



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“ANÁLISIS SOBRE LA SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICA DE LA MUJER Y ESTRUCTURA DE
LA SUBJETIVIDAD EN RELACIÓN CON LO FEMENINO”

TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MARÍA FERNANDA SOTO PALMA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ARTURO ROMERO CONTRERAS

ASESORES DE TESIS:

DRA. LAURA V. PINTO ARAUJO

DR. DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

PUEBLA, PUEBLA

NOVIEMBRE 2020

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1. ¿QUÉ HAN DICHO LOS FILÓSOFOS SOBRE LA MUJER?.....	7
1.1 Introducción	8
1.2 Las mujeres de Platón: ¿hay una propuesta de equidad entre los hombres y las mujeres?.....	9
1.3 Aristóteles: sobre cómo la familia establece un orden para un fin, el cual se debe a las relaciones de cada miembro desde un lugar	23
1.4 ¿Están las mujeres creadas a imagen de Dios?, ¿son ellas capaces de su contemplación? San Agustín	28
1.5 Sobre la naturaleza de la mujer en el pensamiento de Rousseau.....	34
1.6 Vínculo al segundo capítulo.....	46
2. ANÁLISIS SOBRE LA ETIOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD DE LA MUJER: EL DESCUBRIMIENTO FREUDIANO	55
2.1 Contexto de la investigación.....	56
2.2 El origen de la pregunta por el cambio de objeto de amor	62
2.3 ¿Por qué hablar de una etiología de la subjetividad?.....	67
2.4 Sobre el Complejo de Edipo	68
2.5 El sujeto del lenguaje	72
2.6 Sobre el deseo subjetivo.....	77
2.7 El tránsito del complejo de Edipo para la mujer: Etiología y estructura de la subjetividad de la mujer	82
2.8 Acerca de la pregunta, ¿qué quiere una mujer?	89

3. LA IMPORTANCIA DEL RECONOCIMIENTO Y LA DISTINCIÓN DEL DESEO.....	98
3.1 Introducción	99
3.2 La lucha por el reconocimiento: la importancia del deseo subjetivo ...	100
3.3 Distinción entre Deseo y Conatus.....	104
4. ÚLTIMAS CONSIDERACIONES	112
5. BIBLIOGRAFÍA.	119

*Lo dedico a mi padre, por sus
palabras y sus dones...*

INTRODUCCIÓN

El interior de una mujer es inexplorable hasta para ella misma.

Ricardo Garibay, Triste Domingo.

Encontramos en una diversidad de discursos que se habla acerca de la mujer bajo innumerables concepciones y a partir de ello se trabajan diversas disertaciones, así pues, antes de siquiera enarbolar a la mujer con respecto a cualquier otro ámbito nos permitimos –a través de esta investigación– preguntarnos primero por el hecho mismo de ser mujer. Esto es, si la filosofía tiene como labor pensar sus propias preguntas, nos encontramos con el hecho de que los filósofos nunca tomaron lo femenino como un problema a pensar, entonces, ¿es lo femenino un problema de carácter filosófico?

Para tener un punto de referencia, primero tomemos en cuenta que nacer hombre o mujer se distingue por una diferencia en el cuerpo de ambos, pero, ¿esto nos indica o resuelve si hay tal cosa como el ser de la mujer? Además, sabemos que la noción de lo femenino¹ se refiere comúnmente a una actitud, una imagen, un constructo, un género además se le asimila con la mujer, así pues, nos permitimos preguntarnos si no acaso lo femenino refiere a otra cosa más que ello, algo radicalmente distinto y figura para cualquier sujeto sea hombre o mujer como una incógnita irresoluble, esto es, que lo femenino se posicione como un imposible debido al carácter de la condición deseante de los sujetos.

El primer objetivo de esta investigación es evidenciar el descuido por parte de los filósofos ante una interrogante no siempre explícita pero sí presente, si acaso se puede llegar a significar el ser de la mujer desde aspectos determinantes y abstractos, dígame, que permitan resolverle a todas las mujeres cómo ser mujer; o bien, señalar que los problemas filosóficos que incluyen a las mujeres, resuelven su existencia a través de una función de mujer. Entonces, nos proponemos dar cuenta del hecho de que la filosofía no se preguntó ni por la

¹ Cabe decir, existe una diferencia entre lo femenino y el feminismo, por lo que no se trabaja la investigación desde el feminismo; sin la obnubilada intención de denostarlo, pero simplemente bajo otro plano.

existencia de la mujer ni por lo femenino lo largo de la historia; mucho menos por su deseo de mujer.

Es decir, si lo que queremos plantear es cómo lo femenino es un problema que atañe a las mujeres primero retomemos lo que se ha dicho por parte de la filosofía con respecto a la mujer y lo femenino para tener en cuenta cómo considerarlo como problema. Si señalamos como un problema ontológico el ser mujer, ¿eso querría decir que el ser está sexuado de alguna manera? No, los sexuados serían los sujetos que buscan por ese ser. Al recurrir al trabajo teórico y práctico de los psicoanalistas Freud y Lacan se aporta otra lectura desde la cual pensar a la mujer ontológicamente, que no quiere decir que el ser en su sentido filosófico está sexuado, sino que la condición de todo sujeto al ser faltante, por lo tanto, ser sujetos de deseo, su posición sexual guía o marca un supuesto camino de ese deseo. Comúnmente, cuando referimos a sujeto en este escrito lo hacemos desde el sentido psicoanalítico. Pensar a las mujeres ontológicamente querría decir que el sujeto al estar sexuado buscaría ser, lo cual es dado por un reconocimiento, es decir, deseado; ya que, al buscar qué nos hace ser, tal pregunta apunta de manera diversa con las mujeres.

Por ello, en el terreno de investigación filosófico buscamos dar cuenta que filosóficamente existe una imposibilidad de tratar la cuestión femenina, es decir, de buscarlo a la manera en que la filosofía trabaja la ontología, más allá del desuso del tema para los filósofos; por lo tanto, nos desembocamos en un ámbito subjetivo para ver a qué referiría un problema sobre la falta en ser de la mujer.

El primer capítulo tiene el propósito de abordar lo que se ha dicho desde la filosofía acerca de la mujer, pero sucede que no se introducen preguntas que le atañen directamente, veremos porqué sucede así. Empero, ello no es solo un recuento de lo dicho o una historia de la filosofía con respecto a la mujer, ya que se abordan problemas en los cuales está implicada. Lo dicho desde la filosofía permite introducirnos a concepciones que se han tenido de la mujer –las cuales, más allá de ser ciertas o falsas– dejan escapar las razones de ello, o bien, el sentido de existir como mujer.

En el primer capítulo titulado: ¿qué han dicho los filósofos sobre la mujer?, abordamos tres momentos, los griegos, los medievales y los modernos. Entonces, se retomarán algunos de los principales representantes de la filosofía como Platón, Aristóteles,

San Agustín y Rousseau. Por ello, este primer capítulo además de justificar la razón por la cual se introduce el descubrimiento freudiano –quien ha dado cuenta del habitar subjetivo de la mujer– desarrolla problemas filosóficos en los cuales participa una concepción de la mujer.

Al proceder con Platón lo hacemos de dos maneras, por una parte, desde lo que se dice sobre la mujer por algún personaje de los diálogos. De este modo, se presenta la relación entre el alma y la mujer, que se encuentra principalmente en el libro quinto de la *República*. Por otra, tenemos lo que las mujeres dicen y hacen en los diálogos, que muestra –a pesar de una concepción epocal de la mujer– que cada una es distinta. Las obras tratadas son la *República*, las *Leyes*, *El Banquete* y el *Menéxeno*. Aristóteles en cambio, debido al estilo que tiene para difundir su filosofía, no requiere introducir personajes y mucho menos lo que dice una mujer. Por eso, abordaremos la *Política*, ya que en este texto se tratan los lugares de la mujer, el hombre y el esclavo con respecto a la familia. Así mismo, la virtud particular de la mujer.

Después, en el caso de los medievales, si el debate filosófico de esta época estaba muy lejos de preguntarse por la existencia de los hombres sin recurrir para ello a dios, no por eso rechazamos la tarea de indagar qué pudo haberse pensado sobre la mujer en referencia a dios. Por ende, consideramos a San Agustín como el más adecuado para nuestra investigación –a pesar de la época histórica en que se sitúa con respecto a la alta edad media– pues fue él, el primero en defender el matrimonio y gracias a su biografía sabemos la influencia y el lugar que tiene en su obra su madre, Santa Mónica. San Agustín se pregunta si las mujeres fueron creadas a imagen de dios y si son ellas capaces de su contemplación.

Posteriormente, haremos alusión a Rousseau como representante de la modernidad, de él tomaremos en consideración su obra el *Emilio, o de la educación* de 1762 así como la *Carta a D’Alambert* de 1758. Este autor defiende un concepto de mujer proveniente de la naturaleza, lo cual es conflictivo si ponemos en cuestión la naturalidad de los sujetos. Con ello, él concibe que existe la mejor manera de ser mujer, ¿cuál es el motivo de defender una naturaleza de la mujer?

Llegamos al segundo capítulo gracias a que las concepciones que se tienen de la mujer desde la filosofía la abordan ya sea por su naturaleza, por una necesidad de ser de una manera determinada o porque sus diferencias son anuladas; lo cual pocas veces se muestra así para

cada mujer. En el “análisis sobre la etiología de la subjetividad de la mujer: el descubrimiento freudiano” encontramos cómo Freud es el único en advertir sobre el enigma de lo femenino, con ello, se quiere abordar cómo se da el advenimiento subjetivo y ese transcurrir en la mujer. Así mismo, introduciremos lo que él se planteó sobre la mujer: ¿qué quiere una mujer? pero a su vez, desde una lectura de lo simbólico. En consecuencia, se quiere indagar porque no es posible englobar a la mujer en un conjunto universal y así esclarecer a qué se refiere que sea un enigma aquel problema.

En la actualidad el movimiento feminista ha marcado una pauta para hablar de la mujer, recuperando su importancia y papel en la historia. ¿Qué se ha podido decir de ella? Han surgido una multiplicidad de abordajes, pues, se hace uso de diferentes plexos de sentido con distintos objetivos, sin embargo, han requerido dar por hecho lo que significa ser mujer –si acaso esto es un problema– para poder formular un saber en relación a ella. Saber que termina deslindándose del sujeto. Se puede abordar a la mujer en su contexto social, histórico, económico, político, ético, artístico, sexual; se pueden encontrar estudios que dicen tratar sobre la mujer con respecto a un saber específico, pero, podríamos notar que ahí hace falta algo. En el saber se ha perdido la subjetividad y en un saber sobre la mujer, se ha perdido la duda: acaso existe unívocamente para todas las mujeres lo que se quiere.

La mayoría de las veces, no se pregunta a qué refiere el deseo de las mujeres. Está ausente la pregunta de qué se concibe por la existencia de la mujer. Ya sea, que se da por hecho lo que significa ser mujer y se olvida de la manera más grata; o bien, se explica por condiciones que se encuentran dentro de un orden de los hechos pero nunca se hallan las motivaciones subjetivas; o incluso, se descarta la pregunta por parecer de poca relevancia, se afirma entonces: todas somos diferentes y podemos ser como queramos, pero, ¿es una verdad inapelable o a su vez efecto de nuestros tiempos donde “todo es posible”?, ¿es acaso solo cuestión de que se quiera y se tenga la disposición? Digo esto con el claro propósito de señalar que las intenciones no se deben confundir con un proyecto feminista porque la diversidad de posturas que encontramos y sus conflictos teóricos internos son ya suficiente para tratarlo aparte. Esta investigación no se centra, pues, ni en el feminismo ni las teorías de género, la razón se debe a que éstas no contemplan la subjetividad, y en este sentido, lo que

planteamos se relaciona a una práctica que no toma postura política, que es la práctica de la clínica. Nos interesa una existencia, que es la de la mujer, en tanto sujeto de deseo.

En este segundo capítulo se tienen presentes las preguntas: ¿cómo y a partir de dónde sucede el devenir sujeto para la mujer? En otras palabras, ¿cuáles son los elementos del acontecimiento psíquico que sucede en el advenimiento de los sujetos, dado el caso de la mujer? Con ello retomamos la importancia del deseo, del otro y del lenguaje. Lo que se quiere descubrir es qué relación tiene la mujer con el lenguaje, en otras palabras, cómo se significa en tanto mujer, lo cual ilumina qué sentido tiene esa existencia. Pero, además, otra pregunta que atañe a esta investigación es: ¿por qué se sitúa en una imposibilidad esclarecer lo femenino en relación con la mujer?, lo cual resuena en la pregunta ¿qué quiere una mujer? En otras palabras, lo que se quiere abrir paso es porque el existir de la mujer es un enigma en tanto habita en el lenguaje. Esto quiere decir que su subjetividad no está dada por la naturaleza ni exclusivamente determinada por un orden social. Nuestra hipótesis –que surge de una lectura del análisis freudiano– es que, ese habitar en el lenguaje –lo cual significa ser sujeto del inconsciente– es influenciado por una constitución estructural en la cual falta un significante universal desde el cual se identifiquen todas las mujeres.

Así también, se inaugura la pregunta por el habitar de la mujer, es decir: ¿qué sentido tiene ser mujer?, ¿cómo reconocerse como mujer? Cabe decir, estas dos últimas preguntas no se encuentran explícitas en la obra de Freud. Este capítulo abordará la etiología de la subjetividad, lo cual dará paso a hablar sobre la subjetividad de la mujer. Las diferencias de la subjetivación entre la niña y el niño se elaboran específicamente en los textos *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925) y *Sobre la sexualidad femenina* (1931). Lo que quiero mostrar es cómo Freud aborda la subjetividad de la mujer en su relación con el lenguaje, que él lo expresa desde la diferencia sexual. De lo que se trata es de cómo ser significada como mujer.

El tercer capítulo titulado “la importancia del reconocimiento y la distinción del deseo”, retoma el lugar que tiene el reconocimiento del otro para la humanización del ser infante partiendo de su calidad de objeto, así como la diferencia entre el *conatus* y el deseo desde Spinoza y Freud. Hegel, en la dialéctica del amo y el esclavo muestra el papel imprescindible del otro para el desarrollo de la verdad de la autoconciencia, así como la

búsqueda del reconocimiento del otro para ser. Por eso, retomarlo nos ayudará a dar cuenta de la importancia del otro y su reconocimiento en la constitución subjetiva. Claro está, que no son los mismos ámbitos el de Freud y Hegel, pero en su relación esclarecen nuestro objetivo.

Esto nos permite abordar cómo en la mujer su ser significada como tal pone en juego el reconocimiento, pues es solo a partir del otro que se confirma una certeza que se tiene de sí. Así pues, demostraremos cómo el anclaje en la existencia de los sujetos –en su relación intersubjetiva– es el querer ser reconocidos. En otras palabras, hablaremos de la dialéctica del amo y del esclavo para entonces señalar su influencia en la concepción psicoanalítica de sujeto.

A su vez, distinguiremos entre el deseo y el *conatus*. Si Spinoza habla de dios como el fundamento ontológico del sujeto, pero, en el psicoanálisis el sujeto no es sino a partir de otro que le da su ser y lo introduce en el lenguaje, entonces, se podría contrastar que el sujeto no es causado por dios sino estructurado desde el lenguaje en una experiencia con el otro.

En fin, querer distinguir por dónde transita la mujer requiere, primero, de dar cuenta cómo se adviene sujeto, luego, de su relación con el lenguaje y con el otro, así como de sus distinciones con respecto al hombre, para así poder decir que la existencia en la cual habita no tiene una respuesta esencialista, pero no por ello arbitraria, ya que ha sido marcada por una historia personal en la cual su deseo se expresa en una manera de mostrarse ante el otro para ser reconocida siendo –aunque sea, en un instante– como mujer.

CAPÍTULO UNO

¿QUÉ HAN DICHO LOS FILÓSOFOS SOBRE LA MUJER?

INTRODUCCIÓN

Si el objetivo de esta investigación es señalar que la filosofía ha pasado de largo por un problema el cual ahora planteamos, el problema sobre lo femenino, primero tenemos la tarea de poner en evidencia el hecho de que la filosofía no se preguntó por ello a lo largo de la historia. Es decir, si lo que queremos plantear es cómo lo femenino es un problema ontológico primero recorreremos lo que se ha dicho por parte de la filosofía con respecto a la mujer y lo femenino.

Me centraré en tres momentos, los griegos, los medievales y los modernos. De los primeros están Platón y a Aristóteles. Cuando procedemos con Platón podemos hacer esta división: por una parte, tenemos lo que se dice sobre la mujer desde algún personaje de los diálogos; por otra parte, tenemos a esas mujeres que Platón introduce como personajes. Entre sus obras está la *República*, las *Leyes*, *El Banquete* y el *Menéxeno*. Aristóteles en cambio, debido al estilo que tiene para difundir su filosofía no requiere de introducir personajes, mucho menos a una mujer, entonces nuestro abordaje será desde el *Político*.

La interpretación de las escrituras por parte de los pensadores medievales para saber algo acerca de la mujer, o bien, saber cómo tratarla, era siempre ambivalente por razón de que San Pablo y Pedro si bien llegaron a referirse a ello, nunca afirmaron tajantemente si todos los hombres debían conseguir o no una mujer como esposa. La única mujer que tiene la valoración de los medievales, es la mujer virgen. Entonces, si el debate filosófico de esa época estaba muy lejos de preguntarse por la existencia de los hombres sin recurrir para ello a Dios, no por eso rechazamos la tarea de indagar qué pudo haberse pensado sobre la mujer en referencia a Dios. Por ende, consideramos a San Agustín el más adecuado para nuestra investigación, pues fue él, el primero en defender el matrimonio y gracias a su biografía sabemos la influencia de su madre, Santa Mónica. Después, de los filósofos modernos haremos alusión a Rousseau. De él tomaremos en consideración su obra titulada *Emilio, o de la educación* de 1762 así como *Carta a D'Alambert* de 1758 para resaltar su resolución en una naturaleza.

