

La Lucidez de los Filósofos

Geneviève Fraisse
C.N.R.S

Se acostumbra recalcar la ausencia de la cuestión de los sexos en la investigación filosófica. Lo reconocen los mismos filósofos -volveré sobre este punto-. También yo creí en ello durante algún tiempo, consciente aunque sorprendida por no encontrar sino escorias y escolios misóginos en los escritos filosóficos. Después, en el marco de una encuesta filosófica, tomé conciencia de la prolijidad de los filósofos: estos explican y se explican más gustosamente de lo que la tradición afirma. Inclusive podría decir: "ellos saben"; saben de qué se trata, saben en qué medida el tema sexual podría llegar a ser un problema filosófico, un filosofema, saben porqué tienen que enfrentarse al tema y sobre todo porqué deben hablar de ello y hasta resolverlo. Entonces mi hipótesis es: más que ver al filósofo como prisionero de una "ideología dominante", en este caso la de una sociedad de dominación masculina, prisionero de prejuicios -los de su tiempo o los de su tradición- podemos leerlo como un ser preocupado por pensar el problema, atrapado en un método estrictamente filosófico. Lo está por lo que dice, por su misoginia filosófica o por toda forma conceptual dada a la diferencia de los sexos; pero también lo está, y esto es lo que me interesa aquí, en el gesto, en la decisión de decir que sabe (aún antes de decir lo que piensa). Mi intención aquí es pues en extremo limitada: poco importa, corriendo el riesgo de estremecer a los eruditos, si mis referencias a los textos filosóficos son parciales; quiero sólo señalar cómo el filósofo aborda o ataca este problema, decide lo que sabe, cómo lo sabe, cómo puede saber y hasta lo que hay que saber.

Cómo la diferencia de los sexos sería un problema filosófico, si es que se ha tomado la decisión de decir algo sobre ello. Doy aquí algunos ejemplos, no completamente al azar, ejemplos de la época moderna, de Kant a Kirkegaard, de Fichte a Nietzsche, porque me parece que la decisión de decir se vuelve explícita entonces, en el siglo XIX. Es quizá aún el esquema de los enunciados filosóficos de hoy, que se citarán también brevemente. Son ejemplos de hombres, porque las mujeres filósofas de entrada serían demasiado fácilmente contra-ejemplos y al mismo tiempo demasiado dependientes de los sistemas masculinos; sobretodo también porque uno de los elementos básicos de la lógica del saber es el de expulsar a las mujeres, aún como lectoras. Así, Fichte piensa que solamente el filósofo -un hombre necesariamente- es capaz de formular, de enunciar la importancia esencial del instinto sexual. No es necesario que las compañeras de un matrimonio tengan conciencia de este instinto; y es imposible que la mujer

pueda confesárselo¹. La inocencia femenina no es una afirmación ligera; más que un estado, dizque natural, es un deber. Kirkegaard concluye así el prólogo de *La Aternativa*: “Y si tu encuentras una lectora, cuéntale esto: amable lectora, encontrarás en este libro algunas cosas que quizá no debas saber, y otras cosas cuyo conocimiento probablemente te será útil; lee pues las primeras de tal manera que seas, tú que las leíste, como aquél que no las leyó, y las otras de tal manera que seas, tú que las leíste, como aquél que no olvidó lo que leyó”. Hay entonces un saber filosófico al que, parece, una mujer deber permanecer necesariamente ajena. Yo, de sexo femenino, decido sin embargo dejar la inocencia y recordar lo que he leído; tal vez implique algún peligro.

El primer peligro sería constatar con Fourier, hasta qué punto los filósofos han “degradado al sexo femenino”; han fracasado en pensar el amor, han alabado el matrimonio que, sin embargo, es un simple mercado. Fourier acusa a los filósofos de impudicia, de irreflexión, de egoísmo², etc. 3000 años y 400.000 volúmenes de filosofía para llegar a que el filósofo sea con las mujeres como el colonizador con los negros... Filósofo o no, Fourier se piensa dentro de la ruptura con esta historia, pensador de la futura armonía y el fin de la civilización. El peligro, si leemos a los filósofos, sería encontrar su tontería. Al menos hasta Fourier, quien invita a romper con el pasado filosófico.

Igualmente en ruptura, y no obstante tan lejos de Fourier por lo que atañe a las mujeres, Schopenhauer se autodesigna como el primer filósofo que piensa el amor, aunque cite a Platón, Rousseau y Kant: “En lugar de sorprenderse porque un filósofo también se apropie una vez de ese tema constante de todos los poetas, uno debería más bien sorprenderse de que un objeto que juega generalmente un papel tan relevante en la vida humana, no haya sido hasta ahora nunca, por decirlo así, tomado en consideración por los filósofos”³. De este modo por fin la filosofía se apoderaría del amor, tema de los poetas, como por una necesidad interna de la filosofía de ese tiempo: “esta cuestión se me impuso objetivamente y ocupó un lugar por sí misma en el contexto de mi concepción del mundo”. La innovación acompaña una filosofía nueva, quizá una nueva manera de filosofar. Y Rousseau y Kant, quienes a los ojos de Schopenhauer han tocado tan mal el tema, apenas lo han precedido en ese tiempo moderno. Tiempo en que los poetas se convierten en filósofos y en que los filósofos se interesan por el objeto de los poetas; tiempo -y esto todavía es una hipótesis- marcado por esta ruptura. La diferencia de los sexos, la vida sexual, el amor, la igualdad entre hombres y mujeres, aparecen como objeto temático en el trabajo conceptual.

