que sucederá en los que serán después». Y sin *poder*, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas.⁴¹

Paso a señalar a continuación seis aspectos que perfilan un fructífero diálogo entre Nietzsche y Hannah Arendt a propósito de la tercera transformación del espíritu.

A) La lectura que hace Arendt del libro XII de *La ciudad de Dios* de san Agustín nos plantea un problema muy parecido al del “eterno retorno” y su capacidad para crear cosas y seres nuevos: ¿cómo compaginar la «repetición» con la «diferencia»? “Con el fin de responder a «esta cuestión sumamente difícil del Dios eterno creando cosas nuevas» san Agustín encuentra necesario refutar, en primer lugar, los conceptos cíclicos del tiempo que tienen los filósofos, en la medida en que lo novedoso no puede ocurrir en los ciclos”.⁴² Y encuentra en la diferencia ontológica y política que hay entre *principtum* e *initium* la respuesta al problema: “el Hombre fue creado en lo singular y «para propagarse a partir de individuos»”. Esta lectura interpreta que lo que comienza es el *qué* pero lo realmente nuevo que entra en el juego del mundo es el *quién*. El comienzo como *physis* se basa en la generalidad,

⁴¹ H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 227. Subrayados míos.

⁴² H. Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 371.

en el número y en las especies; sin embargo, la creación del hombre tiene su razón de ser en la singularidad individual de cada nacimiento, individualidad que se manifiesta a través de la *voluntad* gracias a lo que puede haber en el mundo, *personas*.⁴³ Así, pues, el fundamento ontológico del liberalismo social de la *pluralidad* tiene en el *initium* su razón de ser. “Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el *discurso* corresponde al hecho de la *distinción* y es la condición de la realización humana de la *pluralidad*, es decir, de vivir como ser *distinto* y *único* entre *iguales*”.⁴⁴

El hombre en tanto “un nuevo comienzo” sabe que tiene un principio y un final; pero, al mismo tiempo, es “un nuevo principio” en virtud de su nacimiento. De ahí que los hombres no sean tanto “mortales” como “natales”:

El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la *acción* a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para *comenzar*.⁴⁵

En este sentido, y como escribe Carmen Corral, Hannah Arendt representa una “anomalía” ya que mediante su categoría de *natalidad* rompe con el contexto milenario de la filosofía en tanto *meditatio mortis*: “la natalidad derrota a la muerte posibilitando la permanencia”.⁴⁶ Lo que no se explica es por qué conecta Hannah Arendt su concepto de *natalidad* con la idea de *el juego del mundo*. Imposible desde el ámbito religioso en el que la propia Arendt se mueve. Posiblemente Heidegger y Jaspers son los que están en este horizonte filosófico del *juego del mundo*. Razón de más para sospechar que la chispa que salta entre el *niño* y el *juego del mundo* sólo puede tener sus raíces en Nietzsche, aunque directa e indirectamente Arendt haya criticado elementos cruciales del pensamiento de aquél.

La metáfora⁴⁷ del *niño* como infinito nuevo comienzo del juego del mundo también es la forma que tiene Nietzsche de salvar un viejo problema: eterno retorno ¿de lo nuevo? Habíamos dicho anteriormente que “ein

⁴³ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 201-202 y *La vida del espíritu*, p. 371.

⁴⁴ H. Arendt, *La condición humana*, p. 202.

⁴⁵ H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 372 y *La condición humana*, p. 265. Subrayados míos.

⁴⁶ C. Corral, *op. cit.*, pp. 208-210.

⁴⁷ Sobre la profunda relación entre la entropía del pensamiento profesional y el lenguaje académico momificador, cosa que no se cansó de criticar Arendt, véase Elena