En otras palabras, el objetivo de este primer capítulo es demostrar que las concepciones que se tienen de la mujer logran evadir lo problemático que trae su relación con lo femenino. Concepciones de la mujer que van desde su naturaleza, o una explicación

de ella exclusivamente como diferencia biológica, así como su conglomeración como género, entendido como una clase o grupo, o un conjunto de seres que por lo menos tenga un carácter en común.

PRIMER APARTADO.

LAS MUJERES DE PLATÓN: ¿HAY UNA PROPUESTA DE EQUIDAD ENTRE LOS HOMBRES Y LAS MUJERES?

Para comenzar por Platón procederemos por medio de dos de sus obras, la *República* y las *Leyes*. En la primera obra aparece ya un debate muy poco usual para los griegos, sobre la diferencia o igualdad en las ocupaciones de los hombres y las mujeres. A lo que llegará –lo cual desarrollaremos a continuación– será que, por su naturaleza, tanto los hombres como las mujeres pueden ejercer actividades similares como en el caso de ser guardián, pero no todos, y en consideración disminuida para la mujer. Cabe decir, ello, Platón lo modifica en las *Leyes*.

Si en el libro primero de la República se plantea el problema de la justicia, y con ello si ésta es una tarea de un solo hombre o de la ciudad entera, se debe a que la polis como un conjunto armónico y organizado para la plenitud de los hombres requiere que cada uno de los miembros cumpla una función conforme a su naturaleza, pues, eso sería lo justo. Entonces, si cada uno debe ejercer una sola actividad en la ciudad, habrá algunos que su tarea sea la de gobernar, tal es el caso de los guardianes. ¿Pueden ser las mujeres a su vez guardianas? La respuesta es sí.

Nos afrontamos a lo siguiente. Si cada uno debe hacer lo que le corresponde conforme a su naturaleza, además, las mujeres y los hombres pueden ser guardianes, significa que: ambos pueden participar de una misma naturaleza o Platón contradeciría lo que ha dicho sobre la justicia, posibilitando acciones iguales a naturalezas distintas.

Veamos cómo se resuelve ello en el libro quinto. Se ha afirmado que a cada naturaleza le corresponde una ocupación; pero la única diferencia entre el hombre y la mujer es que uno alumbra y otro procrea, siguiendo el diálogo, esta diferencia cae en el mismo absurdo que diferenciaría a un calvo de alguien peludo con respecto a su oficio.

Y en el caso del sexo masculino y del femenino, si aparece que sobresalen en cuanto a un arte o a otro tipo de ocupación, diremos que se ha de acordar a cada uno lo suyo,

pero si parece que la diferencia consiste en que la hembra alumbró y el macho procrea, más bien afirmaremos que aún no ha quedado demostrado que la mujer difiere del hombre (Platón 2011: 159; República 454e).

Notemos el matiz en esta cita, no hay diferencia entre el hombre y la mujer porque la diferencia de la naturaleza no depende de que se sea hombre o mujer, la diferencia de la naturaleza proviene del alma, y de aquello que ya conoce previamente. La diferencia reside en cada alma –sin distinción entre las que van a un cuerpo de mujer o de hombre– pues ellas determinarán la naturaleza; como en el ejemplo, el médico cuenta con un alma de médico.

Si bien, se menciona que el sexo masculino sobresale con respecto de la mujer –aunque no sea así en el tejido, los pasteles y los guisados– Glaucón agrega que muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas. Platón, concluye que:

no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre (Platón 2011: 160; República 145e).

El problema planteado aquí para Platón no es si las mujeres son iguales a los hombres, pues la distinción es con respecto a las almas. Se trata de la virtud de cada uno. En ese sentido, no significa que todas las mujeres sean consideradas como capaces, sino que solo algunas lo serán por determinación de su naturaleza. Así como existen hombres bien dotados y otros mal dotados, habrá mujeres bien dotadas que puedan participar correctamente del gobierno del estado, “por ende, una mujer es apta para ser guardiana y otra no; ¿no es por tener una naturaleza de tal índole por lo que hemos elegido guardianes a los hombres?” (Platón 2011: 160; República 456a) Por ello, luego indica que una mujer puede ser apta para la medicina, mientras otra no, así por naturaleza unas son aptas para ciertas actividades, pero otras no.

Es decir, no se está considerando si el ser mujer contrae algún problema para el alma, o sea, no se pregunta si habrá alguna diferencia con respecto a ser hombre o ser mujer. Pues bien, dice, que las diferencias que encontramos en ambos se deben a la educación, remitiéndonos a la teoría de la reminiscencia, eso explicaría porque almas que han conocido

lo mismo se expresan unas más pobremente que otras. Por ello, su propuesta para los guardianes es que tanto la mujer como el hombre reciban la misma educación, por ser de la misma naturaleza. Otra diferencia es la fuerza.

La mujer aparece implicada a pesar de que no hay una distinción sexual en las almas porque la evidencia infranqueable de que existen mujeres reales que ejercen actividades que las distinguen entre las demás mujeres como virtuosas hace que entren dentro de la organización de la polis del ideal platónico. Entonces, el problema no es, por qué existen mujeres virtuosas, sino, por qué un alma determina lo virtuoso que es uno.

Cabe decir, esto se contrapone con lo que ya afirmaba en el Fedro, respecto a la posibilidad de que almas prodigiosas estuvieran en un cuerpo de mujer, pues el alma “que más ha visto [será] la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor” (Platón 2019: 797; Fedro 248d).

En otras palabras –cronológicamente en la obra de Platón– es a partir de la *República* en que son las almas las que por su diferencia de lo que conocen vuelven virtuosos a aquellos en los que se “posan” indistintamente, después, se reconsidera que las almas virtuosas tomen forma de mujer, de lo cual antes no se menciona alguna equivalencia numérica, es decir, como son dos sexos las almas se reparten por igual entre ambos; finalmente se establece una preferencia dando importancia a un hombre, luego una mujer y al final un animal, entonces un alma preferiría aquel cuerpo de hombre.

Si anteriormente dijimos que Platón ajusta su teoría del estado en las *Leyes*, ello se debe a que ya no sostiene una organización común por parte de los gobernantes, sin esposas privadas o hijos. Pues su primera propuesta proviene de querer integrar a cada uno al lugar idóneo por su naturaleza. Es decir, se puede nacer guardián en una familia de artesanos y ello no impediría que el hijo se dedique a ser guardián, al contrario de continuar siendo un artesano, pues así será mejor para su virtud.

Así como Moller Okin –filósofa política feminista liberal– otras mujeres sostienen a su vez, que la gran diferencia entre ambos textos reside en que el posterior reinstaura la institución familiar. Con ello la mujer regresa a estar dada al matrimonio. Así también, suelen recuperar a Hanna Arendt con motivo de la distinción entre lo público y privado, o bien,

familiar y político, agregando que las mujeres al no poder adquirir propiedad les es imposible participar de la vida pública.

Sin embargo, este acercamiento al tema no es muy fructífero con respecto a nuestros propósitos, pues estamos lejos de un análisis de la política de género ahistórico. Nos diferenciamos de la lectura de Moller Okin siempre y cuando incluyamos la teoría de la reminiscencia. Así como es necesaria la luz para develar las formas ideales en el pasaje de la caverna de la *República*; si el hogar se asimilaba a un lugar oscuro y oculto, no sería un lugar propicio para el conocimiento. La claridad ofrecida por la luz, el develamiento de aquello que se aparece, y todo símil entre lo que se conoce y la luz, es el legado de los griegos a la filosofía occidental –recordemos que incluso Descartes habla en términos de la luz y la visión, a pesar de que se quiera deslindar de los errores de la sensibilidad. Por ende, resulta necesario para Platón eliminar todo aquello que oscurezca o intervenga en el desocultamiento de la verdad. En el texto de las *Leyes* de Platón, cuando se discute acerca de la posibilidad de banquetes entre mujeres, se dice con pretexto de ello, lo siguiente:

¿Cómo alguien en la vida real va a intentar obligar a las mujeres a ser contempladas consumiendo en público comidas y bebidas, sin hacer el ridículo? No hay nada que este sexo soportara con mayor renuencia que esto. Acostumbrado a vivir sumergido en la oscuridad, si se intentara obligarlo a salir a la luz, oponiendo todo tipo de resistencia, vencería totalmente al legislador (Platón 1999: 491; *Leyes* 781c).

Hay que tener presente que las mujeres no participan de lo público, es decir ni en banquetes ni el ágora, esto se debe a que hay lugares determinados para cada quien en el mundo griego, lugares que funcionaban –de hecho, en ese sentido, están desarrolladas las propuestas políticas de nuestros filósofos griegos, con la motivación de encontrar los lugares propicios del orden. No obstante, paradójicamente, la misma Diotima

fue precisamente una Hetaira (que literalmente significa “compañeras de los hombres”)... estas mujeres se situaban en lo más alto de la clase social y a diferencia del resto de las mujeres que no tenían acceso a la educación y a la cultura, ellas contaban además de una belleza física, de una formación intelectual y artística notables, así como de modales refinados y dotadas de un arte dialéctico para conversar de los más variados temas (Aguirre 2019: 235).

Lo cual muestra que entre lo que se pensaba de las mujeres y lo que sucedía no siempre correspondía.

Luego, si hay una relación entre lo público y la ley se debe a que “todo lo que en la ciudad nace partícipe del orden y la ley produce todos los bienes” (Platón 199: 490; Leyes 780d). Si la mujer fue caracterizada desde Hesíodo y Homero como aquella que se escapa de la ley, o que no puede impartirla, además, suele ser tramposa o actúa a hurtadillas, esto nos ligaría a una manera suya de moverse en el mundo que “no se encuentra ordenado o está mal ordenado destruye la mayoría de las demás cosas que tienen un orden correcto.” (Platón 199: 490; Leyes 780d) Así, es evidente que se vea con malos ojos la participación de las mujeres en el orden de lo público.

En las *Leyes* se deslinda la consideración que se le tenía a la mujer en relación a los esclavos, los viejos, los niños e incluso los animales. No podríamos hacer una reducción tan simple como equipararlos a todos, pero sí podemos caracterizar algo en común de ellos: su relación con el logos está determinada por no participar expresamente en la polis.

Platón se muestra muy optimista para nuestra consideración, pues expone en su teoría constantemente cómo se relaciona el alma con los cuerpos humanos y a su vez cómo la vida humana permite o no la elevación del alma. En este aspecto, Platón no se inmuta ante su propuesta contrastante en la *República*, al lugar que podría ocupar la mujer, lo cual muestra no una limitación tan tajante como se pretendería sino cierta ambigüedad. La participación en el ágora tenía como condición ser un hombre libre y a su vez, estaba íntimamente ligada con el discurso; el uso de la palabra de la mujer, en cambio, era motivo de mofa para cualquier hombre griego.

Recordemos, en la obra de Aristófanes titulada *Las Asambleístas*, Praxágoras insta a las mujeres a practicar aquello que dirán en la asamblea, pero la respuesta de una de ellas expresa la concepción de que las mujeres son unas charlatanas, pues hablan demasiado o lo hacen de manera impropia, así, ella dice, que las mujeres son especialistas en la cháchara. De ahí, la expresión griega “cháchara de viejas”, refiriéndose a las habladurías sin sentido ni importancia que provienen de las mujeres.

Por ello, para introducir esta relación entre las mujeres, lo que se dice de ellas y ellas dicen, haremos uso de personajes conocidos en los diálogos platónicos: Aspasia, Diotima y la sirvienta tracia. Se podría pensar que, hablar de las mujeres en la vida pública no necesariamente aborda el problema de lo femenino –lo cual es cierto– pero que entonces se deduzca que ello es inherente de la literatura, la mitología o el arte, tampoco es muy certero, aunque se pueda hacer presente, ya que lo femenino siempre ronda en la cotidianidad de todos. También, cierta imagen atribuida a Jántipa, la mujer de Sócrates. La concepción epocal de la mujer proveniente de la mitología griega, que se conserva para nosotros como un fiel registro, la ilustra como dada a la persuasión y al engaño, así como se muestra el personaje de Aspasia.

Aspasia aparece en el diálogo del *Menéxeno*, con motivo de que Sócrates le reproduzca al personaje del mismo nombre del diálogo, aquello que él ha aprendido de esta maestra de la retórica. Platón se regocija en todo este diálogo del más evidente sarcasmo, haciendo decir a Sócrates cosas como: “tengo por maestra a una mujer muy experta en la retórica, que precisamente ha formado a muchos otros excelentes oradores y a uno en particular, que sobresale entre los de Grecia, Pericles” (Platón 2010: 405; Menéxeno 235e).

¿Qué motiva a este diálogo? Menéxeno llega con Sócrates después de una asamblea del Consejo, le cuenta que han estado discerniendo quién será el que pronuncie los próximos discursos fúnebres. Platón por medio de Sócrates quiere evidenciar la nula eficacia que tienen los discursos retóricos para el cultivo del alma, o sea, que son falaces en cualquier sentido.

Sócrates primero elogia que los discursos fúnebres brindan tributo hasta al más mediocre de los hombres, lo cual es maravilloso; así pues, están tan elaborados que se repiten una y otra vez; también aplaude la gran capacidad que éstos tienen para hacer a los hombres más fuertes, nobles y bellos, con el simple hecho de caer rendidos ante la hipnotizante voz. Tanto han penetrado en la cabeza de Sócrates estos discursos, que le dura tres días el dolor de cabeza pues lo han azonzado sin igual.

Al decir que Aspasia había sido maestra de Pericles –el orador Ateniese por excelencia– y teniendo en cuenta que las mujeres en Grecia se las llegó a considerar incluso deficientes en su capacidad para comunicarse, la razón es evidenciar que cualquier charlatán podría hacer ese oficio. Además, qué saber podría proporcionar una mujer sobre la virtud,

que no fuera vacuo. Se llega a decir incluso que Aspasia era una hetera, esto quiere decir que, si bien conocía de ciertos temas y participaba de los banquetes, no es la maestra más adecuada. Incluso, comentaristas se han dedicado a desmentir cada una de las falsedades históricas que aparecen en el diálogo; de las cuales, unas se elogian, otras se reprochan, pero en su mayoría solo provocan pasiones a los espectadores.

El hecho de que Platón recurra al recuerdo de Sócrates sobre una mujer que imita a los retóricos, nos hace pensar lo siguiente. Primero, le atribuye los efectos de su discurso a lo que llamaría un hechizo del alma, proveniente de un encanto, así como la cítara endulza el oído en los banquetes; en este aspecto, lo dicho por la mujer parece tener el carácter de adular, hipnotizar o confundir hasta quedar uno de acuerdo. Por eso la retórica resulta contraproducente, ya que el convencimiento rápido de ciertas tesis no busca la mejora del alma; al contrario, se le atribuye a este tipo de discursos la generación del mal. Consecuentemente, su contenido no busca la verdad, es decir, tiene el carácter del engaño.

Segundo, para encubrir que no sabe, Aspasia le pide a Sócrates no divulgue aquello que ha dicho, pues si se pensara con detenimiento, se encontrarían una serie de falsedades; así también termina el diálogo, un tanto escueto, sin que ninguno de los dos personajes sepa bien qué decir.

Pero algo nos llama la atención de lo que responde al final Menéxeno: “a ella o a quien te lo ha contado, quienquiera que sea.” (Platón 2010: 423; Menéxeno 249e) ¿Acaso se refiere a los retóricos, como Pericles? Aquí podemos sospechar si la respuesta no atribuye la autoría de este discurso a un farsante otro, a alguno de los retóricos que no se les considera varones virtuosos, de tal manera que es suficiente una mujer para afrontarlos. La burla es evidente, tan despreciable es la retórica que no solicita de un diálogo para entroncar sus contradicciones, los deja hablar hasta que se tropiecen solos; afrontarse a ellos es tan sencillo que hasta una mujer puede hacernos el favor de mostrar su timidez.

Cabe decir que Platón en el Fedro rescata un aspecto de la retórica cuando la compara con la medicina. Pero con la condición de conocer aquello que se está tratando. Entonces, lo que se busca conocer es la naturaleza que tiene el alma, o bien, su constitución, lo cual tendría que ver con aquella guía por medio de la retórica.

En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y lo hace fuerte, a la otra, palabras y prácticas de conducta, que acabarán transmitiéndose la convicción y la excelencia que quieras (Platón 2010: 827; Fedro 270b).

Aspasia ocupa el lugar de quien no sabe, de cierta manera, igualmente alejada de la contemplación filosófica. Pero no es la única en ser retratada así. En el *Teeteto* aparece la conocida escena de la sirvienta tracia riéndose de Tales, quien ha caído en un pozo por caminar y contemplar los astros. Esto indica la percepción de que “Platón esboza lo femenino como una burla hacia lo filosófico” (Pagés A. 2018: 58), parece que la mujer no busca algo más, que está ahí presente, pues ella bien sabe lo que tiene enfrente, por eso no contempla como Tales, sino que, lo que hace es ser espectadora del espectador.

Anna Pagès –filósofa contemporánea– diferencia a ambos en tanto la mujer hace titubear ese discurso filosófico. Para Tales “su tiempo es del orden de lo que debe ser pensado; la joven tracia, en cambio, parece dispuesta a la sorpresa que pueda depararle lo que ve a simple vista, cualquier minucia puede hacer detener su paso” (Pagés A. 2018: 58).

Pero, ¿es acaso Diotima considerada una mujer como estas dos que mencionamos ahora? En el *Banquete* quien le revela el secreto del amor a Sócrates es precisamente una mujer, y es Diotima quien habla en voz de Sócrates para la enseñanza de esa verdad en el diálogo. Si bien, en el diálogo, cuando hablan del amor no hay ninguna mujer presente mas que Diotima representada por Sócrates, ello se debe a que los griegos no contemplaban el amor de pareja –entre hombre y mujer– como de importancia. Sus valores rondaban en apreciar más la amistad que el amor de pareja. Agregado a ello, el amor romántico surge hasta siglo XII.