Es esto verdaderamente novedoso? El tratamiento de la cuestión es menos nuevo de lo que parece y los filósofos siempre dicen más de lo que se cree sobre la diferencia de los sexos: lo admito. En cambio, la decisión, la declaración de hacer de esto un objeto filosófico, así como de escribirlo en el texto, me parece

un giro en el pensamiento. De allí, por razones diferentes, el sentimiento de ruptura en Fourier o Schopenhauer; de allí, la idea del riesgo, en Fichte o Kirkegaard, que el lector sea una lectora.

¿Por qué este giro en la conciencia del filósofo del siglo XIX? ¿Por qué esta declaración de novedad? Las razones hay que buscarlas dentro y fuera de la filosofía, tanto en la reflexión del sujeto pensante inaugurado por Kant como en la revolución social que suscita el debate sobre la igualdad de los sexos y la emancipación de las mujeres.

LA CONCIENCIA EPISTEMOLÓGICA

Kant precisamente: no nos producirá asombro el que sobre el origen de la diferencia sexual el filósofo afirme que: “la razón humana está en la oscuridad”⁴. Está pues fuera de lugar la pregunta del por qué en beneficio de la pregunta por el cómo; donde la actitud descriptiva parece predominar sorprendentemente, donde las afirmaciones parecen proceder de la evidencia: lo que tiene que ver con el carácter del sexo permanece totalmente dependiente de la naturaleza, sirviendo la cultura al desarrollo de ésta sin contrariedad: “la cultura no crea sino que desarrolla la naturaleza”. Y si Kant saluda la audacia y la lucidez de Rousseau, es una manera de reconocer que el valor del concepto emitido sobre las mujeres se funda en la evidencia: “en consecuencia se puede ya admitir por anticipado”, dice al comenzar. Afirmar la naturaleza: tal parece ser el principio de Kant en materia de relación de los sexos, en materia de mujer más bien, porque él afirma además que “la particularidad de la mujer es, más que el hombre, un objeto de estudio para el filósofo”. La lucidez de Kant consiste en seguir “su propia inclinación”⁵ y el conocimiento deseado llega sólo hasta la prevención del desconocimiento: conocer la diferencia de los sexos consiste en reconocer la naturaleza para no desconocerla: “no volver incognoscible la *graciosa* diferencia”⁶. Que el filósofo transforme lo menos posible su objeto de estudio, que respete la naturaleza describiéndola, allí está toda la audacia de Kant. Audacia, en efecto, al tomar tan poco en cuenta “el desarrollo de virtualidades naturales”, el perfeccionamiento de la naturaleza; audacia de aceptar allí también lo incognoscible: él afirma repetidas veces que la naturaleza ha cubierto con “el velo del secreto” la comunidad corporal, la “comunidad natural de los sexos”. Conocer nuestra ignorancia de la naturaleza y comprender que el fin de la naturaleza predomina aquí sobre el fin del hombre: esto es lo que Kant nos dice con insistencia. Basta con mirar para no equivocarse. Basta con ver.

Otros filósofos igualmente insisten en pensar la diferencia de los sexos en su relación esencial con la naturaleza, pero en el sentido opuesto a Kant, esto es, afirmando que el desvelamiento es posible, que el secreto de la naturaleza

precisamente debe ser mostrado a todos por el filósofo. Este “derecho a decirlo todo” tal como lo entendía Sade, lo vería Schopenhauer y otros después de él, probablemente Nietzsche, más bien como un deber, como una necesidad.

Desvelar el secreto de la naturaleza (un poco como desnudar una mujer), acceder a la verdad, si es que, como la mujer, ésta es accesible, significa designar el artificio de la naturaleza (artificio femenino): Schopenhauer piensa así el amor como el “interés de la especie”, como un medio al servicio de un fin, la procreación y la reproducción en general. Artificio, estratagema de la naturaleza, dice Schopenhauer, a propósito del instinto sexual; o ilusión necesaria para que la naturaleza, a través del hombre consiga sus fines. “La verdad toma aquí la forma de la ilusión”⁷⁷: en materia de sexo, el filósofo está en situación de designar la ilusión, de desvelar una verdad fundada en la ilusión; de enseñar también al hombre, al individuo, que él es “el engañado de la especie”, que cree buscar su propio goce, mientras que cumple la “tarea secreta”⁷⁸ de la especie. “El enamorado cierra los ojos” a los defectos de la amada y deja actuar la “voluntad de la especie”... Schopenhauer afirma “desvelar una verdad fundamental”, de ahí la denominación importante de “metafísica del amor”. El filósofo desvela una verdad hecha de ilusión, una ilusión necesaria; aún si se puede considerar que de este modo ciertos hombres se liberen de ello. Pero tal no es el fin de la exposición de Schopenhauer. El sentido de su decisión filosófica al tratar un objeto excluido de la filosofía es el de subrayar esta paradoja: que el carácter ilusorio del amor y del instinto sexual debe ser asumido como verdad. Posición filosófica difícil que da toda su fuerza a la noción del desvelamiento. El desconocimiento es pues inevitable, y el análisis del desconocimiento es el trabajo del filósofo y de él solo.

Describir la evidencia de la naturaleza o desvelar el secreto de la naturaleza: dos posiciones a la vez contrarias y próximas. En una de ellas la visibilidad predomina sobre el secreto, en la otra, el secreto hace parte de la ilusión; en una hay que evitar el desconocimiento, en la otra hay que interesarse en éste. Estos filósofos perfilan así dos extremos de un trabajo filosófico del que se observa todavía su gran fragilidad. De allí la curiosa posición de Kirkegaard, conocido por su infinita prolijidad al escribir y describir la relación amorosa y conyugal, cuando se interroga sobre lo bien fundado de esos discursos. Más que cualquier filósofo, Kirkegaard tiene conciencia plena de que es el hombre quien habla en las diversas posiciones discursivas que asume: el seductor se esfuerza en “pensar a la mujer”, “fuente inagotable para mi reflexión, para mis anotaciones”; el hombre piensa la mujer, inocente por “la esencia de su naturaleza”⁷⁹. Lejos de la inocencia en cambio y hacia el conocimiento, tiende el hombre, conocimiento del amor en particular, sea éste esposo, especialista de la estética, filósofo...

El mundo de la reflexión es el mundo del hombre aún si la posición de la mujer en el intercambio amoroso o el diálogo sobre el matrimonio es completamente representada por Kirkegaard. Ahora bien, ese mundo de la reflexión sobre el amor, eros, el matrimonio, es inmensamente vasto e igualmente poco seguro respecto a su estatuto. "Trataré de pensar la mujer bajo una categoría, pero cuál? Bajo la categoría de la apariencia"¹⁰. El encuentro entre la mujer y la categoría es incierto, no evidente desde un principio. En efecto, la reflexión es enfrentada al goce y Kirkegaard los pone repetidas veces en la balanza: "Queda siempre por saber si su feminidad es lo suficientemente fuerte para dejar que ella se piense, o si ella desea solamente que gocemos de ella como se goza de la belleza y del encanto"¹¹. Y un poco más adelante: "Gocen, no analicen. La mayoría de la gente que por su oficio se dedica a tales reflexiones no goza en absoluto"¹². Preocupación por la alternativa entre gozar y reflexionar sobre el tema del amor. Preocupación por una ausencia de goce, por un síntoma de falta de goce. También por una posible falta de saber, de experiencia: como el joven de "In vino veritas" que se levanta en un banquete para hablar de eros y ve negarse su derecho a ello: "por su confesión de no haber tenido jamás una historia de amor, él mismo se había negado el derecho de hablar con conocimiento de causa". A lo que él responde que después de haberse hecho a menudo esta objeción a sí mismo, "hoy quería defender su derecho. Ciertamente no haber tenido ninguna historia de amor era ya en sí una historia de amor, y aquél que podía aspirar a ello precisamente estaba en su derecho de poder hablar de Eros porque se podía decir que en su pensamiento él abarcaba todo el sexo, y no mujeres aisladas"¹³.

La ausencia de goce no impide la experiencia, o mejor, la experiencia no es la condición necesaria del goce: poco importa la fórmula porque lo esencial está en la posibilidad de acceder, casto o no, al pensamiento de eros. Diversas posiciones son posibles, dice Kirkegaard; en efecto, la ética, la estética y la metafísica permiten discursos múltiples, en distintos niveles de conocimiento, sobre eros.

Lo que será enunciado a continuación es muy poco seguro: lejos de Schopenhauer, Kirkegaard no desvela ninguna verdad, no explica el amor. Porque lo inexplicable subsiste y la cuestión del deseo está probablemente abierta para siempre. Freud, después de Kirkegaard, sabrá precisarlo.

EL EFECTO POLÍTICO

Todos los filósofos recuerdan con gusto el rol de la poesía en el discurso sobre el amor y cómo su propio texto viene a tomar, a desplazar algo de la poesía. Schopenhauer y Kirkegaard, entre otros, ligan la cuestión filosófica del eros al discurso poético. La escritura literaria es el lugar en que se dice, se

describe, se representa, se piensa la historia entre el hombre y la mujer. Ahora bien, este llamado de la literatura y ese traerla a la memoria ocultan quizá también otros aspectos esenciales: la faceta política, que surge en los recodos de un párrafo, parece en efecto a menudo marcar la pauta. Esto se verifica en el caso de los pensadores de lo político de la época, filósofos del derecho, del socialismo, de la utopía, que dejé de lado; se verifica también en el caso de los metafísicos a que estoy aludiendo y a propósito de los cuales este atajo de la poesía a la política es tanto más interesante.

Las aproximaciones para denominar el tema, el amor o la mujer, eros o lo femenino, la dificultad filosófica para determinar este nuevo objeto, ya sea con nociones antiguas como la del amor, autorizan todas las derivaciones de la estética a la política, de la política a la moral, de la moral a la metafísica. De ahí estas anotaciones, notas o comentarios del filósofo sobre la actualidad de la emancipación, sobre el feminismo contemporáneo. Otro punto de lucidez entonces: la urgencia de pronunciarse sobre una cuestión que el filósofo encuentra en su puerta, y talvez a cada lado de la puerta, en el espacio público y en el espacio privado; la urgencia de pronunciarse sobre el deseo de igualdad de los sexos que, hay que decirlo, pocos filósofos recomiendan. Con excepción de Fourier o de Stuart Mill, y de Marx un poco, es corriente encontrar una reticencia, aumentada por un aparataje teórico mínimo para desarticular la aspiración a la igualdad de los sexos. Allí se encuentra también la lucidez del filósofo: si apela a los criterios de evidencia (la naturaleza, el sentido común, el goce, etc.), es para lograr dejar la relación entre los sexos en su tradición, demostrando al mismo tiempo que él no es la víctima, ni de sí mismo, ni de la filosofía.