La verdad que revela Diotima proviene de una posición subjetiva de mujer, de habitar entre el ser y el no ser. Como dijo Anna Pagès “la filosofía producida por mujeres se define por un <todavía no> constitucional.” (Pagés A. 2018: 58) Aunque posteriormente nos referiremos al enigma de lo femenino, cabe decir lo siguiente, que tendrá relación con ello.

¿No sabes –dijo– que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia (Platón 2010: 736; Banquete 202a).

La mujer de Mantinea inicia a Sócrates en el misterio del amor, en aquel secreto inefable de la verdadera naturaleza de Eros, como las profetisas de Eleusis iniciaron a sus aprendices. Si bien Sócrates inicia diciendo que no podrá hacer un encomio, sino al contrario, que hablará de la verdad del amor, la manera en que procede a cuestionar a Agatón es muy parecida a la manera en que procedió Diotima en su enseñanza, por eso se distingue Diotima de las mujeres mencionadas anteriormente. Es decir, que primero hace una argumentación de lo que Diotima ya le había demostrado. Al inicio, deja en claro de qué se trata el amor, pues a lo que llegan tanto Agatón como Sócrates es que el amor no posee la belleza, que está falto de ella, y si las cosas bellas son buenas, entonces está a su vez falto de las cosas buenas. Por ello es necesario esclarecer la naturaleza de Eros.

Por ser hijo de Poros y Penia, Eros tiene una naturaleza combinada, que lo determina a saber aquello que desea, pero sin obtenerlo del todo; lo mantiene en una tensión en la cual lo que consigue siempre se le escapa, de esta manera puede seguir deseando lo bueno. Lo que quiere decir que Eros tiene una naturaleza intermedia, es un amor que no termina por ser todo o nada. Eros es un daimon que la hace de intermediario entre los hombres y los dioses. Así mismo Diotima es la intermediaria.

Si en el Fedro la anamnesis pone en contacto a los varones con lo divino, en el Banquete, Diotima hace de intermediaria entre los varones del symposium y la divinidad ... Diotima cumple en el Banquete la misma función que la anamnesis en el Fedro, la de revelar lo que es verdadero (González 2002: 263).

Después en el diálogo se tratan dos temas, de la generación y procreación en lo bello, lo cual se enlaza con el deseo de “la naturaleza mortal [que] busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal.” (Platón 2010: 744; Banquete 207d). En última instancia la búsqueda Platónica es por el “conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.” (Platón 2010: 749; Banquete

211c) que evidentemente tiene relación con el conocimiento de las virtudes verdaderas, como la medida y la justicia. No obstante, no podremos centrarnos en ello.

Para Sócrates ser iniciado sobre los misterios del amor por Diotima tiene varias consecuencias. En primera, ella tiene un saber vasto, pero a su vez oculto, de lo cual no puede decirlo todo, por ello, en el proceso dialéctico que busca incansablemente la verdad, se va develando poco a poco lo que ella quiere hacer entender a Sócrates, pero nunca completándose.

Lo femenino que permite entrever Diotima es que ella no presenta el misterio del amor en un solo momento, no lo dice y ya, sino que señala aquello indecible en el discurso. Es decir, es un acercamiento paulatino, del cual algo siempre se escapa, por la misma definición del amor; el amor se mantendrá en un misterio en tanto no se revele completamente. Pero solo entre dos se podrá generar un sentido de ello, que busque saber, lo cual quiere obturar la falta constitutiva de la naturaleza de Eros, por eso, la propuesta de Platón se deslinda del imposible de alcanzarlo todo, él pone como meta la contemplación del en sí, que es aquello completo y en unidad. En otras palabras, en el diálogo se muestra que Platón salta de la enseñanza de Diotima a Sócrates para introducir su propuesta, que en última instancia hace recurso del amor para plantear la posibilidad de alcanzar esa completud con el elemento más relevante de la vida humana, el alma. Pero esta propuesta no se deslinda consecuentemente de lo ya planteado por lo que es Eros, entonces, nos parece un recurso platónico, una excusa de su parte.

Luego, en la medida en que ella busca imprimir en su alma aquel conocimiento que ella posee, requiere para el proceso dialéctico que el alma de Sócrates esté predispuesta para asimilar su enseñanza. Esto toma tiempo, y a su vez permitir que Sócrates advenga con esa verdad hace un símil con el parto.

Sócrates y Diotima invierten la relación de géneros, tal como se da en la analogía entre siembra y fecundación, ya que la sembradora es Diotima y el surco es Sócrates, pero esta inversión es posible en el caso de una mujer singular, una sacerdotisa que tenía como misión el servir de intermediaria entre los dioses y los humanos. En este sentido guarda semejanza con Eros (González 2002: 49).

Pero también, lo que se pone en juego, es la búsqueda constante de la filosofía: dar cuenta de conceptos universales. Diotima ocupa un lugar de mujer desde el cual se permite cuestionar ese universal tan anhelado por la filosofía, pues la cuestión misma de la mujer radica en que no existe un universal que las englobe a todas. Esto queda evidenciado en una parte del diálogo entre Sócrates y Diotima que puede ser entendido de dos maneras; la primera, que lo que se dice, es solo una clarificación sobre quiénes están de acuerdo; o una segunda, desde la cual Anna Pagès encuentra una réplica ante la evidencia de un universal instaurado por el hombre, presente en el momento en que ella le pregunta por ese “todos” tan evidente para él:

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> – Sin embargo –dije yo–, se reconoce por todos que es un gran dios. – ¿Te refieres –dijo ella– a todos los que no saben o también a los que saben? – Absolutamente a todos, por supuesto. Entonces ella, sonriendo, me dijo: – ¿Y cómo podrían estar de acuerdo, Sócrates, en que es un gran dios aquellos que afirman que ni siquiera es un dios? – ¿Quiénes son éstos? –dije yo. – Uno eres tú –dijo– y otra yo. – ¿Cómo explicas eso? –le repliqué yo. – Fácilmente –dijo ella–. Dime, ¿no afirmas que todos los dioses son felices y bellos? ¿O te atreverías a afirmar que algunos de entre los dioses no es bello y feliz? – ¡Por Zeus!, yo no –dije. – ¿Y no llamas felices, precisamente, a los que poseen las cosas buenas y bellas? – Efectivamente. | <p>Pero en relación con Eros –al menos– has reconocido que, por carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente eso mismo de que está falto.</p> <ul style="list-style-type: none"> – Lo he reconocido, en efecto. – Entonces, ¿cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno? – De ninguna manera, según parece. – ¿Ves, pues –dijo ella–, que tampoco tú consideras dios a Eros? – En absoluto. – ¿Pues qué entonces? – Como en los ejemplos anteriores –dijo–, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal. – ¿Y qué es ello, Diotima? – Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal. (Platón 2010: 737; Banquete 202b-e) |
|--|--|

La razón por la cual distinguimos el papel de Diotima con respecto a otros personajes que aparecen en los diálogos de Platón, se debe a que ella no entra dentro de esa concepción generalizada de lo que es la mujer griega. Mostrando así, que no todas las mujeres entran en una definición epocal que pretendería universalizarlas y homogenizarlas.

Platón hace recurso de Aspasia para ridiculizar a los retóricos, pero en cambio no hace recurso de Diotima para satirizar los encomios al amor. Estamos seguros de ello, porque Sócrates procede aceptando que no sabía nada con respecto al amor y demuestra que, si ha podido advenir con su verdad, se debe a que le han ayudado a parir esa idea. Es decir, le da a Diotima un lugar de maestra, la reconoce. Claro que, quien sabía era Diotima, pero en la

medida en que una enseñanza de algo se da en porque se imprime en el alma, requiere que cada uno realice esa idea en sí mismo por intermediación de otro. Sócrates recurre al lugar que Diotima ocupó en su educación posteriormente con Agatón, no está mostrando otra cosa más que, sin esa manera de proceder nunca se hubiera podido llegar esclarecer algo. Es gracias a que Diotima recurre a un proceder dialéctico y no retórico que podríamos sobrellevar aquella acusación de que es una sofista, tal como aparece en la traducción de Marcos Martínez Hernández. Podría suceder, que se optó por esa denominación ya que ella había deleitado a Sócrates con tal enigma.

Ahora bien, ¿es acaso un desvío traer a colación a Jántipa? No, ella, al ser la mujer de Sócrates, es la única mujer de carne y hueso de la que tenemos completa certeza de su existencia. Ella ha sido caricaturizada y mostrada, no solo desde la concepción epocal de la mujer, sino también, desde rasgos que –a pesar de hacer mofa de las mujeres– demuestran lo escindo que estaba el mundo donde se relacionaban los hombres y las mujeres.

Las comedias de Plauto –comediógrafo, poeta y actor latino– nos pueden facilitar una lectura de este personaje. En su obra la *Aulularia*, Eunomia dice saber que las mujeres las consideran insoportables porque realmente nunca se callan. Por otro lado, en otra obra suya, titulada *Miles gloriosus* le preguntan a Periplectómeno las razones por las cuales no ha tomado una esposa, y aunque él argumenta que pudo haber tomado a una mujer de alto linaje y ricamente dotada, prefirió no meter en su casa una perra que le anduviera ladrando todo el día.

Jántipa será recordada –incluso hasta en las obras de Shakespeare– como la esposa de mal carácter, enojona e hiriente. Desde los griegos, los hombres se han quejado de la tiranía de Jántipa, lo cual tendría que ver con su fuerza en su hogar, su determinación y de ahí su hostigamiento al hombre que tiene que estar en ese compromiso. De ella no tenemos ningún retrato de Aristófanes, quien, a pesar de hacer burla de Sócrates como si fuera un sofista en su obra *Las nubes*, no la menciona. En cambio, Jenofonte sí otorga un par líneas en las cuales algo se dice de ella.

En sus *Memorias* Jenofonte relata como el padre de Lamprocles, Sócrates, regaña a su hijo por ser un ingrato y grosero con su madre. Le dice, que esa actitud, nada bueno le podrá traer, pues lo que él debe hacer es ser agradecido con su madre, quien se ha sacrificado

tanto por él. Aunque su hijo esté de acuerdo arguye que “aunque ella haya hecho todo esto aún mucho más que esto, nadie podría soportar su perverso carácter.” (Jenofonte 1967: 96-97) y agrega, “ella dice cosas que uno no quisiera oír nunca por nada del mundo” (Jenofonte 1967: 97).

También aparece en el *Banquete* escrito por Jenofonte. Con motivo de una bailarina que demuestra sus habilidades, Sócrates afirma que las mujeres también pueden aprender mucho. Pero, Antístenes le pregunta “¿por qué tu no instruyes a Jantipa, sino que la dejas tal cual es: la más insoportable de las mujeres presentes, pasadas y futuras?” (Jenofonte 1984: 213) A lo que responde Sócrates:

quienes se proponen llegar a buenos jinetes no se procuran caballos dóciles, sino los más fogosos, porque piensan que si pueden llegar a dominar éstos, más fácilmente podrán con los demás ... tomé por compañera a ésta porque lo sé muy bien, si llego a soportarla, se me hará mucho más fácil la sociedad con los demás hombres (Jenofonte 1984: 213).

Es claro que Jantipa es la antítesis de la templanza, también recordemos como llora y grita ante la sentencia de la cicuta, a tal grado que Sócrates le pide Critón se la lleve a casa. Esto no impide que Sócrates reconozca que tener una esposa es un mal necesario, pedagógicamente le enseña a alcanzar la *sophrosyne* –cordura y sensatez. Así como llegó a decirle a su hijo “me parece a mí que, si tú no puedes soportar a una madre como la tuya, no eres capaz de soportar una cosa buena” (Jenofonte 1967: 98).

Sin embargo, “la temperancia de la esposa pierde todo su valor formativo para el alma del varón cuando se manifiesta fuera del ámbito pre-político aludido, es decir fuera del hogar.” (González 2002: 26) Las diferencias entre la polis y el oikos existen gracias a que distintos sujetos ejercen actividades distintas. Sócrates para ser un hombre libre necesita de una esposa que lo libere del mundo de la necesidad del hogar, pero ese hogar es solo posible por una polis sostenida por hombres que libren la guerra y el encuentro con los demás. Soportar a una mujer con un carácter como ese no parecía para Sócrates una tarea titánica, pues es que el amor no era lo que mediaba la relación. Porque el amor no existía, sino la amistad entre los hombres.

Puede llegar a parecer un tanto risible las diferencias entre uno y otro, uno es templado otra enojona, uno soporta la otra se queja; pero funciona muy bien como una analogía que denota maneras distintas de habitar el mundo. Es decir, que uno y otro se diferencian ya sea por su actuar, por su relación al logos, a la polis, e incluso su participación o no en la paideia erótica.

Tanto Platón como Aristóteles plantean un modelo de estado, el cual tiene sus coincidencias, así como sus diferencias. Si el origen del estado se debe –para ambos– a la insuficiencia de los individuos de bastarse por sí mismos entonces, en un estado se pretendería que los hombres se realicen plenamente, es decir, que lleguen a un estado virtuoso y feliz. Esto tendría en consideración un abordaje al concepto de hombre, pero siempre con sus respectivos matices, así como el sentido de la vida humana, pero para llegar a ser tal y como debería ser el hombre por su naturaleza, se requiere de la paideia, de ahí que ambos hagan hincapié en ella como la instancia formadora.

Aunque pareciera que la propuesta de Platón en el libro quinto de la república versa sobre la igualdad entre los hombres y las mujeres, es en cambio, la idea advenida de que las almas podrían yacer en cualquier tipo de cuerpo; por esa razón se justificaría que mismas naturalezas ejercieran las mismas acciones. Ahora, que si nos preguntamos qué es aquello que hace pasar a las almas, las que son iguales, a la distribución empírica de los sexos, no es un asunto muy elaborado por Platón y por tanto no busca justificarlo en sí mismo, sino que la preponderancia residiría en sus efectos, es también, su correlación con mujeres –algunas– virtuosas, como Diotima o como Safo de Mitilene, entre otras. En otras palabras, no se trata de una discusión moderna sobre si la mujer puede o no; trata sobre la posibilidad de que, aquellos que son virtuosos y mejores en una labor, hagan esa labor por el bien de la polis, por su misma conveniencia.

Diotima nos expresa entre líneas algo que nos devela algo de suyo femenino, el rodeo que se requiere hacer para develar algo que sucede entre dos sujetos, así como el amor es entre dos, lo femenino es efecto de una relación con otro. A pesar de una concepción epocal, devenida de ciertos mitos, refranes, o ideas generalizadas, no se detienen a preguntar a la mujer por sus propios decires y resulta una, no siempre fructífera, consideración de ellas, pero de la cual se fugarían algunas otras.

Entre la mitología, la filosofía de Platón y la vida pública, la postura de Platón –que queramos encontrar la razón por la cual de la *República* a las *Leyes* cambia de parecer– podría intentar dilucidarse gracias a ciertas nociones que se dicen de la mujer en la época, aunque por otro lado poco sepamos de sus propias relaciones con las mujeres. No obstante, lo expresado, es decir una aceptación de su presencia o no (de las mujeres), su participación pública, se va moviendo conforme a los textos de los que se tratan sin darnos una certeza de su concepción sobre ellas, donde, si lo contemplamos filosóficamente la preocupación no reside entre la diferencia de los hombres y las mujeres, de lo cual se podría buscar sostén en una concepción mítica de la mujer que la haría aparecer determinada como inamovible, es decir bajo ciertas definiciones, o bien distinguir en ello a los personajes. Pero precisamente, hacer una distinción entre las mujeres, ver la singularidad de cada una, no precisaba de atención si en general podían cumplir con una función que era la de preservar el hogar.

SEGUNDO APARTADO.

ARISTÓTELES: SOBRE CÓMO LA FAMILIA ESTABLECE UN ORDEN PARA UN FIN, EL CUAL SE DEBE A LAS RELACIONES DE CADA MIEMBRO DESDE UN LUGAR.

En general, Aristóteles se distancia de la propuesta de estado de Platón, con ello, si dice que “en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece.” (Aristóteles 1988: 57-58; *Política* 1254b-7) podría referirse a la imposibilidad de que la mujer ejerciera como guardiana al mismo tiempo que el hombre.

De hecho, el desacuerdo entre ambos también tiene que ver con la anulación del matrimonio y sus consecuencias, aunque sea entre las clases gobernantes. Pero, el matrimonio no tenía una carga de sentido igual que para nosotros los modernos, sucede que, no existía una denominación como matrimonio. La familia estaba conformada de la esclavitud, la relación conyugal y la procreación. El sustantivo que utiliza Aristóteles para referirse a la relación conyugal es γάμος (para referirse al matrimonio), su forma verbal significa tomar mujer o compañera, lo cual está relacionado con el verbo ἐγγυάω (tomar o recibir por esposa) que se refiere a dar garantía, prometer. Esta unión no estaba determinada por el amor, al contrario, lo prometido era una descendencia, “el hombre y la mujer deben empezar su unión conyugal, sea determinado también cuánto tiempo conviene que dure el servicio de la procreación.” (Aristóteles 1988: 448; *Política* 1335b-16) tal parece un trato, él

la toma a ella para tener descendencia y ella lo acepta para tener protección. Aristóteles argumenta en contra de Platón pues sostiene que los hijos comunes, relativamente desconocidos, serán poco cuidados y no saber quiénes son los verdaderos progenitores puede conllevar a un incesto.

En otras palabras, la abolición de la familia le parece a Aristóteles una mala idea porque al ser la polis un agregado de partes diferentes si se elimina el elemento de la familia conllevaría a la desestabilización del orden, de esa totalidad, que requiere de esas partes. Luego, si se eliminan los lazos de parentesco, la preocupación por un número indeterminado de personas tendría como resultado la indiferencia. Por último, eliminar los lazos sanguíneos podría provocar las mayores atrocidades, como el parricidio, matricidio, o el incesto; pues se desconocerían esos vínculos naturales por ser todos pertenecientes exclusivamente a la polis.