Luego ellos saben de que hablan. La mayoría sabe que no quiere feminismo, una igualdad con las mujeres y que para lograrlo hay que buscar una respuesta al argumento de la emancipación. Amenazan de “desconocimiento” a aquel que se aventure por fuera de los caminos trillados; responden a las objeciones que conciernen el desprecio que tendrían de la mujer, amenazan de desorden (ontológico o social). La poética deja lugar a la política, y la cuestión del amor cede ante la del feminismo. Es difícil aparentemente pensar lo uno sin lo otro, difícil sin embargo asumir el cruce de lo metafísico y de lo político.

Por supuesto, algunos saben que las dos cuestiones están ligadas. Sade y Fourier por ejemplo. Para el primero, la libertad sexual de los dos sexos supone que es menester “indemnizar” al sexo femenino, solucionar de alguna manera la desigualdad entre los sexos en el derecho al goce: “nosotros restableceremos el equilibrio... A esas mujeres que acabamos de someter tan cruelmente, debemos indudablemente indemnizarlas”¹⁴.

Lenguaje provisional de la justicia para mezclar sexo e igualdad: lo dice también Fourier con mucha más fuerza y dirigiéndose a los filósofos: los acusa de no haber sabido pensar el amor; habla de “conspiración”, de “farsa”, de “maniobra”, donde lo material triunfa sobre lo espiritual en el sentido equivocado: ocupados en refrenar las pulsiones, los filósofos han maltratado lo sentimental. “El sistema opresor de los filósofos en lo tocante a las mujeres” está ahí: en la condena de su libertad pasional y amorosa, que es una con la igualdad social. Los filósofos son los pensadores de la Civilización cuando se trata de inventar la Armonía. Fourier condena “el atolondramiento de los filósofos, que nunca han sabido innovar en asuntos domésticos”¹⁵.

Otros, Fichte y Kant por ejemplo, no se cansan de afirmar la igualdad en la desigualdad misma, de tomar el amor como argumento para demostrar mejor la inferioridad de las mujeres. Fichte arrebató a la mujer el conocimiento del placer sexual, le dejó la capacidad de satisfacer al hombre, de ser el medio del fin del hombre, de vivir así su instinto bajo la forma del amor... y sobre todo de no perder nada de su razón, de su capacidad de ser razonable ya que “es en toda libertad que ella se hace medio, en virtud de una noble tendencia de su naturaleza, la del *amor* “. En cuanto seres morales, los dos sexos “deben ser iguales”. Pero no como seres políticos: la razón y la libertad, comunes al hombre y a la mujer, no deberían establecer una diferencia de derechos; y sin embargo, “generalmente ha sido de otro modo desde que existen seres humanos, y que el sexo femenino ha sido colocado siempre, en cuanto al ejercicio de sus derechos, después del sexo masculino. Un acuerdo universal tal debe tener una razón profunda; y si alguna vez la búsqueda de esta razón ha constituido una necesidad urgente es en nuestra época”¹⁶. Ya lo vemos: la historia surge en la tradición inmutable del dominio masculino, el acontecimiento “demanda de emancipación” sobreviene con la Revolución Francesa o Las Luces, y la urgencia política reclama la reflexión del filósofo. La reflexión del filósofo se ve entonces envuelta en una obligación común en el nacimiento de la democracia: expresa a la vez la igualdad y la desigualdad, en un círculo clásico en que la identidad de los seres razonables no significa la igualdad de los derechos sociales y políticos. Fichte describe excelentemente este círculo; sabe que no tiene elección.

Fichte habla de la urgencia de pronunciarse, Kant imagina las objeciones en un mismo registro, el de la filosofía del derecho. Partiendo del acto sexual como goce recíproco pero donde el ser humano se vuelve cosa, concluye la necesidad del matrimonio instaurando una “relación de igualdad de posesión”. De donde surge inevitablemente la pregunta: “saber si hay contradicción en lo que concierne la igualdad de los esposos en el momento en que la ley dice a propósito de la relación del hombre y de la mujer: él será tu amo... No podría considerarse que esta ley contradice la igualdad de la pareja, en la medida en que esta dominación tiene por único fin hacer valer, en la realización del interés común de la familia,

la natural superioridad del hombre sobre la mujer, y el derecho a mandar que encuentra allí su fundamento, derecho que por otro lado puede ser derivado del deber de la unidad y de la igualdad desde el punto de vista del fin¹⁷. Tenemos pues el mismo esquema para mantener juntas la igualdad y la dominación, la misma preocupación por justificar la reticencia del filósofo a acoger la novedad política del feminismo, el mismo reconocimiento mientras que la demanda de emancipación necesita una contra-argumentación. El argumento del círculo sin embargo va acompañado de dudosos truisms, la naturaleza inmutable y la tradición universal.

La lucidez de Fichte y de Kant consiste en presentir, en ver llegar esta ola emancipadora de la que entienden plenamente que es inherente al mundo democrático, proclamando entonces la igualdad de los seres como un principio, una evidencia, que ellos pueden tratar de contener, de canalizar, pero que de ninguna manera se puede ignorar. De allí su retórica completamente respetuosa del sexo femenino, reconociendo a la mujer como sujeto.

Es cierto que, algunos decenios más tarde, la ilusión de subordinar la mujer al fin del hombre, afirmando al mismo tiempo que se respeta su finalidad propia, se desvanece; es cierto que los movimientos de emancipación desencadenan una urgencia mayor que lleva al filósofo a denunciar violentamente el feminismo. Así, Kirkegaard, expresa su “odio” frente a la emancipación de la mujer, pero luego se tranquiliza por la falta de inteligencia de quienes proclaman tales opiniones, y por la ineptitud de las mujeres que se dejarían seducir por éstas. Afortunadamente el emancipador es tan tonto como la serpiente tentadora suele ser astuta. La inteligencia en el hombre y en la mujer debe rechazar lo que Kirkegaard no puede dejar de llamar un “contagio”; y cada uno debe respetar esta distribución: la mujer “no debe encontrarse por fuera de la idea, sino que la posee de segunda mano¹⁸. En caso contrario, si el contagio se extendiera a su propia mujer, el filósofo sucumbiría a la desesperación.

No nos sorprenderemos de que otros prefieran el ataque u oculten su desesperación bajo una misoginia escandalosa. Pero la posición del misógino abarca una perspectiva más amplia que la del anti-feminismo, tal como Schopenhauer quien se enfurece contra la “dama” occidental: “La mujer en Occidente, lo que se llama ‘la dama’, se encuentra en una posición completamente falsa, porque la mujer, ‘el sexus sequior’ de los antiguos, no está hecha de ninguna manera para inspirar la veneración y recibir homenajes, ni para llevar la cabeza más alta que el hombre, ni para tener derechos iguales a los suyos¹⁸. Así, sólo el Oriente y la Antigüedad han tratado bien la mujer, particularmente por la poligamia que tiene el mérito de no dejar a ninguna mujer en la soledad social. La época moderna entera se ha equivocado instaurando la igualdad en el matrimonio. Pues la igualdad en el matrimonio (entiéndase la monogamia)

conlleva inevitablemente la igualdad social para “el número dos de la especie humana”. Contradicción evidente (otra vez el argumento de la evidencia fundada en la afirmación de la evidencia) para Schopenhauer que pretende saber (como todos los filósofos en general) lo que es el Bien para las mujeres: “al conceder a la mujer derechos por encima de su naturaleza, se le han impuesto igualmente deberes por encima de su naturaleza; de ello resulta para ella una fuente de desgracias”. La lucidez del filósofo, podría ser este saber, proveniente de un lugar desconocido, este conocimiento, propio del ser masculino, de las condiciones de la verdadera felicidad de las mujeres. Nunca un filósofo se pregunta lo que piensa la mujer al respecto.

Fourier denuncia la degradación de las mujeres, expresando así una conciencia de la historia de las mujeres, de su estado en la civilización; de su situación. Los filósofos en general están muy lejos de esta mirada sobre la historia. Si bien ellos se dan cuenta que la historia cambia, que la reivindicación femenina se politiza, se aferran a sus posiciones, y ante todo a aquella que consiste en saber, en creer, que saben dónde se encuentra la felicidad de las mujeres. Su lucidez es la de decir lo verdadero en la materia, digamos mejor, la de su “falocentrismo”, su “falogocentrismo”.

LA LECTURA DE LAS TRAMPAS

Este término derrideano, el falocentrismo, lo dice todo: el filósofo de hoy, de la segunda mitad del siglo XX, supuestamente sabría “desde dónde habla”, desde su estado de hombre, desde su posición fálica. Quizá. Es cierto que se puede, en el espacio de un siglo, señalar el camino recorrido. Las categorías cambian, se desplazan, se precisan: con el término de “sexualidad”, la línea divisoria entre el instinto sexual y el amor pierde su sentido complementario; con el psicoanálisis, por supuesto, la perspectiva es profundamente modificada y la identidad sexual de los seres, el hecho de que tengan un sexo, llega a ser determinante. Así el sexo escapa a los médicos y se introduce en el texto filosófico de manera nueva. También, la categoría del “Otro” conoce el riesgo que sabemos y los fenomenólogos introducen de ese modo numerosos Otros, incluido de vez en cuando las mujeres; la categoría de “alteridad” y con ella la de lo femenino toman, en los filósofos y los psicoanalistas, coloraciones diversas y múltiples. Se hace notorio que la representación del sexo femenino, como pregunta por la sexualidad y el énfasis en lo femenino, modifica la perspectiva, suplanta el discurso sobre “las mujeres”, expresado por los filósofos del siglo XIX, en beneficio de un pensamiento de la sexualidad de los seres y de la diferencia de los sexos.

En el siglo XX, el psicoanálisis y la fenomenología son aparentemente testigos de una ruptura": aún si la sexualidad femenina es diversamente tratada en la historia del psicoanálisis, éste le da un nuevo estatuto en el discurso; aún si la alteridad femenina no es siempre pensada como tal, la fenomenología con la categoría de lo otro, en adelante le abre las puertas. ¿Qué pasa entonces con el enfoque filosófico propio de cada autor? Hay puntos de semejanza y también grandes singularidades. La semejanza consiste en la irreversibilidad de estas dos categorías nuevas, sexualidad y alteridad; lo que una norteamericana, Alice Jardine, ha reunido, a partir de la diferencia derrideana, bajo el término de "gynesis"¹⁹: ese estado de la filosofía del siglo XX en que el sexo y lo femenino como metáforas serían el lugar por donde pasan y hacia donde se dirigen el pensamiento del fin del hombre y de la crítica del sujeto. Hipótesis demasiado global para una lectora francesa, pero atractiva después de todo para mi exposición. ¿Acaso hay sobre esta cuestión una lucidez del filósofo? Por otra parte, ¿existe una puesta en relación con este otro elemento del pensamiento, la emergencia del sujeto mujer y del feminismo? A falta de un espacio suficiente aquí, me limitaré a señalar algunas dificultades propias a la investigación contemporánea; la de Derrida y la de Lyotard por ejemplo; la de Levinas en primer lugar.