En función de esa totalidad se podría buscar la justificación de la organización que se tenía, es decir, “el todo es necesariamente anterior a la parte” (Aristóteles 1988: 51; Política 1253a-13). En ese sentido, la familia tendría que ver con la perfección del estado, pues a él se deben los ciudadanos. “La ciudad es el fin de aquellas [las comunidades], y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre” (Aristóteles 1988: 49-50; Política 1252b-8). El hecho de que la familia sea elemento para la polis se justifica por medio de la conveniencia, o sea su funcionamiento y su anhelo a la perfección, para ese orden. Luego, si la familia es lo conveniente, a su vez lo son, las actividades establecidas para cada uno de los miembros, incluido el de la mujer.

Por lo que anteriormente hemos dicho, el hombre libre es diferente a los demás miembros del *oikos* (casa, familia, linaje) pues éste tiene encomendado el establecimiento del orden familiar y de la polis, pero, ¿son los demás miembros distintos a él y distintos entre sí? Lo que nos parece relevante es la importancia de sumo que se le da a la naturaleza, porque de ella se establecen las diferencias.

Pues no pueden ser hermosas las acciones de quien no se distingue tanto como el varón de la mujer o el padre de los hijos o el amo de los esclavos, de modo que el que se ha apartado del buen camino no puede rectificar luego en la medida en que se ha desviado de la virtud (Aristóteles 1988: 408; Política 1325b-5).

Podemos comenzar diciendo que tanto los bárbaros, las mujeres y los esclavos se encuentran en una misma posición, lo cual se debe a su naturaleza; que tanto los esclavos como las mujeres comparten por no tener un regente, o bien, carecen del elemento gobernante. Deducimos que el hombre libre es quien rige. Esta idea es compatible porque en el alma existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido. Así cada ente tiene algo que los rija.

Además, la licencia de las mujeres es perjudicial tanto para el propósito del régimen como para la felicidad de la ciudad. Pues así como el hombre y la mujer son parte esencial de la casa es evidente que también la ciudad debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: el conjunto de los hombres y el de las mujeres; de suerte que en todos los regímenes en que va mal lo referente a las mujeres, hay que considerar que la mitad de la ciudadanía está como sin leyes (Aristóteles 1988: 124; Política 1269b-5).

El hombre libre determina la vida del esclavo, pues éste se define porque no se pertenece, “el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo.” (Aristóteles 1988: 56; Política 1254a-6), pero a su vez el esclavo sí participa de la razón para poder hacer bien su labor, pero no la posee, al igual que la facultad deliberativa que, en cambio, la mujer sí posee, pues “por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo” (Aristóteles 1988: 47; Política 1252b-3). Ella a su vez obedece al hombre por ser él de naturaleza regente, y que si se dice que es superior a ella es –nos arriesgamos a estimar– en función de la subordinación de él al estado. Para alcanzar su ser propio de cada miembro de la polis, está en juego alcanzar la perfección del estado. Pero la diferencia entre la mujer y el esclavo, radica en que el hombre gobierna sobre ella como un ciudadano. Si ella tiene la facultad deliberativa y está bajo el mandato del hombre, entonces no participa de la autoridad.

¿Cómo se organizan las virtudes entre los distintos miembros? La virtud del hombre – tomando en cuenta que la virtud del hombre es la más óptima debido a que éste participa del estado– depende de su sentido o afinidad por los valores, que también posibilita las virtudes de los otros. El esclavo y la mujer son virtuosos a su vez, en tanto cada uno requiere para su labor de la virtud; para ejercer su función de la manera más óptima. Se podría decir que una virtud de la mujer es su laboriosidad y del esclavo el ser servil e instrumental.

El análisis de Moller Okin, según Magdalena Marisa, sobre Aristóteles, señala que hay un círculo vicioso al momento de justificar el rol de la mujer en la polis, pues la justificación es a su vez una petición de principio del mismo. Como dice la autora Marisa Napoli, la naturaleza se debe a la función y la función a la naturaleza: “la naturaleza de una entidad es la función que esta entidad debe cumplir en el mundo para que éste sea tal como es, y la función de esa entidad es aquella que naturalmente cumple la entidad en cuestión” (Marisa Napoli 2012: 913). Estando así íntimamente ligados tanto la función como la finalidad con la *physis* (del verbo φύω; hacer, nacer, engendrar).

El argumento circular que nota Moller Okin es que la mujer tiene un rol en la polis por ser mujer, lo cual haría uso de una definición que incluye lo definido. ¿A qué se referiría con función? Si es acaso a un conjunto de actividades de las cuales es responsable la mujer, tendría que ver, conque su hacer es parte de su naturaleza; lo cual no es falso, pues hay un vínculo entre la naturaleza y el hacer.

Pero esta naturaleza no es en sí misma, es más, la idea de naturaleza no es la misma que tenemos actualmente, para los griegos estaba cargada de múltiples sentidos. No se refiere específicamente a que el mundo externo conformado de lo vegetal y animal tiene un orden para funcionar, del cual no se puede intervenir porque cambiaría esa homeostasis. Pero tampoco es ese comodín argumentativo que reduce toda pregunta a la respuesta obvia: ¿por qué es así? Así es por naturaleza, porque sí.

La naturaleza, tendría que ver con el ser propio de las cosas, específicamente remite a *las relaciones* entre cada uno. Específicamente, porque estamos tratando sobre el estado. Porque lo enarbolado anteriormente, da cuenta de diferencias y similitudes, que se aproximan y distancian gracias a que la referencia es el lugar del otro. Recordemos que el todo está antes que sus partes, y el todo se piensa gracias a que sus partes están en vinculación.

Lo más importante es, que el esclavo es un hombre dependiente del amo, pero no hay amo si no hay quien lo reconozca como tal, que sería el esclavo; que la mujer no podría tener una naturaleza deliberativa si no fuera porque el esclavo no participa de ella, porque eso los igualaría; que la mujer y el hombre se distinguen gracias a que uno le reconoce aquello del cual el otro no participa, preservar una herencia mediante procrear. Entiéndase, el rol de la mujer se debe a que también hay otros, que cumplen otros roles, y eso se interrelaciona.

¿Por qué esto no nos llevaría al mismo círculo argumentativo del que habla Moller Okin? Se pensaría: el lugar de la mujer está justificado por el lugar que ocupan los demás, y si el lugar de los demás está a su vez justificado por los otros ¿no nos llevaría a lo mismo? Digamos lo siguiente, esas relaciones de cada lugar funcionan gracias a que se condensan en un todo, en el que los lugares de los otros estarían justificados por la búsqueda de su felicidad, que está en la perfección del estado; pues solo en unidad coherente funciona.

Si no encontramos como evidente aquello que justificaría la ocupación de la mujer en la polis se debe a que actualmente, esas actividades que se ejercían desde lugares son cada vez más inusuales en su permanencia y significado. Si el vínculo entre la mujer y el hombre se debe a la promesa de los hijos y eso es propio de la naturaleza de la mujer, requeriría del varón para ser madre, pues su naturaleza es gracias a esas relaciones que van en función de conformar un todo. Por ello, encontramos la duda en que, si el ser le es dado a la mujer gracias a ser madre no solo depende del varón para ser mujer, entonces ¿si no es madre no es mujer, pero tampoco es hombre? y también quien es madre no lo es siempre, porque ella no se mantiene con el hijo como una larva suya toda la vida, entonces ese ser está presente solo en un momento, lo cual nos hace pensar que es un ser imaginario de la mujer. Por tanto, ser madre procuraría una gens a la cual le da un legado y una participación en la perfección del estado, pero ella misma ni es madre siempre –a pesar de que el hijo la reconozca como su madre después, ese vínculo tan intenso entre ambos ha tenido fin al momento en que el hijo tiene que empezar a separarse de ella para él mismo ser– ni su existencia propia podría ir solo en función de un orden político.

Lo que sostiene Aristóteles es que hay un entramado de relaciones naturales, donde la naturaleza ha creado individuos aptos para mandar e individuos aptos para obedecer, donde a ambos les interesa lo mismo por esa diferencia, la cual a su vez permite la autoridad del hombre. Claro, que se cuestione esa manera de estado, o esa manera de organización es totalmente posible, pero eso también es viable gracias a una distancia histórica. Que tampoco se esté de acuerdo con esa propuesta, los lectores podrán juzgar a su consideración. De lo cual, no se sigue que estemos a favor de la esclavitud, o la subordinación de la mujer, o que busquemos justificarla actualmente, sino que, queremos acercarnos a un sentido perdido.

¿Qué nos aporta este sentido sobre la mujer? Visto desde nuestra época, la mujer no estaba obligada a la demanda feroz de la cultura que la empuja a siempre rendir más de sí misma. La mujer podía ocuparse de lo mismo toda la vida, y no tenía absolutamente nada de malo, cuando actualmente la preponderancia de lo nuevo y del esfuerzo exacerbado de cada uno es lo que rige nuestras vidas. Paradójicamente la mujer al ocupar un lugar determinado no requería de una lucha por el reconocimiento, éste ya le estaba dado gracias a las actividades propias que ejercía ¿pero ello la reconocía también en otro ámbito, como uno más personal? ¿cómo saberlo? Pero no todo lo pasado es mejor, no podríamos negar que las mujeres sufrían, pero para no asumir que entendemos lo que desconocemos, cabría preguntarnos cómo leer su sufrir, si acaso éste es análogo al sufrir contemporáneo de las mujeres, o en cambio, su lectura requiere de introducirnos a contextos distintos.

TERCER APARTADO.

¿ESTÁN LAS MUJERES CREADAS A IMAGEN DE DIOS?, ¿SON ELLAS CAPACES DE SU CONTEMPLACIÓN? SAN AGUSTÍN.

San Agustín, nace en Tagaste el trece de noviembre del año trescientos cincuenta y cuatro de nuestra era, es reconocido como el mayor pensador del cristianismo de los primeros mil años después de cristo. En sus confesiones Agustín habla tanto de su juventud como de sus estudios, pero a su vez relata el camino que había tomado del vicio y el pecado lo cual provocaban el sufrimiento de su madre. Cuando ella lo ve regresar de Cartago, con una mujer, un hijo y convertido en Maniqueo la tristeza de su madre fue inconmensurable.

Su madre, había procurado convertir a la fe católica no solo a Agustín, también al padre de él, Patricio. Desde la infancia Mónica había buscado que él fuera católico, por eso, le relataba algunas veces, sobre la vida eterna prometida después de la muerte. Un mal día, estando Agustín todavía muy joven cae enfermo y, al borde de morir, su madre busca le impartan el sacramento, pero él logra recuperarse, con ello posterga para otro momento de su vida, es decir su conversión, tan importante suceso tanto para su filosofía como su historia. Sin embargo, Agustín se pregunta en sus confesiones, si esto acaso fue voluntad de Dios; si el motivo del atraso habría sido con motivo del arrepentimiento de sus pecados que, por su condición humana, mortal e ignorante, no se pueden remontar completamente. Su conversión

le permite conducirse por la ley del corazón, vivir de manera anticipada la iglesia invisible, que implica el acceso del alma por encima de la condición de indigencia del mundo.

La influencia e importancia del lugar de su madre para la fe de Agustín es única, gracias a este ejemplo podemos ver la incidencia del deseo femenino, pues su mayor deseo es ver a su hijo convertido, por ello, ella persiste tozudamente por diecisiete años hasta su bautizo. A pesar de la disputa generada al regreso de Cartago, entre su madre y él, ella dice haber tenido una visión que la convenció de reconciliarse con él. Después, tras seguirle a Roma y después Milán, el hijo de las lágrimas de su madre, –como así se nombraba él– conoce al obispo Ambrosio de Milán, quien finalmente lo bautizará tras la revelación que Agustín relata estando en la casa de su amigo Alipio. Se cuenta que su madre cae enferma cinco días después de su bautizo y casi inmediatamente fallece. Tal como si el cumplimiento de su deseo la dejara ya sin otro motivo para vivir.

Dentro de este contexto, a diferencia de Platón y Aristóteles, Agustín percibe la interioridad del alma cristiana, lo cual no estaba presente para los griegos, esta distinción hace que el marco de referencia ya no sea la polis, sino frente a dios. Por esto mismo, las relaciones preponderantes no son las que se tienen entre los hombres, lo cual pasa a un segundo plano, sino la relación del hombre en deuda con dios, del cual la abstracción del alma cristiana permite un vínculo de otro tipo.

San Agustín no se limitó a hacer una sola mención sobre el matrimonio, habló extensamente de él porque argumentaba a favor, y en contra de la renuencia maniquea ante ello, pero no nos concentraremos en eso específicamente, primero por la extensión de la cual contamos y segundo, porque en sus obras llega a preguntarse sobre la naturaleza de la mujer y si afecta en algo su diferencia corporal con el hombre; lo cual nos es de mayor interés para nuestros propósitos. Partiremos del libro doce del *Tratado sobre la santísima Trinidad* y su vez recurriré al trabajo hecho por Tarsicio J. Van Bavel titulado *La mujer en San Agustín*.

El libro doce está constituido de quince capítulos, versa sobre la diferencia entre ciencia y sabiduría, siendo la primera inferior a la segunda porque a pesar de que la ciencia manifieste interiormente una trinidad especial, no llega a alcanzar la contemplación de la imagen de Dios. Pero, lateralmente, se habla del carácter espiritual de la naturaleza humana,

que tanto la mujer como el hombre comparten, porque ambos fueron creados a imagen de Dios; siendo así, lo que los diferenciaría es el estatuto del cuerpo.

¿Qué distinguiría el carácter espiritual de la naturaleza humana, de otras naturalezas? “Que entiende, distingue y discierne lo bueno de lo malo. En esto fue creado a imagen y semejanza de Dios.” (San Agustín 1964: 303; 29, II, 2). Agustín nos habla de una cualidad humana que proviene de la substancia espiritual, –algo superior al alma– la cual permite flechar con la mirada lo más excelso del mundo espiritual; se trata de una mirada que no es precisamente corporal. Este flechazo con la mirada, que jala a la persona a lo más divino, está aparejado con la rectitud de nuestro cuerpo, –es decir, estar erguidos– lo cual nos distingue de las bestias. Pero además, la inteligencia del hombre hace un distingo insoslayable, pues ésta no confiere a una capacidad de resolver problemas, en cambio, es la marca particular de ser hijo de Dios porque la inteligencia humana ha sido hecha a imagen de Dios.

Hecha, dice, a imagen de Dios la naturaleza humana, la cual se compone de dos sexos; y así no se excluye a la hembra cuando se habla de la imagen de Dios. Al decir el texto: *Hizo Dios al hombre a imagen de Dios*, añade: *Varón y hembra lo hizo*; o según otra versión: *Hízolos varón y hembra* (San Agustín 1956: 667; XII, 7, 10).

¿Podría semejante criatura compartir aspecto alguno con las bestias? Dios no lo ha eximido de esto, “sabeis que el hombre consta de alma y cuerpo. Pero el alma humana tiene algo que no tienen las almas de las bestias. Las bestias tienen alma y por eso se llaman animales.” (San Agustín 1964: 303; 29, II, 2) pues el hombre comparte con las bestias el ser hombre exterior, es decir, su cuerpo. En tanto cuerpo se requiere de un principio vital que de vigor al organismo y a los sentidos. Ese principio vital demuestra su existencia ya que se tienen imágenes internas, provenientes de la percepción de sensaciones, pero con el impedimento de no poder retener las imágenes.

Entonces, tengamos presente que es la inteligencia del hombre el signo personal de ser hijo de Dios, es estar echo a su imagen, que es de un carácter interior –en contraposición al cuerpo. “En la situación original del ser humano, también la mujer poseía su propia mente, ciertamente racional, porque era también un ser humano. También ella fue creada a imagen

de Dios y la prueba es esa mente racional” (San Agustín De Gen ad litt. III,22,23 citado por Van Bavel 1994: 14).

Si podemos discernir que, de la razón, provienen los juicios sobre las cosas materiales basadas en razones incorpóreas y eternas, entonces, cómo distingue Agustín la naturaleza de la mente humana. Él piensa que la naturaleza de la mente posee dos cualidades, o funciones, pues bien, distingue entre la razón superior y la inferior, pero siempre manteniéndose en unidad. La razón superior es contemplativa y la razón inferior es activa; “por una parte tenemos la contemplación de la verdad eterna, y por otra parte la administración de la realidad temporal.” (Van Bavel 1994: 18) ¿Contemplativa de qué? De “la imagen de Dios en la región superior del alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas; porque en la parte delegada para la acción temporal puede encontrarse una trinidad, pero no la imagen de Dios” (San Agustín 1956: 659; XII, 5, 5).

Por ello, Dios creó al hombre y la mujer, en su inteligencia, a imagen de él mismo. Nos proponemos en las siguientes páginas establecer la interpretación agustiniana de un versículo de Pablo en relación a la inteligencia del ser humano, y si esto pone en tela de juicio la igualdad de naturalezas entre el hombre y la mujer. Segundo, tomando en cuenta el *Comentario literal al Génesis* recuperaremos a qué refiere la situación original de la humanidad.

El problema que surge en el capítulo ocho es: ¿si la mujer y el hombre fueron creados a imagen de Dios por qué entonces Pablo afirma que, el hombre no debe cubrirse la cabeza pues es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del hombre, (1 Co 11, 7)? La explicación que nos aporta Van Bavel –pero que de hecho también se encuentra presente en *De Trinitate*– es que, no se debe interpretar literalmente, porque Pablo emplea un sentido figurado. En tanto figura, es un “término técnico retórico que contiene alusiones a otra realidad” (Van Bavel 1994: 18). Es decir, que *el recurso de Pablo sobre las mujeres, del cual menciona un suceso de lo corporal, alude a otro ámbito que es el de la mente.*

Cuando Agustín habla de la relación mente-alma-cuerpo, está pensando siempre que la mente es la encargada de dirigir tanto al alma como al cuerpo. Primero se podría decir que la mujer “por sus características sexuales, ella representa el aspecto concupiscible del ser humano, el cual debe estar subordinado a la mente.” (Van Bavel 1994: 19). Ese aspecto

concupiscible está presente en el alma. Pero debido a las confusiones que Agustín encuentra de esta interpretación, además de que, está en desacuerdo con que se diga de la mujer que es símbolo de lo sensual, adviene con el pensamiento de que ella participa como símbolo de la mente.