Con escogencias filosóficas en que la alteridad se revela necesaria al pensamiento, la sexualidad inherente a la escritura, y la economía libidinal inevitable, se descubre en efecto, hasta qué punto la filosofía contemporánea utiliza lo femenino para hacer su camino (no hay lugar aquí para analizar el hecho, ya antiguo, de que sexo y femenino sean términos intercambiables), designa casi lo femenino como una solución. Esto parece más cierto visto desde los Estados Unidos que desde Francia, pues existe en el primer país una crítica feminista, a la vez permanentemente sumisa y decepcionada, que busca en la filosofía francesa un apoyo para pensar el fin de la dominación masculina. Además, no es seguro que el fenómeno sea tan nuevo. Sin la misma amplitud ciertamente, algunos filósofos del siglo anterior, Kirkegaard, Auguste Comte, Nietzsche, han construido igualmente su pensamiento con las mujeres y lo femenino. No es seguro tampoco que haya que conceder tal rol a la metáfora sexualmente femenina en el pensamiento contemporáneo. Me mantendré entonces, intencionalmente más acá de la crítica femenina corriente, principalmente norteamericana, que muestra muy bien los impases "feministas" de las filosofías de hoy. Más acostumbrada a ver las rupturas sólo en relación con la historia, a examinar la novedad sólo con la mirada puesta en la continuidad, yo quisiera simplemente formular algunas observaciones, indicar por cuál camino la filosofía contemporánea se aproxima a la diferencia de los sexos.

El saber relativo a la interrogación filosófica sobre la diferencia de los sexos ha cambiado de naturaleza; la lucidez del hombre filósofo ya no es la misma. El ya sabe que no escapará, que la humanidad no escapará a la emancipación de

las mujeres. El feminismo no es ni lamentado ni vilipendiado; a veces es tomado en cuenta, en su lógica misma; veremos cómo. También ellos saben, aunque utilicen categorías que designan el sexo femenino, que la diferencia de los sexos no es un filosofema, un concepto filosófico ya dado, que se requiere pues una etapa previa para abordar el tema.

En primer lugar Levinas. El abre el camino con la idea fundamental de que el pensamiento de la alteridad, el cual desestabiliza la filosofía, dedicada al trabajo sobre el ser y el sujeto, inaugura algo importante. Ahora bien, “el otro por excelencia, es lo femenino”²⁰; no la mujer: “lo femenino ha sido encontrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en donde se coloca la vida interior - y la ausencia empírica del ser humano de “sexo femenino” en una morada, no cambia nada en la dimensión de feminidad que ahí queda abierta, como la hospitalidad misma de la morada:²¹. El otro erótico no es necesariamente el Otro, y el Otro no es necesariamente la mujer. A pesar de todas esas sutilezas, vemos que lo femenino juega un rol salvador, lejos de toda empiricidad, en la realización de la metafísica occidental. Schopenhauer introducía el pensamiento del amor como un elemento esencial de su filosofía; Levinas hace de lo femenino el espacio en que se juega su filosofía.

El hecho de que Levinas haya entendido las dimensiones de los tradicionales impases de un pensamiento de la diferencia de los sexos no debe entonces sorprender considerando la urgencia en que está, de representar la metáfora femenina eficaz para desplazar la “virilidad del logos occidental”. Así es como él privilegia la asimetría entre masculino y femenino, rechazando un femenino que fuera especificación del género universal (reproche dirigido a Heidegger²²), o complemento de lo masculino. Esta conciencia de las trampas propias a la representación de la diferencia de los sexos, permite también distinguir claramente femenino de mujer: la alteridad femenina no se representa en un ser sexuado, en un “interlocutor”. Sino, como lo muestra Cathérine Chalier²³, es difícil para Levinas evitar la cuestión del sujeto femenino (como también la de un logos que no fuera viril). Es aún más difícil restaurar el sujeto femenino sin tomar en cuenta un pensamiento, el de Levinas, que ha sabido poner fin a las dificultades de la dialéctica hegeliana de lo Mismo y de lo Otro. La empiricidad de la mujer exige sin embargo inevitablemente un retorno a la historia, ausente en la obra de Levinas, sobre una temporalidad que evitaría la trampa de la vieja subjetividad sin por tanto desconocer la realidad de los dos sexos. Evitando la empiricidad y la historia, poniendo aparte el sujeto mujer, así es como se construye la importancia de lo femenino. Las mujeres reales no pueden ser insensibles a este juego.