Agustín habla de la superioridad moral de la mujer, pues cuando se refiere a ellas no las describe como las grandes seductoras. Hay que tener en cuenta que gran parte de lo que se denominaron los Herejes, e incluso previamente otros en la alta Edad Media, despreciaron el matrimonio principalmente por el desagrado que se le tenía a la mujer y porque encontraban injustificable por medio de las escrituras esa unión. Por lo que, solo había dos vías de ser mujer, la mujer seductora que aterraba, o la mujer virgen que aceptaba todo por su fe a Dios. Sobre esa superioridad moral Van Bavel cita:

Es deplorable tener que decir que muchos hombres son aventajados por sus mujeres. Guardan ellas castidad, y ellos no quieren guardarla... La mujer lucha y vence sus pasiones) ... El hombre tiene que aprender de ella que una vida casta no es algo imposible (1994: 12; S. 132, 2, 2 PL 38, 735).

El otro sentido es que a la razón contemplativa se le ha delegado administrar la razón activa, si es que ella necesitase ayuda. Si la mujer socialmente, es decir en realidad, está subordinada al hombre, ella debe ser guiada por él, lo cual funciona de manera adecuada para simbolizar que la razón contemplativa puede guiar o inhibe una posible corrupción de la razón activa. “Existe para la acción racional, entretenida en lo temporal y corpóreo, el peligro de resbalar hacia las cosas inferiores; por eso ha de tener gran dominio sobre su cabeza, lo que indica el velo, símbolo de contención” (San Agustín 1956: 669; XII, 7, 11).

Nos podemos dar cuenta de que lo importante son las funciones de la mente, de la cual participan tanto hombres como mujeres y que, si no procuran en su espíritu un dominio adecuado y la actividad más espiritual de la mente, tampoco podrán acceder al entendimiento divino, a su contemplación. La mujer y el varón sirven como símbolos, por su existencia real. Es decir, que lo real, o sea la realidad social que vivió Agustín, es un buen recurso que simboliza de lo que sucede en el alma. O sea que se la piensa como “un símbolo de una actividad dentro de la misma mente humana” (Van Bavel 1994: 19).

Pero, como por el sexo del cuerpo se diferencia del varón, muy bien pudo en el velo corporal figurar aquella parte de la razón que se ocupa del gobierno de lo transitorio; de suerte que la imagen de Dios permanezca sólo en aquella parte del alma que se aplica a la contemplación y búsqueda de las razones eternas; parte que, como es manifiesto, varones y hembras poseen (San Agustín 1956: XII, 8, 13).

Pablo afirma que, el velo de las mujeres puede funcionar como sus largos cabellos. Pero además podemos recordar el fresco de Benozzo Gozzoli en el cual se representa el bautizo de Agustín por el obispo Ambrosio. Él está retratado con una tonsura en la cabeza, nada inusual en los hombres que dedicaban su vida a Dios. La tonsura significa la renuncia al mundo, pero a su vez renovación; tal como se describe el bautizo: “despojaos del hombre viejo con sus actos, y vestid el nuevo, que se renueva en el conocimiento de Dios, según la imagen que le crio.” (San Agustín 1956: 671; XII, 7, 12). En última instancia la tonsura significa simbólicamente la estrecha relación con Dios, el motivo era estar más cerca de Él.

Ya que la naturaleza de la mente posee dos funciones, pero en ningún momento se escinde la mente, Agustín piensa en un símil entre el hombre y la mujer, quiénes, a su vez están reunidos en una misma naturaleza pues “son una carne, así la inteligencia y la acción, el consejo y la ejecución, la razón y el apetito racional, o cualquier otra expresión” (San Agustín 1956: 657; XII, 4,4).

Cabe decir que la realidad a la que se refiere parte de un distingo entre el orden original y el orden natural. El orden natural se refiere a la subordinación de la mujer por el hombre tal como lo dice Agustín en *El matrimonio y la concupiscencia* I, 9. El distingo depende de un antes y un después de la caída, pues el dominio del hombre a la mujer es consecuencia del pecado. La situación social que es del orden natural es un producto del pecado, pero al mismo tiempo él no intenta en ningún momento contradecir o cambiar esas diferencias de la existencia dentro de las relaciones mortales, pues considera que se le debe respetar, ya que el cuerpo está muerto por el pecado.

No se nos permite creer que, antes del pecado, la mujer fuera creada con una finalidad distinta de la de ser dominada por el varón hombre y la de volverse a él sirviéndole. Pero las palabras de Gn 3, 16 pueden entenderse correctamente considerando que evocan una servidumbre que tiene su origen en cierta condición vital (condicio), no

en el amor. Esta condición vital puede compararse con la servidumbre o servicio por la que los seres humanos posteriores se constituyeron en esclavos de los otros seres humanos, pues tal servidumbre es también consecuencia del pecado... Pero la razón por la que el marido se constituyó en señor no radica en la naturaleza de la mujer, sino en su culpa (Agustín De Gen. ad litt. XI, 37, 50. citado por Van Bavel 1994: 8).

Si bien habíamos mencionado que el propósito del libro XII era distinguir entre la ciencia y la sabiduría, nuestra investigación no se centró en ello específicamente. Sin embargo, encontramos necesario mencionar por último esta distinción, pues, Agustín encuentra que la mujer es símbolo de la ciencia. Para la sabiduría es necesaria la ciencia, es como un puente a ella, pues se requiere para la vida terrenal. De la ciencia se adquiere la “prudencia, fortaleza, justicia y templanza... que dirige nuestras acciones huyendo del mal y apeteciendo el bien.” (San Agustín 1956: 687; XII, 14, 23). La razón de la ciencia se dedica al “conocimiento de las cosas temporales y mudables, necesarias para desempeñar las funciones de esta vida.” (San Agustín 1956: 679; XII, 12, 7). En cambio, la sabiduría se dirige a la contemplación, o bien entendimiento, de lo divino. Cuando se dice que la mujer es símbolo de la ciencia no se quiere decir que ella está ceñida a este tipo de razón exclusivamente pues tanto “María y Raquel son arquetipos de contemplación... Agustín nunca niega a las mujeres la dignidad de la imagen de Dios, y esto no solo a nivel de la gracia, sino también a nivel de creación.” (Van Bavel 1994: 25). Aunque siga sosteniendo el dominio del hombre en el orden natural y la dignidad de la mujer solo se mantenga en el aspecto del orden original.

CUARTO APARTADO.

SOBRE LA NATURALEZA DE LA MUJER EN EL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU.

En el siguiente apartado nos dedicaremos a enarbolar la concepción que tenía Rousseau sobre las mujeres, como veremos mas adelante, no es una concepción general de las mujeres sino de una manera particular de mostrarse de ellas, la cual privilegia este autor. Usaremos dos obras, *Emilio, o de la educación* y su *Carta a D'Alambert sobre los espectáculos*.

A partir de lo que él ha dicho sobre las mujeres nos preguntamos lo siguiente, lo cual nos guiará como hilo conductor. ¿Cuál es la naturaleza de la mujer? ¿Qué posición ocupa la

mujer frente al hombre? ¿Cuáles son las paradojas ante las cuales se enfrenta en el momento de decir algo sobre ellas?

El tratado filosófico que lleva por nombre: *Emilio, o de la educación*, versa sobre cómo educar hombres que han nacido buenos por naturaleza –pero que, sin un buen guía, dentro de la sociedad se corrompen– de tal modo que, gracias a la educación mantengan su estado natural dentro de la vorágine de la sociedad. En otras palabras, trata sobre cómo mantener el estado natural de los hombres sin que éstos se perviertan en la sociedad y mantengan así su bondad. En la *Carta a D’Alambert* ya criticaba la nueva educación de los jóvenes, que se vanagloriaba de ser mejor que la de otras épocas, sin embargo, no hallaba que los hombres de la ciudad fueran mejores.

Emilio, el personaje principal, es acompañado por su tutor a lo largo de la obra con el propósito de recibir una educación tal que no borre y en cambio permita sostener su estado natural. Pero esto mismo nos presenta una paradoja, pues, si el hombre es bueno por naturaleza y la educación no es propia de la naturaleza, sino que pretende humanamente acercarse a su naturaleza entonces, se presenta un regreso a lo natural por un elemento impropio. El asunto radica en un funcionamiento de suplemento. ¿Cómo se dio esa separación con la naturaleza para recurrir a la educación?

Esta separación entre la naturaleza del niño y civilizarlo muestran para Rousseau ese elemento del mal que aflora de la corrupción, ya que “la naturaleza se aleja al mismo tiempo que la madre, o más bien que “Mamá”, que ya significaba la desaparición de la auténtica madre... aquí se trata, pues, de la distancia... como dice el *Emilio*, todo el mal viene de que “Las mujeres han dejado de ser madres; no lo serán más; no quieren serlo más”” (Derrida 1971: 193) Por ello, la educación, o bien la intervención sobre la naturaleza del niño, debería aplazarse lo más posible, lo cual también implica las relaciones con otros; donde la relación primordial es la relación que se establece con la madre. Una relación que vista naturalmente, biológicamente la madre le da la vida al infante y aquella mujer biológica debe dedicarse a su hijo, de tal manera que esta relación más que social estaría también ubicada como natural, relación que pretende –a como lo entiende Rousseau– apoyar la acción del hijo cuando éste no la pueda ejercer por sí mismo.

Ahora bien, pensemos, si el hijo establece una relación fraterna con la madre de tal manera que nunca se separa de ella, o bien, se separa el hijo más temprano de la madre; de cualquier manera, surgen efectos. La situación reside en que, de ambas maneras, invenciblemente el cuerpo del hijo dejará de depender de la acción de la madre, a pesar de que esos lazos de amor resistan, lo cual muestra como inevitable separarse de su naturaleza de donde proviene; cuando en el segundo caso el acto parecería más abrupto. Por otro lado, que una mujer deje de ser madre no solo puede ser entendido como una inclinación de su parte a no ser madre en ningún momento de su vida, pero la implicación de fondo es el abandono del niño, el sentimiento de soledad que sufre cuando su madre se va incluso a otro cuarto por un tiempo. Entre ambos parece imposible una coagulación eterna, por ello, “el escándalo de la razón consiste en que nada parece más natural que esa destrucción de la naturaleza.” (Derrida 1971:193), pues, lo mismo que se propone en el *Emilio* tiene como presupuesto la inevitable falla y distanciamiento con la naturaleza.

La afrenta con Rousseau es que si la naturaleza debería bastarse por sí misma, cuando esta se corrompe, su suplemento, que tiene que cubrir aquel error viene de algo ajeno a la naturaleza misma, que es por sí inocente y buena, es decir se buscaría suplir el error a partir de aquello que también se incluye como parte del error: la educación no es producida naturalmente, pero quiere arreglar el yerro de la naturaleza.

Como la de la naturaleza, “la solicitud maternal no se suple”, dice el *Emilio*. No se *suple*, eso quiere decir que no tiene que ser suplida: basta y se basta; pero también quiere decir que es irremplazable: lo que en ella se quisiese sustituir no la igualaría, no sería más que un mediocre mal menor. Quiere decir, en fin, que la naturaleza no se suple: su suplemento no procede de ella misma, no sólo le es inferior sino distinto (Derrida 1971: 186).

Entonces, ¿a qué referiría que la educación funcione como suplemento de la naturaleza? El suplemento es exterior, “es extraño a lo que, para ser reemplazado por él, debe ser distinto a él” (Derrida 1971: 186) pero también viene a colmar un vacío ya que “su sitio está asegurado por la marca de un vacío” (Derrida 1971: 185) de tal manera que “colma y acumula la presencia” (Derrida 1971: 185). Pues, si como decíamos, la naturaleza tiene como anverso suyo la falta, por ende, la complementariedad de la cultura, si el suplemento quiere unificar

o reconciliar la naturaleza con la cultura, entonces, la educación aparece como ese intermediario que colma, en un intento conflictivo, ese vacío. “El suplemento no tiene solamente el poder de procurar una presencia ausente a través de la imagen: procurándonosla por procuración de signo, la mantiene a distancia y la domina.” (Derrida 1971:198)

El asunto no sólo está en que la educación funcione a manera de ilusión en la cual intercambia naturaleza y cultura; el acto de suplir la naturaleza trae consigo un signo o representación que intenta llenar ese vacío, pero si la madre aparece como irremplazable, si la naturaleza continúa negándose cualquier impureza, lo que tenemos como efecto —que evidenciaremos a continuación— es la constante negación de que una mujer pueda ser ella y a la vez otra, entiéndase, fijada a una esencia de mujer imposible de satisfacer, cualquier representación que la mujer haga de sí para ser otra más que madre vuelcan no solo en aberración para Rousseau sino también en impensable.

Cuando se aborda el capítulo cinco, donde aparece el personaje que más nos importa: Sofía, la futura esposa de Emilio, implica la educación de la mujer. Este capítulo es dedicado, podríamos decirlo, no a aquello que intriga dentro de sí, cada mujer; sino al contrario, a lo que deberían aspirar todas las mujeres. Pero, además, las palabras de Rousseau intentan tocar con sutileza aquello que, finalmente, aprecia y estima en demasía (quizá hasta el hartazgo): las mujeres; más de lo que, sus declaraciones que al día de hoy se podrían considerar como denigrantes de la mujer, nos hacen encontrar en su obra.

Entonces, el capítulo quinto empieza con el motivo de encontrar una compañera para Emilio. Pero ella no debería ser como cualquier mujer, también requeriría de una educación armónica a su naturaleza. Rousseau tiene en mente que tanto el hombre como la mujer por pertenecer a la misma especie son iguales, pero no anula que, de la diferencia de los sexos se deslinda una diferencia moral, que indica, no otra cosa más que, la necesidad de diferenciar la educación entre hombres y mujeres. Además, la diferencia de temperamento y carácter tiene como consecuencia diferencias en la educación. Esto nos indica que en ningún momento Rousseau tiene la intención de compararlos para hacer a la mujer como el hombre, que él vislumbra a la mujer en un ámbito del cual no encuentra razón para sacarla de ahí. Pero entonces, para poder educar a alguien primero se necesita saber de su naturaleza, cuál

es la naturaleza de la mujer. Su naturaleza se deriva del modo en que ella participa en la unión de los sexos, porque

cada uno concurre por igual al objeto común, pero no de un mismo modo: de esta diversidad nace la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. El uno debe ser activo y fuerte, débil y pasivo el otro; de precisa necesidad es que el uno quiera y pueda; basta con que el otro se resista un poco (Rousseau 1976: 238).

Si la mujer es pasiva no se debe a la decisión de los hombres, pues Rousseau encuentra las razones en la naturaleza. Él pensaba que de la unión de los sexos si es ella quien recibe, de este modo, no es ella quien actúa; pues, si el hombre no se basta de su órgano para accionar no hay realmente unión. Rousseau afirma, “siendo la dependencia el estado natural de las mujeres, se inclinan a la obediencia.” (Rousseau 1976: 257) pero al mismo tiempo, ella también recibe de los hombres sus juicios y opiniones.

En la *Carta a D’Alambert* él diferencia al hombre y la mujer porque el primero puede ser audaz, él le declara su amor a ella, en cambio, cuando las mujeres se sitúan en las ciudades lo poco que les podría quedar de suyo sería su pudor, pues sin pudor se anula un sentimiento natural a su sexo.

La naturaleza no formó a las mujeres halagüeñas y persuasivas para que se tornaran regañonas; no las hizo débiles para que fueran imperiosas; no les dio voz tan suave para decir denuestos; ni facciones tan delicadas para que las desfigurasen con la ira (Rousseau 1976: 258).

De esto se deslinda que la educación de la mujer está en relación a los hombres, en la medida en que ella busca serle útil al hombre; ya sea agradándole, siendo amada, honrándolo, educándolo, cuidándolo, aconsejándolo, y en general, buscando hacer de su vida, una vida más grata y suave. Cabe decir, que el proceder de la educación –tal como lo ejemplifica con la niña al aprender catecismo– es de manera racional, pues por inducción se logra que el niño dé cuenta de la evidencia de las cosas. Pero además, una mujer con tales cualidades requiere de un hombre que sea virtuoso para ser correspondida en su naturaleza y actitud.

Traedlas a la virtud por la razón: haced que conozcan que el imperio y las ventajas de su sexo no sólo penden de sus buenas costumbres y conducta, sino también de las de los hombres, pues las mujeres tienen poca influencia en ánimos viles y soeces, y el que sabe servir a su dama sabe servir a la virtud (Rousseau 1976: 294).

Pero en la medida en que Rousseau no quiere reducir a la mujer a los principios de los hombres, la educación no busca qué tan masculina puede ser una mujer o qué tanto ella alcanza los ideales del hombre, sino al contrario, en tanto mujer ¿qué sería lo máspreciado de ella? Y no lo explica de otra manera que, desde su piedad y discreción, es decir, que sean recatadas, sencillas y modestas. Lo cual es claramente contrastante con los valores actuales provenientes de las metrópolis globalizadas, en donde la demanda de la cultura es igual de imperante para todos, pero que es una demanda siempre en función del capital y en esa medida, la modestia, la sencillez, la discreción no van de la mano con la exacerbación de mercancías, la desmedida de uso de recursos, los excesos necesarios para que aumenten las ganancias. Sin embargo, Rousseau sostiene la importancia de la diferencia de los principios de las mujeres, ya que son igualmente sólidos y racionales, por provenir de la naturaleza.

Pero antes de alebrestarnos con la concepción de Rousseau de que las mujeres son pasivas, examinemos un atributo muy particular que él encuentra en ellas, su astucia. Esta astucia se la atribuye exclusivamente a la mujer, ya que, si es débil por el cuerpo, paradójicamente buscará mostrar esa debilidad tan hábilmente que termine dominando al otro. En otras palabras, la mujer busca tomar provecho de ser débil para obtener lo que quiere.

La mujer que es débil, y nada ve fuera de sí, valúa y juzga los móviles que para suplir su debilidad puede poner en acción, y las pasiones del hombre son estos móviles. Más fuerte es su mecánica que la nuestra, pues todas sus palancas van a remover el corazón humano (Rousseau 1976: 284-285).

Aunque Rousseau no ve a la astucia como una cualidad maligna de la mujer, pues es también una inclinación natural, considera que se no se debería abusar de ella. Posiblemente, así como Madame Bovary se excedió maquinando maneras de vivir menos hastiada de ella misma y de su inmundo esposo, se imaginó Rousseau lo que las mujeres también son capaces de hacer y ejercer sobre el hombre cuando éstos se baten entre tener posesión de sí y lo apasionado – como sufriente– de su amor.

¿Qué significa ser astuto? Entenderlo no asume mucha dificultad, nuestro autor se rectifica en una definición de uso corriente, ser agudo, hábil para engañar, o que logra cualquier fin por medio del artificio. Lo maravilloso en cambio, es verlo realizado, tal como lo ejemplifica relatando como una niña pide más comida sin pedirla nunca.

Para ello la mujer conoce bien al hombre con el que trata, es sagaz, observa con atención las breves sutilezas, hace uso de las más penetrantes palabras e incluso media por el cuerpo aquello que puede obtener; “que por las razones, las acciones, las miradas y los ademanes de ella, sepa inspirarles el sentir que les acomode, sin que al parecer ponga atención en ello.” (Rousseau 1976: 285) Pero en esto Rousseau no está pensando en una mujer fácil, o de mala vida, tiene muy presente que está hablando de las hazañas por medio de las cuales ingeniosamente las mujeres sacan utilidad de los hombres para valerse ventajosamente.

Esta astucia particular dispensada al sexo es una justísima indemnización de la fuerza que le falta; sin lo cual la mujer no fuera la compañera sino la esclava del hombre: por esta superioridad de talento se mantiene al igual suyo, y le gobierna obedeciéndole (Rousseau 1976: 260).

No obstante, cuando Rousseau describe a Sofía, cómo es como mujer, dice de ella que es: sensible, inteligente, hermosa, de una delicadeza extrema y muy limpia, cede y aguanta las injusticias, no es chismosa; pero no parece que ella sea especialmente astuta. Podríamos suponer que está implícito en el momento en que ella sabe sobrellevar a Emilio no mostrando mucho interés, poniendo cierta distancia ante él, la cual no deriva en una arrogancia; entre otras cosas que se relatan en el tiempo previo a casarse.

Cuando se habla de que la mujer puede usar a su favor su sagacidad para obtener aquello que por su misma fuerza no obtendría, pero que sí por medio de otro, inmediatamente parece opuesto a la obediencia de la esposa. Sin embargo, Rousseau no se inclina tajantemente a un lado u otro –no otorga totalmente el dominio a uno u otro– sino que, encuentra las tensiones y distensiones constantes de las relaciones, pero sin eliminarlas, pues, para mantener la relación, se procuran de sus diferencias e injerencias entre uno y otro.

Mucha diferencia hay de arrogarse el derecho de mandar, a gobernar al que manda. El imperio de la mujer es un imperio de dulzura, mañana y condescendencia; sus

órdenes son los halagos, sus amenazas llantos. Debe reinar en casa, como un ministro en la nación, procurando que le manden lo que quiere hacer. En este sentido, es constante que los mejores matrimonios son aquellos en que tiene la mujer más autoridad. Pero cuando desconoce la voz de la cabeza, cuando quiere usurpar sus derechos y mandar ella, sólo miseria, escándalo y deshonor resultan de este desorden (Rousseau 1976: 317-318).

Así pues, la mujer puede tener autoridad, aunque no sea el caso de todas las mujeres, pero la cabeza se mantiene del lado del hombre, para así juntos sobrellevarlo. Esto mismo lo encontramos, en lo que podríamos llamar el reino del amor por parte de la mujer. El maestro de Emilio se dirige a Sofía, quien por fin se casa con Emilio, tras haber pasado largo tiempo a distancia uno del otro, con estas palabras:

Dandoos la mano de esposo, se ha hecho Emilio vuestra cabeza; la naturaleza lo quiso así. Mas cuando una mujer se parece a Sofía, es útil que su marido sea conducido por ella; también ésta es otra ley de la naturaleza; y para que tengáis tanta autoridad en su corazón como a él le da su sexo en vuestra persona, os he hecho yo árbitro de sus gustos. Lo compraréis a costa de penosas privaciones, pero reinaréis en él, si sabéis reinar en vos (Rousseau 1976: 428).

Nuestra lectura apunta a que, el hombre por ley de la naturaleza es la cabeza del matrimonio. Pero cuando la mujer muestra ser tan virtuosa como Sofía ella también, por ley de la naturaleza, puede serlo. Pero algo no dicho, es si son cabeza del matrimonio de la misma manera y podría suponer que no es así, pues incluso si la mujer influenciara en el funcionamiento matrimonial esto no indica que reemplaza el lugar del hombre o que han intercambiado lugares –pues Sofía misma sigue requiriendo de su sagacidad y sacrificio para estar con Emilio. Sino que, hay una injerencia de ella desde su posición de buena esposa.

Tomando en consideración las diferencias que exalta Rousseau, la mujer y el hombre difieren en sus actividades, pero no en su “sana razón [que] pertenece a los dos sexos.” (Rousseau 1976: 255). Aunque posteriormente él señala que la razón de las mujeres, es una razón práctica, es decir, que tienen la habilidad de hallar el modo adecuado para alcanzar lo que buscan, pero cuando quieren alcanzar algo lo cual el fin no está muy claro, se les hace complicado.

Pero cuál es la diferencia de sus actividades, una es la moral experimental y la otra sería la reducción de esa moral experimental a sistema. Es decir, la mujer sabe de la moral experimental en tanto sabe conducirse agradablemente con los demás. El entendimiento de la mujer está en relación a su hacer, y si su hacer está en relación a los hombres, ella será quien mejor entenderá del corazón humano,

la naturaleza, que da a las mujeres tan agradable y delicada inteligencia; por el contrario, quiere que piensen, juzguen, amen, conozcan y cultiven su entendimiento como su figura; que son las armas que les da para suplir la fuerza que les falta, y dirigir la nuestra. Deben aprender muchas cosas, pero sólo aquellas que les conviene saber (Rousseau 1976: 248).

Si el hombre es quien reúne en un sistema la moral experimental entonces, parecería que es él exclusivamente el partícipe de la ciencia. Pero hay una influencia Platónica latente, el andrógino –personaje favorito del Banquete. Como el hombre está destinado a la mujer y viceversa, su complementariedad sería inevitable, uno discurre mientras la otra observa, uno es ingenioso y la otra más aguda. Entonces, de la actividad de ambos y sólo en conjunto, resulta la ciencia más completa sobre la moral. Si pensamos que la ciencia no puede generar leyes sin el uso de conceptos referidos a la experiencia, o bien, la necesidad de abstraer lo general de lo particular de la experiencia, entonces las cualidades de las actividades de ambos serían necesarias. Sin embargo, si hallamos, por ejemplo, la metafísica, que procede de conceptos que se aplican a sí mismos, o bien, que procede por medio de la pura especulación entonces, no sería necesaria la experiencia y por ende lo que la mujer pudiera decir sobre ese ámbito.

No es propio de las mujeres la investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios y axiomas en las ciencias; sus estudios se deben referir todos a la práctica; a ellas toca aplicar los principios hallados por el hombre, y hacer las observaciones que le conducen a sentar principios. Todas las reflexiones de las mujeres, en cuanto no tienen conexión inmediata con sus obligaciones, deben encaminarse al estudio de los hombres o a los conocimientos agradables, cuyo objeto es el gusto; porque las obras de ingenio vasto exceden su capacidad; no tienen la atención y el criterio suficientes para aprovechar en las ciencias exactas; y en cuanto

a los conocimientos físicos, al que es más activo, anda más, ve más objetos, tiene más fuerza, y la ejercita más de los dos, le toca juzgar de las relaciones de los seres sensibles y las leyes de la naturaleza (Rousseau 1976: 284).

A continuación, quisiera abordar brevemente la relación que hay entre el matrimonio, la ciudad y la mujer. El final del *Emilio* muestra las ideas más románticas del autor con respecto a la modernidad. Primero podemos notar el destino un tanto risible del hombre que ya se está gestando en la modernidad, me refiero a lo siguiente, si se escribe todo un tratado filosófico sobre la educación es en la medida en que apunta a una finalidad, y una de sus finalidades – si no es que la más importante– es el matrimonio. Todo un largo camino en el pensar de la filosofía proponiendo cómo educar a los hombres, para que finalmente se encuentre en el matrimonio el culmen de todo ello, pues desde tiempos inmemoriales la unión entre los sexos pareció más que un acto de voluntad, un quehacer que comprometía no tanto por gusto, es pues, una cuestión reciente que las parejas se casen por amor. Expresamente Rousseau encuentra realizada su obra en el pináculo de la unión conyugal: “¡Cuántas veces, contemplando en ellos mi obra, me siento embargado en un éxtasis que hace latir agitado mi corazón!” (Rousseau 1976: 430).

Además, es evidente que, por más filosofía de la cual se haya abstraído, Emilio se ve cohibido al momento de acercarse a Sofía por primera vez, dando cuenta de que hay cosas imprevisibles de las cuales uno no se puede educar. Precisamente, de eso trata el encuentro amoroso, de lo imprevisible que cambia la vida del enamorado. A pesar de lo que afirme Rousseau con respecto al dominio de sí:

¿Pues quién es el varón virtuoso? El que sabe vencer sus afectos; porque sigue entonces su razón, su conciencia; cumple con su obligación, se mantiene en el orden, y nada puede separarse de él. Hasta aquí sólo eras libre en la apariencia; sólo poseías la precaria libertad de un esclavo a quien nada han mandado. Sé ahora libre en efecto, aprende a enseñorearte de ti mismo: manda, Emilio, en tu corazón, y serás virtuoso (Rousseau 1976: 375).

Esto resulta verdaderamente paradójico proviniendo de una obra la cual, exacerbando analogías y metáforas sumamente melosas, así como los sentimientos de sus personajes, pretenda ahora poner un dominio a los afectos por medio de la razón y la conciencia.

Precisamente desde el discurso del psicoanálisis se nos revela que enamorarse es de lo inconsciente, poniendo en entredicho que la naturaleza y la educación influyan en la decisión de las mejores parejas. Al ser inconsciente lo que influye no es que la mujer sea una Sofía, mujer magnífica de entre las mortales ciudadinas, sino al contrario, adviene de lo inesperado.

Lo que se contrapone es el amor y el matrimonio. Si se pretende que los lazos conyugales sean conforme a una naturaleza y una misma educación, sería imposible asegurar un encuentro deseante. Por otro lado, si hay un encuentro, pocas veces se da con la persona ideal, que cumpla las expectativas de las mejores cualidades.

Pero lo más importante no es esto, sino que la última afrenta es con el amor, es venciendo sus propios afectos. Esto trae consigo lo contrario de enseñorearse a sí mismo, porque el motivo del dominio de sí no es con respecto a un acto político o histórico, que sea partícipe de la sociedad, en cambio es el retrotraerse a la vida campirana donde no se vea tan afectado el hombre por la corrupción de las ciudades. Es negarse de participar en la ciudad, así el hombre moderno combate una lucha exclusiva de sí mismo y una victoria que parece no llegar más lejos del hogar conyugal.

En la *Carta a D'Alambert* Rousseau recupera el respeto que se le tenía a las mujeres por parte de los antiguos, reflejado en su abstención a exponerlas al juicio público, pues así se honraba su modestia. Entre más puras se tenían sus costumbres menos se hablaba de las mujeres, ya que la mujer más honesta era aquella de la que menos se hablaba. Rousseau ve todo lo contrario emerger en las nuevas sociedades de su época, pues las mujeres buscaban ser vistas y escuchadas, aplaudidas y halagadas por todos.

Por esto mismo hay un anhelo incesante en Rousseau. Él habla de las buenas costumbres de las mujeres en la vida doméstica, de la dignidad de ellas gracias a su modestia, pudor y vergüenza; de su belleza y respeto, que reside en el hogar. Él defiende abiertamente caracterizar a la mujer por su timidez, su pudor y su modestia justificándolo por la naturaleza, pero ya incluso en su época recibió críticas ante estas ideas, pues se le argumentaba que el pudor era una invención de las clases sociales para sostener el orden familiar. Ante lo cual replicaba: sea o no sea connatural a las mujeres el sentimiento de pudor, es importante para la sociedad que las mujeres no solo sean pudorosas, sino también tímidas y modestas, pues ofende a las buenas costumbres una mujer que lo desdeñe.

Agregado a ello, gracias a Rousseau emerge el pensamiento que justifica el amor maternal. No es casual que su obra termine en el encuentro amoroso entre sus personajes, que la dedicación de la mujer esté en realizarse como madre, sino además que su educación suple el error en las mujeres de rechazar ser madres. ¿Pero si el amor maternal fuera natural por qué razón habría que educar a las mujeres en ello? Promueve entonces, la dedicación de la mujer por el hijo abandonando la práctica de las nodrizas común a la época.

Rousseau imagina un ideal de mujer y lo personifica en Sofía, la contraparte de Emilio, que vendría a complementar la realización de éste. Pero, en el momento en que propone un ideal éste solo es posible por medio de su inexistencia, es decir: se plantea lo que idealmente es una mujer y es, pues, la perversión de la modernidad y con ello sus organizaciones de conglomeración en ciudades de la población, lo que causan la “extinción de este bello tipo de mujer”, queriendo regresar a un estado de naturaleza pura. No por nada, piensa que el ideal del hombre y mujer debería ser regresar a sus raíces, al decir que su vida se debería desarrollar en el campo y no la ciudad.

Ahora, podemos señalar el problema, si Rousseau pone de relieve a un tipo de mujer y lo establece como el ideal, de esta manera las está englobando, conglomerando, en un conjunto el cual pretendería explicarlas, excluyendo aunque sea a una, en este caso, las mujeres que se dedicaban a la prostitución o incluso al teatro, actividades en las cuales fueran vistas y deseadas por otros. No obstante, él se enfrenta con el hecho bien sabido por él, de que existían mujeres en la ciudad que no cumplían con su ideal: mujeres prostitutas, mujeres afanadas en el arreglo personal, obscenas, sin recato, dejando sus hijos a una nodriza. Ahora, si existiera como efectivo su ideal ¿por qué existen mujeres que no lo cumplen? De lo cual se pensaría que se debe a que se han pervertido, entonces la educación supliría el error natural de algunas mujeres de no ser lo que mejor convendría. El asunto está en que ese ideal taponó la realidad de que las mujeres son cada una distinta y que por ende una mujer así, como Sofía, es un falso montaje, es un ideal cuya existencia adviene de no existir en la realidad. Pero, ¿qué subyace ante estas intenciones de salvaguardar a la mujer? Su indiscutible amor por ellas, paradójicamente. Tal como podemos leer:

las mujeres son los jueces naturales del mérito de los hombres. ¿Quién quiere ser menospreciado de ellas? Nadie, ni aun el que ya no quiere amarlas. ¿Y yo, que les

digo verdades tan duras, creéis que sean para mí indiferentes sus juicios? No, más aprecio su voto que el vuestro, lectores, a veces más mujeril que el de ellas (Rousseau 1976: 290).

Indudablemente su propuesta es un imposible de realizar, además de ser duramente criticado en nuestros días, pero probablemente, lo que ya preveía Rousseau era que la vida de las ciudades tenía como consecuencia un borrar a la mujer, borrar cualquier signo que le pudiera dar un lugar en el mundo a ella. Si bien, actualmente decir que la mujer es tímida, modesta y pudorosa sería calificado de retrógrada –entre otros peyorativos– cabría preguntar ¿por qué la mujer se tiene que referir a sí misma con adjetivos que tradicionalmente se les adjudicaban a los hombres para saber de sí que es mujer? Pero esto no quiere decir que la vía adecuada sería referir a los hombres a adjetivos con los cuales se referían a las mujeres, sino esto: ¿por qué la mujer busca ser signada por el otro?

Debido a la extensión de la que podemos hacer uso, esta respuesta tendrá que esperar ser hallada en otro momento. Antes de concluir, cabe decir que la inserción de la mujer en el mundo laboral trae consigo dejar a un lado otras maneras de ser muy particulares de las mujeres de las cuales Rousseau intentaba salvaguardar aunque fuera en un solo tipo de mujer, pensando “por tanto, [que] cultivar en las mujeres las dotes del hombre, y descuidar las que de ellas son privativas, es afanarse visiblemente en su detrimento” (Rousseau 1976: 248).

VÍNCULO AL SEGUNDO CAPÍTULO

Nuestros filósofos abordaron a la mujer desde distintos flancos y refiriéndola a problemas que no necesariamente las interrogan personalmente: desde la naturaleza de su alma, o su naturaleza como madres, por su imitación divina, o por una diferencia biológica. Todo ello reúne a las mujeres indistintamente, dejando fuera a las mujeres que no se abocan a las definiciones o concepciones prefijadas. Si no todas las mujeres son virtuosas, no todas son madres, no todas toman como referente a dios y más aún la naturaleza no indica un camino a seguir prefigurado (tanto para el hombre como para la mujer), entonces, cómo concebirlas si no se les pregunta a ellas mismas sobre su sexualidad.

A la naturaleza se le atribuyó el conjunto de cualidades de las cuales pretendían asir a la mujer. Platón pensó que las mujeres no participaban del logos, Aristóteles atribuyó a la

naturaleza el lugar de ella en la familia, San Agustín la encuentra hecha a imagen de Dios sin embargo antes del pecado no estaba subordinada al hombre cuando después de éste sí lo está, Rousseau le atribuye su subordinación por su posición sexual. Pero, no acaso todos ellos tienen opiniones distintas hablando del mismo objeto. Platón y Aristóteles piensan que la mujer es como un hombre, pero disminuido. San Agustín, piensa de ella que es igual al hombre, pero no en la realidad. Rousseau sostiene las diferencias entre el hombre y la mujer, pero no concibe las diferencias entre las mismas mujeres. Diferentes concepciones que no se derivan exclusivamente de diferentes pensamientos y épocas; son diferentes concepciones porque intentan de alguna cualidad volverla su esencia.