Cuando Derrida introduce los términos falocentrismo y falogocentrismo, el pensamiento de la alteridad se hace pensamiento de la diferencia y lo femenino se disemina en una multitud de enunciados que le hacen perder toda univocidad,

tradicional o nueva. Sarah Kofman resume en una doble expresión esta transformación de la filosofía: habría “una sexualización del texto y una textualización del sexo”²⁴. Todo entonces parece posible, hablar de lo femenino, de las mujeres, del sexo y de la sexualidad; del phallus, del hymen, de la vagina del prepucio... y aún del feminismo.

No hay crisis de desesperación (Kierkegaard) o de agresividad (Schopenhauer) frente al feminismo, sino la tentativa de decir de ello algo “de fondo”, con Nietzsche: “el feminismo es la operación por la cual la mujer quiere parecerse al hombre, al filósofo dogmático, reivindicando la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, con toda la ilusión viril, el efecto de castración que conlleva”²⁵. Lo importante aquí es recalcar cómo se cruzan perfectamente el análisis del feminismo y la crítica de la filosofía (aún si ese no es el objetivo del filósofo), cómo la pregunta por los sexos ha llegado a ser esencial para la filosofía. Este cruce, este encuentro entre lo político y lo metafísico, marca un giro importante, en mi opinión por lo menos. Desde Heidegger, deberíamos decir, Levinas criticaba a este último por haber quedado preso en una categoría no pertinente, la especificación del género; Derrida, abriendo la perspectiva, comienza así su texto “Geschlecht, diferencia sexual, diferencia ontológica”: “Del sexo, como se nota fácilmente, Heidegger habla tan poco como le es posible y quizá nunca lo haya hecho”²⁶. Por sexo, entenderemos “relación sexual”, “diferencia sexual”, “el hombre-y-la mujer”; lo que yo retomaré bajo el término “diferencia de los sexos”. Volviendo así a Heidegger, Derrida marca la ruptura, indica que después de Heidegger quizá algo ha cambiado: “la diferencia sexual no estaría a la altura de la diferencia ontológica, solíamos decir, oíamos decir”. Esta sería abandonada a las ciencias y a la moral, a la antropología o a la ética; no sería un filosofema, podríamos agregar. Precisamente Derrida se lanza, y él lo sabe, a un trabajo de construcción del filosofema²⁷. Toda su filosofía da ampliamente testimonio de ello.

Como la filosofía no es hoy completamente derrideana, conviene terminar con una referencia a otra aproximación, la de Lyotard por ejemplo, en la que el pensamiento del diferendo no es el de la diferencia; en la que la diferencia sexual deja incierto su estatuto ontológico. Como dice Rada Ivekovic a propósito del filósofo, es “indecidable”²⁸. Esta incertidumbre hace fragmentarias las declaraciones de Lyotard sobre la diferencia de los sexos, lo femenino en la diferencia y las mujeres en la historia; excepto en un texto llamado “Feminidad en la metalengua”. O en inglés: “One of the things at stake in Women’s Struggles” (“Una de las cosas que está en juego en las luchas de mujeres.”) El italiano, lengua en que aparece primero este texto, se refiere también al feminismo. La menor moda de feminismo en los pensadores y filósofos franceses podría explicar probablemente la transformación “chic” del título en lengua francesa y el abandono de la referencia política. No busco motivos de pelea; más bien, de nuevo hacer hincapié en la incertidumbre: aún si la feminidad en la metalengua

es uno de los puntos, punto esencial, del feminismo, la diversidad de los títulos del texto indica cuánto se preocupa el autor por la dirección de su título. Designa este curioso círculo: ahí donde las feministas italianas o americanas se nutren del pensamiento francés (masculino o femenino) muy preocupado sin embargo por deshacerse de la marca del feminismo. No reprocharemos aquí a Lyotard el respetar este círculo porque él, de esta manera lo reconoce, subraya su carácter curioso.

En cuanto al texto, por último, que suscita ricos comentarios, yo privilegio la aproximación al problema, el saber de Lyotard sobre las trampas epistemológicas y teóricas de una interrogación sobre la diferencia de los sexos. La entrada en materia y la clausura son ejemplares de esta consciencia: "Aquí un filósofo habla de la cuestión de las relaciones entre hombres y mujeres. El se esfuerza por escapar a lo que hay de masculino en la posición misma de esta cuestión. Sin embargo, su huida y su uso de ardid permanecen siendo probablemente masculinos"²⁹. Reconozcámosle su lucidez, pero la astucia sí está presente: "Es dejar de filosofar lo que haría falta": puesto que es la filosofía (y la política) masculina la que ha construido la oposición masculino/femenino. A pesar de esta maximalización, de esta amenaza de un paso en última instancia hacia los límites, la lectora desea, y es eso lo que hace el filósofo, que él continúe filosofando. La clausura también asusta puesto que la demostración va hasta el punto en que la crítica del orden simbólico lleva a un impase: "Un voto de la ONU un día denunciará la primacía dada al discurso teórico como sexismo masculino, para escándalo de... todos nosotros". Dejar de hacer filosofía, incluso dejar de hablar, he ahí el horizonte de un texto por otro lado tan poco caricaturesco, tan hábil al describir las dificultades que hay para reflexionar sobre la cuestión sexual. E incluso si no es puro efecto de retórica, esta doble amenaza no es inocente. Porque también este texto dice en su núcleo lo que todos los pensadores de la gynesis dicen: que la sociedad contemporánea, aquí el Capital, neutraliza la diferencia sexual, y que el feminismo sigue este movimiento, que hay producción de "homologación": Pero esta puesta a escala del hombre, ¿es la pérdida de las mujeres, de lo femenino, de la feminidad?