Si partimos de diferenciar y distinguir a la mujer por los adjetivos o cualidades que les atribuimos nos encontraríamos ante la paradoja de que no hablamos de todas las mujeres concretas bajo una unidad, esto se debe a que no habría un signo común que pudiera sostener ese conjunto o grupo. Rescatemos los adjetivos que se les atribuyen. Hesíodo y Homero definen a la mujer como aquella que se escapan de la ley, o que no puede impartirla, además de que suele ser tramposa o actúa a hurtadillas. De la misma manera en que Rousseau piensa que la mujer es astuta. Platón en el Menéxeno piensa que la mujer está dada a la persuasión y al engaño; que puede ser una charlatana para hechizar el alma, lo cual proviene de un encanto; piensa que lo dicho por la mujer pertenece al carácter adulador, que hipnotiza o confunde hasta quedar uno de acuerdo. Jántipa será recordada como la esposa de mal carácter, enojona e hiriente. Aristóteles las piensa como laboriosas. San Agustín les atribuye una superioridad moral, pero a su vez, su necesidad de ser guiadas. Rousseau las piensa como recatadas, sencillas, modestas, pudorosas; que hacen uso principalmente de una razón práctica. Cuando Rousseau piensa que todas las mujeres pueden aspirar a ser como él lo propone, ocupa un lugar de Amo, esto quiere decir que supone tener una verdad de la cual las mujeres podrían solucionar sus quejas y angustias, pero, lo que se muestra es que la interrogante de la mujer por aquello que le posibilitaría ser reconocida como tal angustia a quien le pregunta, porque la respuesta nunca es satisfactoria y absoluta, nunca se puede llenar la falta en ser del otro; no acaso cuando una mujer le pregunta a su amado, por qué la ama, éste se termina quedando sin respuestas: pues no sé, pero te amo... Rousseau sufre su angustia cuando rehúye hablar sobre aquellas mujeres que no son como deberían, es decir, se le hace inconcebible que existan mujeres no pudorosas, pero nunca se pregunta por qué

no todas aspiran a lo mismo, preguntarse acerca de aquellas que no entran en su concepción lo pondría en falta, le quitaría ese lugar de Amo.

Todos aquellos adjetivos que se propondrían para asir el significado de ser mujer tienen la pretensión de ser un signo universal, solo con la pequeña carencia de que quien los atribuye no los encuentra en ninguna parte más que en su discurso, de tal manera que no es por su cuerpo, por su calidad social, o por su personalidad que inherentemente las pueda ubicar con tales cualidades o defectos.

Estos adjetivos pueden empatar o diferir entre los filósofos, pero el problema es que si bien, algunas mujeres pueden participar de estos atributos –y en muchos casos se engaña con que todas las mujeres son así– sucede que no todas participan de esos atributos, es decir, aunque sea una puede no participar de ello. Esto es el significado de que la mujer sea no-toda, es decir, que existen las mujeres concretas de una en una, caso por caso. Pero esto no tendría que ver exclusivamente con diferencias establecidas por la época, conocidas por la sociología, ni tampoco por diferencias de personalidad, como las enumeradas de la psicología; en cambio, tiene que ver con una relación establecida entre el sujeto y su deseo de deseo.

El filósofo que estuvo cerca del misterio que entraña la mujer fue Sócrates, pues él se detuvo a escuchar lo que le podría enseñar Diotima, así como Freud, quien se detuvo ante la escucha de lo que no termina por decirse, pero que proviene desde el lugar subjetivo de las mujeres, de cada una de sus pacientes, de una en una; pues fueron ellas y no otras, las que le enseñaron de ese misterio.

Lo que venimos diciendo se vincula directamente con el género, ¿a qué refiere el *género*? éste proviene del griego *génos* y del latín *genus*. Aristóteles distinguió varios significados del término²:

a. En tanto generación, la generación continua de seres que tienen la misma especie, en cuyo sentido se dice “mientras no se interrumpa la generación de los hombres”

² Cfr. *Met. V*, 28, 1024a-b

b. O bien, como stirpe o raza como primer motor, es decir, de aquel del cual proceden, y en tal sentido se habla del género de los helenos, en cuanto descienden de Heleno o del género de los jonios en cuanto descienden de Ión.

Distingamos a propósito de esto que el hombre era quien daba la razón de ser de la stirpe, era el causante de ésta, pues, “con más razón 'se considera un género' los que derivan su nombre del progenitor que los que lo derivan de la materia (puesto que también los hay que derivan el nombre genérico de la hembra, por ejemplo, los descendientes de Pirra).” (Aristóteles 2011: 217; Metafísica V-1024a) Aristóteles se refiere al patronímico, y en este sentido el género en tanto stirpe corresponde al hombre y no a la mujer.

Pero se menciona la materia, la cual puede tener una acepción que refiera a la mujer siempre y cuando se hable de la generación, de los hijos que procrea. Como nota al pie dice el traductor: Aristóteles considera que la hembra aporta la materia y el macho la forma, en los procesos de generación; acentuando así al hombre y no la mujer. Es así como el principio de movimiento es masculino –a él refiere la fuerza, la actividad, el movimiento, la vida, la inteligencia– la mujer al referir a la materia está sujeta al hombre, siendo así pasiva.

c.d. Una última concepción sería, como sujeto de las diferencias, o bien, el sujeto al cual se atribuyen las oposiciones o las diferencias específicas: cabe el ejemplo, el sólido de los sólidos, la superficie de las figuras planas. Cuando nos preguntamos ¿qué es tal? Estamos preguntando por *el primer componente de una definición*, del cual se denominan diferencias, las determinaciones cualitativas. Si preguntamos ¿qué es el hombre? Es un animal racional, donde su género es ser racional. Haciendo referencia entonces a que Aristóteles piensa que la hembra es hembra en virtud de una determinada carencia de cualidades, además, la hembra es un macho mutilado³ la mujer no entra dentro de la definición primera del hombre.

Una vez que Aristóteles habla de los significados del género, lo resume diciendo:

“Así pues, “género” se dice según todos estos sentidos: según la generación ininterrumpida de la misma especie, según el primero que inició el movimiento 'de la generación', y según la materia: en efecto, aquello a lo que corresponde la diferencia

³ Cfr. *De la generación de animales*, II, 3

y la cualidad es el sujeto que nosotros denominamos materia” (Aristóteles 2011: 218; Metafísica V-1024b).

Tengamos presente que esta tercera acepción ya no refiere a la procreación, dígase de otro modo a la generación, sino *al primer componente de una definición de la cual deriva aquella diferencia específica*; entonces, el género puede ser empleado a una diversidad de objetos de los cuales se requiera definirlos. Siendo así, el término no refiere de manera exclusiva a una diferencia entre la mujer y el hombre. De hecho, el uso y la manera en que los filósofos⁴ han empleado el género ha sido para referirse a una multitud de objetos, careciendo de preponderancia usar el término para diferenciar entre el hombre y la mujer.

Pero agreguemos a ello lo siguiente, el uso común y contemporáneo del género ya sea que aluda a actitudes, comportamientos, modos de vestir, maneras de moverse con el cuerpo, entre otros aspectos, ya sea que la sociedad imponga tales aspectos o bien sean gestionados por las personas; se remiten en última instancia a concepciones imaginarias. ¿Por qué son concepciones imaginarias? Porque aluden a una ilusión producida por una imagen. El conocido dicho, “una imagen dice más de mil palabras”, resulta falso ya que la imagen *per se* no tiene ningún contenido sino es que alguien empieza a elaborar con palabras aquello que le significa.

Entonces, decir que el género femenino remite a ser débil, delicada, halagüeña, de voz suave, tierna y sexy, con determinada ropa, cabello y arreglo personal –y demás aspectos ya conocidos– nos presenta problemas. El primero, que lo femenino no remite a un género y en segunda que tales aspectos, tales imágenes, en sí mismas no le dan sentido a lo femenino porque no permiten que los sujetos enarboleden un discurso sobre ello. Si nos enfrascamos en buscarle a lo femenino un primer componente para definirlo en su diferencia, encontraremos que no existe un componente universal en tanto lo femenino solo se muestra en un suceso intersubjetivo, distinguiendo lo femenino entonces como un imposible, por lo tanto, no se lo podría conceptualizar, de ahí que no lo podamos resolver a cabalidad desde la filosofía⁵.

⁴ Pero en la medida en que la búsqueda Aristotélica es por la sustancia primera, debe tenerse presente que los géneros y las especies son llamadas adecuadamente sustancias segundas; manifiesta la sustancia primera de lo predicado.

⁵ Entendiendo la labor filosófica como dedicada a la tarea de formular conceptos desde una orientación racional y universal de la existencia. Lo propio del pensamiento filosófico es la búsqueda por medio de la especulación de las condiciones

Lo universal son los géneros: género femenino o género masculino. Es universal porque pretende otorgar un saber acerca de ello, el género femenino nos pretendería decir sobre el *ser* femenino. Así mismo, es universal porque no contempla las particularidades y, en dado caso, la definición que se dé del género debería encontrarse en cada caso, aunque caso por caso, cada sujeto experimenta lo femenino como un acontecimiento imposible de decirse todo. De lo masculino tampoco se podría sustancializarlo, aunque el hombre porta un referente simbólico el cual podría “simplificar” el problema, este solo nos permite señalar, pero no entender. De tal manera que ni lo masculino es lo universal ni lo femenino la excepción. El ámbito está en que hablar de la subjetividad, sea mujer u hombre, se encuentra en la singularidad de cada uno.

¿Cuál es el problema de querer dar cuenta del otro a partir de lo que vemos o de lo que se dejan ver? Que se nos escapa el sujeto, no hay subjetividad ahí en tanto se omite el discurso. En el momento en el que se asume que se sabe algo del otro a partir de los aspectos que vemos de él, el producto son asunciones propias que adjudicamos en el otro, es decir, eso es un producto de imaginar al otro cómo es a partir lo que nosotros mismos queremos y creemos de él, y en tal medida borramos su subjetividad. Valga la tesis freudiana, el yo no es el sujeto.

Lo llamado género femenino, pretende elaborar abstracciones universales de las cuales, lo que suceda para un caso sucede en todos los casos, o bien, un conjunto de personas que compartan, aunque sea un carácter en común, producirían una concepción del género femenino. Es decir, el género se funda en una pretensión de saber, ya sea de lo femenino o de lo masculino, en tanto pueda brindar un bagaje el cual promueva ciertas definiciones, características, aspectos y demás. El asunto está en que la noción de género acota y delimita en función de entender, y entre más se está en función de ello, menos se comprende. El asunto no está en encontrar el adjetivo adecuado a lo femenino, su definición propicia, en entificarlo de tal manera que lo busquemos cual ciudad de Atlantis, lo femenino en dado caso refiere más a una experiencia subjetiva que interroga sobre su deseo al sujeto. Que lo femenino no

últimas y las instancias incondicionadas, si pensamos en la posibilidad de un concepto como tal de la mujer por otro lado resulta conflictivo para las mujeres concretas una noción totalizadora que las borre e iguale.

sea un género quiere decir que no hay saber de lo femenino y siendo así, se pregunta entonces, a cada sujeto –de uno en uno– por ese sentido de lo femenino. Queda establecido entonces, que lo universal atañe al género, por tanto, ni lo femenino ni lo masculino son pertenecientes al género.

Como la filosofía ha abordado a la mujer ha sido en tanto *función* de mujer. En Platón esa función se presenta a partir del libro primero de la República pues se plantea el problema de la justicia, y con ello si ésta es una tarea de un solo hombre o de la ciudad entera, se debe a que la polis como un conjunto armónico y organizado para la plenitud de los hombres requiere que cada uno de los miembros cumpla una *función* conforme a su naturaleza, pues, eso sería lo justo. Entonces, si la naturaleza de la mujer es la de ser virtuosa, podría realizar actividad política como regente y ésta sería una *función* a realizar gracias a ciertas cualidades que se realizan en su acto de gobernar. En Aristóteles la organización de la polis depende de la totalidad de ésta, la mujer obedece al hombre por ser él de naturaleza regente, que, si se dice que es superior a ella, se debe a la participación él en el estado. Cada uno, el hombre, el esclavo y la mujer requieren de un tipo de virtud para ejercer su labor, para ejercer su *función*, de la cual la virtud de la mujer es su laboriosidad. Esa *función* de la mujer tiene que ver con un conjunto de actividades de las cuales es responsable, en tanto su hacer es parte de su naturaleza. Pero esta naturaleza no es en sí misma, tendría que ver con el ser propio de las cosas, específicamente remite a las relaciones entre cada uno. Por ello: la mujer no podría tener una naturaleza deliberativa si no fuera porque el esclavo no participa de ella, porque eso los igualaría; que la mujer y el hombre se distinguen gracias a que uno cumple la función de ser madre. En San Agustín, la calidad espiritual de la mujer (creada a partir del hombre, pero al igual a imagen de dios) se mantiene a la par del dominio del hombre en el orden natural, la dignidad de la mujer solo se mantiene en el aspecto original; así pues, lo preponderante es que la mujer no la eximen de realizar una *función* de su actividad cotidiana, lo cual tiene que ver con que la mujer es símbolo de la ciencia, de tal manera que esa *función* es el conocimiento de las cosas temporales y mudables, necesarias para desempeñar las funciones de esta vida. En Rousseau la diferencia entre el hombre y la mujer viene, además de su temperamento y carácter, de su educación. Si la naturaleza de la mujer se supone débil, pasiva, con la cualidad de poder resistir, su educación vendría a suplir esa falla de la naturaleza –que se torne grosera y alebrestada– procurando inducirla a la finalidad

de la tarea de serle útil al hombre; ya sea agradándole, siendo amada, honrándolo, educándolo, cuidándolo, aconsejándolo, y en general, buscando hacer de su vida, una vida más grata y suave. La *función* de la mujer podría quedar resumida a la de ser madre y esposa porque la diferencia con sus actividades respecto al hombre está en que ella sabe de la moral experimental (y razón práctica) en tanto sabe conducirse agradablemente con los demás. Siendo así, la filosofía ha abordado la función de mujer, pero no a la mujer, por ello se deslindan de ella llevando el asunto a otro problema o circunstancia.

Si lo femenino refiere a una función simbólica⁶ quiere decir que el término género femenino vacía de sentido todo aquello que podría significar un sujeto sobre lo femenino. Es decir, si el género brinda un saber a los sujetos se obtura en ese momento cualquier discurso subjetivo, porque el discurso subjetivo carga de sentido en una experiencia significativa desde una historia personal. Esto se debe a que los sujetos habitamos en el lenguaje porque ello nos humaniza a partir del otro, de los cariños y palabras que enmarcan el deseo de los padres que nos trajeron al mundo después de un nacimiento biológico. No refiero, claro está, a la caricaturización del psicoanálisis de contar los hechos escuetos e inconexos de la vida de cada sujeto a manera de autobiografía, sino en la manera de elaborar qué lugar ocupamos cada uno en esa historia.

Entonces, lo femenino entendido desde el psicoanálisis no es un género, no es una actitud, no es una imagen ni un constructo; lo femenino es un imposible, un imposible de decirlo. Pero, entonces, si la distinción de la cual podemos partir para saber que una mujer no es un hombre es una diferencia biológica ¿es ella suficiente?

Debido a que Freud se detiene ante la escucha de lo que le pueden decir las mujeres, se permite formular las preguntas que atañen a las mujeres. Cabe decir que el psicoanálisis es una práctica que trabaja con significantes, así mismo se ocupa del amor y del saber, pero con otros propósitos que la filosofía. Si el psicoanálisis no trata de la biología, de la psicología, de la etología, la sociología o la filosofía, porque su objeto teórico existente es el inconsciente, ¿por qué retomarlo? En la medida en que busque definir su objeto teórico en el campo de la objetividad teórica es necesario situar diferencialmente al psicoanálisis, exhibir

⁶ Refiere tanto a un registro simbólico, imaginario y real; pero en función de ir por pasos primero se aborda lo simbólico. Ser hombre o ser mujer son "construcciones" simbólicas, que no me refiero por ello a una performatividad, para diferenciar a los sujetos de todo esencialismo biológico, social o cultural.

la articulación diferencial que lo situará en otro campo. Por ello, cuando Lacan actualiza el discurso del psicoanálisis lo hace en función de diferenciarlo de los demás ámbitos, de ahí que retome a la filosofía incluyéndola para saber su diferencia. No por ello la filosofía requiere del psicoanálisis, pero sí requiere de articular sus distinciones para dar cuenta que, en un intento de integrarlo o criticarlo lo hace a costa de su particularidad teórica: el inconsciente.

CAPÍTULO DOS

ANÁLISIS SOBRE LA ETIOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD DE LA MUJER: EL DESCUBRIMIENTO FREUDIANO

CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

Si bien el caso de Dora es paradigmático para el psicoanálisis, Freud –a pesar de seguir analizando a mujeres– retoma específicamente el tema sobre la mujer en el texto titulado *un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica* de 1915, en el cual encontramos el comienzo de una reformulación acerca de lo que concibió en un principio sobre la subjetivación infantil con respecto a la mujer. Este texto revela el interés particular por la psique femenina que atraviesa toda la obra freudiana, ello se debe a que introduce una pregunta, así como su discernimiento: cómo se da el cambio del objeto de amor. Así también, se inaugura la pregunta por el habitar de la mujer, es decir: ¿cómo se transcurre en el lenguaje siendo mujer?, ¿cómo reconocerse como mujer? Desde nuestra lectura, este texto da inicio a una indagación sobre la comparación o equivalencia entre la vida anímica del hombre y la mujer.