Ellos saben. Saben que el falocentrismo tiene buenas razones para ser criticado; ellos saben que el feminismo implica el fin del otro sexo. Saben que construyen un círculo en que el sujeto mujer es incierto, en que la diferencia de los sexos no se encuentra siempre en un pensamiento de la diferencia y de lo femenino. Saben lo que la mujer no sabe, y quizá no puede saber.

Ellos tienen conciencia de las dificultades epistemológicas (bajo qué condiciones puedo yo hablar de esta cuestión, yo que soy un hombre?) y de los intereses políticos en juego (no se podrá evitar hablar de la emancipación de las mujeres). Todos los filósofos citados comparten esta doble preocupación.

La idea de la lucidez me ha surgido leyendo a Nietzsche³⁰. No es la multiplicidad de sus declaraciones sobre las mujeres lo que me la ha sugerido, aunque a fuerza de ocupar posiciones contrarias o contradictorias con respecto a las mujeres, Nietzsche produzca en su lector un efecto de distancia. Esto obedece a lo que dice a partir de la pregunta por la emancipación de las mujeres: que la igualdad de los derechos es una ilusión porque el conflicto entre los sexos nunca acabará. Que la “ley de los sexos” es “dura” para la mujer³¹. Por tanto él es uno de los únicos, que yo sepa (con Fourier), que habla de la historia de las mujeres, de su historicidad y no de su esencia; falta ver lo que ellas van a ganar o a perder con la emancipación. “Por el momento”, “por un tiempo”, “hasta ahora”, son precauciones retóricas corrientes. Historicidad a la que hay que agregar la singularidad del filósofo: “Se me permitirá quizá enunciar cierto número de verdades sobre “la mujer en sí”, porque se sabe ahora que éstas sólo son “mis verdades”³². Que él enuncie sus verdades y que la mujer se calle: “considerando todo lo que las mujeres escriben sobre “la mujer”, está permitido preguntar con alguna desconfianza si ellas “desean” ser ilustradas sobre sí mismas, si ellas “pueden” desearlo... y yo pienso que hoy un auténtico feminista diría a las mujeres: “mulier taceat de muliere”³³. El error, dice el filósofo, es que la mujer se explique respecto a sí misma; allí está el último peligro. Pero el filósofo no me explica en qué consiste este peligro, quién está amenazado, si el hombre o la mujer; si él invoca el peligro para producirme miedo, o si éste es real.

Traducción de Amparo Vega A.
 Universidad Nacional de Colombia
 Con la colaboración de Guy Lizoir

NOTAS

¹ Fichte, *Fundamentos de derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. PUF, p.324.

² Fourier, *El nuevo mundo amoroso*, Anthopos, p.231-232.

³ Schopenhauer, *Metafísica del amor*, 10/18, p.40.

⁴ Kant, *Antropología desde el punto de vista pragmático*, La Pleiade, p.995.

⁵ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, GF Flammarion, p.136.

⁶ *ibid*, p.120.

⁷ Schopenhauer, *op.cit.* p.53.

⁸ *ibid*, p.68.

⁹ Kirkegaard, *O bien... o bien*, Tel Galimard, p.34.

¹⁰ *ibid*, p.334.

¹¹ *ibid*, p. 269.

- ¹² *ibid*, p. 233.
- ¹³ *Etapas sobre los caminos de la vida*. "In vino veritas", Tel Galimard, p.34.
- ¹⁴ Sade, *Francés, aún un esfuerzo...*
- ¹⁵ Fourier, *Teoría de los cuatro movimientos*, Anthropos, p. 126.
- ¹⁶ Fichte, *op.cit.* p.319.
- ¹⁷ Kant, *Doctrina del derecho*, Vrin, p.145.
- ¹⁸ Schopenhauer, *Ensayo sobre las mujeres*, Actes Sud, p.32-33.
- ¹⁹ Jardine, Alice, *Gynesis, Configuraciones de la mujer y de la modernidad*, PUF, 1991.
- ²⁰ Levinas, *De la existencia al existente*, Vrin, p.145.
- ²¹ Levinas, *Totalidad e infinito*, Vrin, p.145.
- ²² *ibid*, p.164.
- ²³ Chalier, Catherine, *Figuras de lo femenino, Lectura de Emmanuel Levinas*, La noche, 1982.
- ²⁴ Sarah Kofman, "Algo no funciona" (Ça cloche), *Los fines del hombre*, 1981, p.107.
- ²⁵ Derrida, *Espolones*, p.50.
- ²⁶ Derrida, "Geschlecht, différence sexuelle, deifférence ontologique", *Psyché*, p. 395.
- ²⁷ cf. Geneviève Fraisse, "La différence des sexes, une différence historique", *El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos*, L'Harmattan, 1991.
- ²⁸ Rada Ivekovic, "Masculinidad en la metalengua, a propósito de Jean-François Lyotard", 1991, inédito.
- ²⁹ Lyotard, "Feminidad en la metalengua", *Rudimentos paganos*, 10/18, p. 11214.
- ³⁰ cf. mi encuesta filosófica, "De la destinación al destino, historia filosófica de la diferencia de los sexos", *Historia de las mujeres*, (G.Duby, M. Perrot), tomo 4, Plon, 1991.
- ³¹ Nietzsche, *La gaya ciencia*, p.68.
- ³² Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p.231.
- ³³ *ibid*, p.323.