La primera impresión de Freud acerca de la vida sexual de la niña es que era equivalente a la del niño, es decir, supone una vida anímica igual entre ambos, pero a su vez sostiene que “la primera inclinación de la niña atendió al padre y los primeros apetitos infantiles del varón apuntaron a la madre” (Freud 1900: 266-267). Tal como si el devenir de ambos fuera el mismo y cada uno tuviera una propensión hacia uno de los dos miembros progenitores del sexo opuesto. Resulta que tal equivalencia se revela como falsa, ya que, suponer que los sujetos nacen con una inclinación hacia su objeto de amor es renunciar a la búsqueda de una explicación acerca de la elección de objeto. Buscar porqué es tal objeto de amor y no otro, implica saber de la etiología de la subjetividad, es decir, evidenciar que al infante no le basta su naturaleza y explicar entonces, cómo se adviene sujeto.

Por ello, en este apartado también se tratará sobre la etiología de la subjetividad, lo cual dará paso a hablar sobre la subjetividad de la mujer. El advenimiento subjetivo no tiene que ver con un proceso, pues no se trata de que los sujetos transiten por caminos preestablecidos, siguiendo un ideal predilecto. Si lo pensamos como un proceso, se podrían distinguir hechos, pero no se podrán vislumbrar las diferencias psíquicas. Las diferencias psíquicas no provienen y no se agotan de un análisis detenido de los hechos observables que apunten a una causa, porque esa causa es solo imaginaria lo cual soslaya el discurso, pues, la única manera para saber del sujeto está en sus relaciones estructurantes de la infancia. Por

ello, no es entender un proceso, sino lugares y funciones –complejos– desde los cuales se adviene como sujeto y ello tiene efectos tal como la elección del objeto de amor. Esas diferencias en la subjetivación están marcadas por una historia personal; historia vivida en relación con otro.

es que los acontecimientos empíricos no tienen realidad para el analista más que en y por el “discurso” que les confiere la autenticidad de la experiencia, sin importar su realidad histórica, y aun (más valiera decir: sobre todo) si el discurso elude, traspone o inventa la biografía que el sujeto se atribuye (Benveniste 2010: 70-71).

Las diferencias de la subjetivación entre la niña y el niño no son ahondadas específicamente en el texto mencionado, sin embargo, el caso ejemplifica el cambio de objeto, resalta la necesidad de elucidar la elección del objeto de amor. Por esto mismo, resulta necesario abordar los textos *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925) y *Sobre la sexualidad femenina* (1931) –a los cuales me referiré posteriormente– donde se trabaja la etiología del sujeto en el caso de la mujer. Todo esto con el propósito de dar cuenta que la mujer existe en tanto singularidad y solo en esa singularidad se la puede elucidar. Esto es, que si la clínica analítica trabaja con sujetos, esto quiere decir que trabaja con el discurso de cada sujeto en su singularidad, sin importar que sea hombre o mujer; no obstante, en ese trabajo particular con cada sujeto, el análisis da cuenta de que esa singularidad se sitúa en la estructura del deseo de las mujeres como una intermitente interrogante incluso para ellas mismas, lo cual nos remite a una particularidad con respecto a su deseo y –que posteriormente señalará Lacan– con respecto a su goce, porque no hay una referencia para saber acerca de ello con respecto a la mujer.

Pero antes de continuar, y para hacerlo sin el temor del prejuicio fundado en el desconocimiento, respondamos brevemente a dos sentencias comúnmente utilizadas que pretenden descalificar el trabajo freudiano sobre las mujeres –me refiero a las críticas de Simone de Beauvoir que aparecen en *El segundo sexo*. Bueno, tres, porque la primera sería la supuesta misoginia de Freud.

“Vacunándonos contra toda sospecha de misoginia (los que odian a las mujeres), etiquetas que les colgaron a Freud, Lacan y otros más cuando se atrevieron a hablar del deseo y la sexualidad femeninos” (Aguirre 2019: 304) recordemos la influencia de las mujeres para

la teoría analítica, es decir, que Freud no juzgaba lo que las mujeres le decían en la clínica y no tenía la pretensión de censurarlas sobre ello, como es el caso de la princesa Bonaparte quien tenía múltiples amantes y el anhelo de saber cómo gozar más; Freud nunca emitió un juicio moral al respecto. Agregado a ello, brindó siempre apoyo a su esposa e impulsó a su hija Anna Freud a estudiar, algo infrecuente en su época, e incluso le legó a ella la sociedad psicoanalítica de Viena; en la cual participaron mujeres sin denostarlas en ningún sentido, como es el caso de Lou Andreas-Salomé, o también, Sabina Spielrein, cuando era inusual la participación en esa época de las mujeres en esos espacios, “es el mismo Freud quien pide a las mujeres analistas que escriban sobre feminidad, pues considera que los hombres analistas están en clara desventaja al respecto y es algo que les corresponde en primer lugar a las mujeres.” (Aguirre 2019: 20)

no hay que olvidar que una de las pacientes de Freud, Bertha Pappenheim, después de su análisis con Freud emprendió un movimiento de protesta y fue la promotora de las movilizaciones de las mujeres en Viena, logrando el sufragio para ellas por primera vez en su historia, ¿podemos pensar que ese posicionamiento y ese movimiento que hizo un giro en su vida es ajeno a su análisis, donde precisamente todo sujeto cuestiona lo que ha sido hasta el momento y localiza hacia donde apunta su deseo para hacerse cargo de él en sus palabras y con sus actos? (Aguirre 2019: 20).

Ahora bien, Simone de Beauvoir sostiene que “los dos reproches esenciales que se le pueden hacer a esta descripción [de la psique femenina] vienen de que Freud la ha *calcado sobre un modelo masculino*. Supone que la mujer se siente un hombre *mutilado*, pero la idea de la mutilación implica una comparación y una valoración...”⁷ (Beauvoir 2005: 104) “Por otra parte, al no inspirarse en una descripción original de la libido femenina, la noción del complejo de Electra es muy vaga” (Beauvoir 2005: 105).

Pero por lo que explicamos anteriormente confundir las dos vidas psíquicas como iguales es solo una postura inicial y no definitiva. No se trata de una imitación o un paralelismo infructuoso en la vida psíquica de la mujer sobre la del hombre, de hecho, que se hagan referencias de uno al otro y viceversa es necesario, esto es, que de lo que le sucede a la niña se pueda usar como punto de referencia o ligazón para su esclarecimiento al niño, o

⁷ Las bastardillas son agregado mío.

bien, lo que al niño le pasa se le compare con la mujer, posibilita ir desarrollando ambas vidas psíquicas sin anular una en favor de otra. Por otra parte –y de suma importancia– no olvidemos que el afán freudiano por saber de lo femenino sería olvidado completamente si su pretensión fuera encontrar en las mujercitas el sufrimiento de ser un hombre defectuoso y mutilado. Si la mujer fuera un hombre con la única diferencia del defecto de la emasculación, entonces sería un eunuco, y el problema sería si entra en el reino de los cielos, cómo hacerle para ser como un hombre aunque no parezca uno, pero de religión aquí no hablaremos. Entiéndase, si todo se reduce a que a la mujer le falta un órgano, entonces la cirugía plástica aparece como vía resolutive, más aún, sería negar a la mujer misma pues, si el hombre se sabe hombre por su pene y si a la mujer le falta ese mismo órgano al agregársele tal sería hombre y ya no mujer, de tal manera que se evade completamente preguntarse por la mujer. Freud no busca encausar esa “completud” a partir de ser como los hombres porque se anula a la mujer.

Sí, en efecto, la noción del complejo de Electra es sumamente vaga, ¡y Freud se lo dijo una y otra vez a Jung y éste, terco, no escuchó! Basta con decir, “acertamos rechazando la designación <complejo de Electra>, que pretende destacar la analogía en la conducta de ambos sexos.” (Freud 1927-1931: 230-231) Freud sostiene que es el complejo de Edipo por el que atraviesa todo infante para devenir sujeto. Entonces, no se podría sostener que el complejo de Edipo es el mito como tal, restándole importancia a que Edipo sea un hombre en el mito, habrá que entenderlo como un modelo, un modelo de la etiología subjetiva. Lo que importa es la dinámica del Edipo, su lógica: cómo se establecen y resuelven los vínculos fundantes. Por ello, las distinciones que él hará entre la mujer y el hombre versan sobre la entrada, así como la duración y la salida del Edipo. Al ser esas las distinciones no es necesario buscar una analogía con el mito de Electra.

Aunado a ello, podemos comparar el advenimiento de ambas familias, por un lado la familia de los Átridas, a la que pertenece Electra, por otro la familia de los Labdácidas, de la que descende Edipo. Los Labdácidas son maldecidos por las Bacantes al negarles realizar sus ritos, en cambio, los Átridas son maldecidos por los dioses pues su linaje fue fundado a partir de asesinar al hermano gemelo de Atreo, Tiestes, desencadenando una serie de venganzas que buscaban expiar los crímenes de las generaciones precedentes. Edipo mata a

su padre sin saber quién es éste, es la marca de un destino propio enunciado por otro, por el Oráculo en la trama; en cambio Electra mata a su madre, Clitemnestra, porque ella ha matado a su padre, Agamenón, y es hasta la intervención de Apolo y Atenea que se instaura el derecho y la justicia en la ciudad poniendo fin al crimen. Atendiendo a esto, Freud ve en la familia de los Labdácidas una tragedia personal desligada de la política⁸, ahí reside lo subjetivo que más allá de determinarse por condiciones sociales que prefigurarían a las personas, los sujetos viven una tragedia marcada por una historia personal:

Así como la historia de los Labdácidas pone en escena una *autodestrucción implacable y ahistórica de la subjetividad de cada uno de los actores de cada generación*⁹, la de los Átridas señala que la civilización puede poner fin a la *hybris* de los hombres y las divinidades. Por un lado la tragedia del inconsciente, la autodestrucción y la monstruosidad; por otro, la de la historia, la política y el advenimiento de la democracia. A la vista de esta diferencia se entiende por qué, en 1897, Freud escoge como modelo genealógico la familia de los Labdácidas, culpable de autodestruirse en torno de Tebas, ciudad casi <vienesas>, endogámica, cerrada y replegada en sí misma: una locura interna al psiquismo (Roudinesco 2016: 95).

Antes de finalizar estas breves réplicas y aclaraciones, no olvidemos el asunto de la libido. Es imperioso restar importancia a la objeción según la cual la libido es exclusivamente masculina; lo que diremos en este momento continuará por aclararse en los siguientes apartados. Si hablamos del orgasmo que sienten los sujetos al estar con el otro podríamos recurrir primero a lo que la sexología intenta comprender del cuerpo humano, ya sea como una máquina termodinámica “que explicaría su equilibrio por el empleo de fuerzas de tensión compensadoras y reguladoras cuya energía es suministrada por complejas reacciones fisicoquímicas” (Aguirre 2019: 162), o bien, como una máquina cibernética donde

la interrelación entre los sistemas inmunitarios, genéticos, hormonales y demás que constituyen este cuerpo que funciona por redes de comunicaciones, a través de las

⁸ No con ello entendemos un individuo solipsista, así como tampoco negamos la ligazón posible de un psicoanálisis extensivo, pero el tratamiento de asuntos específicos para ello requeriría otras pesquisas.

⁹ Las bastardillas son mías, esto es, entre muchos otros aspectos, el otro sentido del Edipo de Freud. Roudinesco dice ahistórica, si por historia se entiende la historia de la sociedad, o bien, en el caso, la historia de las venganzas de las generaciones anteriores.

cuales circulan mensajes que transportan la cuota de información necesaria al funcionamiento de la máquina en su conjunto (Aguirre 2019: 163).

Estas concepciones reducen a las personas a calidad de objeto y peor aún de máquina que funciona por sí misma, de la cual solo falta el necesario ajuste para garantizar el orgasmo en las parejas, sin embargo, esto no nos esclarece mucho por su propia simplicidad. Así pues, el orgasmo como el tesoro oculto para la sexología podría ser visto como como una descarga de tensión resultado de contracciones musculares rítmicas. Sin embargo, “dicha experiencia sensorial, que acomete a los sentidos tiene el pequeño inconveniente de no poder ser simbolizado, no alcanzan las palabras para dar cuenta de tal acontecer, siendo un evento indescifrable, intraducible y por ello mismo misterioso e inefable.” (Aguirre 2019:41), lo cual implica una concepción del cuerpo como algo más que orgánico (y como máquina).

A pesar de lo inefable de dicha experiencia existen signos evidentes del orgasmo masculino, la erección del hombre y su consecuente detumescencia posterior a la eyaculación, “cuando de la mujer se trata, tales certezas se difuminan y no queda más que interrogar a la susodicha acerca de sus placeres” (Aguirre 2019:41) y tales certezas no existen porque “no hay pruebas objetivas, más allá de la conducta manifiesta por tal evento, esto es, gritar, agitarse, ausentarse, estremecerse u otro comportamiento disruptivo... es más tema de especulación que de constatación” (Aguirre 2019: 161). Que existe el orgasmo femenino no cabe duda, pero, no se muestra a la manera del masculino, “no existiendo una correlación entre orgasmo femenino y su evidencia fisiológica que dé cuenta de tal evento, entonces, es necesario ubicar la experiencia orgásmica masculina como el modelo que sirve a los dos sexos, inútilmente” (Aguirre 2019: 42) y por esto mismo, que se hable de libido masculina no quiere decir omitir el femenino sino tener que buscar, infructuosamente, manera de ubicarlo.

Así pues, podemos dar paso a los textos mencionados anteriormente, no sin antes aclarar que la teoría del psicoanálisis se funda en su práctica y por tanto lo que aporta son lecturas, esto quiere decir que no hay manera de finalizar la teoría y esto porque se trabaja con el discurso de los sujetos. Sin intención de desanimarnos, la razón por la cual retomamos este discurso en particular es porque contempla algo muy soslayado en nuestros tiempos, la posibilidad de que el sujeto apalabre lo que le aqueja y con ello entrame una historia singular

deseante. Tarea que parece minúscula ante las promesas de la psicología del bienestar, la felicidad y demás metas mercantiles que no nos garantizan nada. Si logramos recuperar algunos aspectos de lo que nos dice el viejito vienés podremos vislumbrar la razón por la cual lo femenino es un problema, pero también darnos cuenta que no es un problema filosófico, de lo cual, de ninguna manera disminuye el asunto, porque existen distintos ámbitos y dar cuenta de la dignidad de un problema, sea este posible de trabajar solo especulativamente o no, es suficiente razón para motivar la indagación. Dicho esto, recordemos algunas preguntas: ¿por qué se sitúa en una imposibilidad esclarecer lo femenino en relación con la mujer? Llegándolo a denominar “el continente oscuro”, encontrándolo inasible, lo cual resuena en la pregunta ¿qué quiere una mujer? genuina curiosidad causada por el desconcierto.

Además de retomar los textos anteriormente mencionados, también quisiera brindar una lectura que muestre la vigencia de las investigaciones freudianas. Es decir, queremos mostrar desde donde aborda Freud la subjetividad de la mujer en su relación con el lenguaje, lo que se expresa. Pues al final de cuentas, se trata de cómo ser significada como mujer. Cabe decir que este ejercicio de escritura es propiamente una investigación y no una exposición de cosas ya sabidas, por lo que podemos errar en ciertos matices pero sostenemos la idea central.

EL ORIGEN DE LA PREGUNTA POR EL CAMBIO DE OBJETO DE AMOR

Ahora bien, ¿desde dónde parte Freud en *un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica*? El título de este texto indica que una hipótesis que se tenía era errada, ella suponía una relación entre la homosexualidad y la paranoia. En 1915 la hipótesis psicoanalítica sobre el delirio de persecución suponía como causa de ello un vínculo de homosexualidad reforzada. A saber, mi propósito no es esclarecer qué es la paranoia o su origen, sino los vínculos que están presentes. Pero, además, se expresa una relación entre narcisismo y homosexualidad. De ahí que, se esté aludiendo a la pregunta ¿cómo es posible un cambio de objeto de amor? Ya que, “en la literatura psicoanalítica se había aseverado que el paranoico se debate contra un refuerzo de sus tendencias homosexuales, lo que remite en esencia a una elección narcisista de objeto” (Freud 1914-1916: 265). La mujer del caso de paranoia nos permite preguntar, por qué hay un conflicto narcisista al enamorarse. Cabe decir, el interés narcisista no es tomado en cuenta como una patología en sí mismo, de hecho, ese interés es propio de todo sujeto. Cuando el sujeto con un fuerte narcisismo se resiste a

tomar como objeto a alguien de su mismo sexo, la resistencia no es por ser del mismo sexo, sino por el hecho de ceder o perder parte de la intensidad del amor a sí mismo y ponerlo en otro. Por ello, hay que tener en cuenta que existe una oposición entre libido yoica y libido de objeto, establezcamos por el momento la libido como un interés psíquico en general. “Cuanto más gasta una, tanto más se empobrece la otra. El estado de enamoramiento se nos aparece como la fase superior de desarrollo que alcanza la segunda” (Freud 1914-1916: 73-74).

Sucede que, la manera de posibilitar otro objeto de amor que no sea uno mismo sería uno parecido a sí mismo. El problema reside en ceder o perder ese amor narcisista entonces, la manera de sortear esa pérdida sería dirigiéndose a una elección narcisista de objeto, el cual no requiera dirigirse estrictamente a algo ajeno, es decir, que pretende dirigirse siempre a sí mismo. Si el objeto de amor tiene semejanza consigo mismo, o se retribuye tal atención, parecería que se sigue amando a sí mismo. Así sucedería, en ciertos casos, la elección de objeto.

Freud utiliza el término *Besetzung* para referirse a la investidura, que proviene del verbo *setzen*, sentarse, poner algo, asentarse. Las investiduras libidinales se sientan, se ponen sobre algo; la necesidad de traspasar las investiduras narcisistas sobreviene cuando tales investiduras se han sobrepasado al grado de ser causa de un daño. En otras palabras, las investiduras libidinales sobre el yo pueden procurar al sujeto su bienestar, pero paradójicamente, si estas investiduras se dirigen exclusivamente sobre el yo éste puede enfermar. “Un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar” (Freud 1914-1916: 82).

Tengamos en cuenta que el primer objeto sexual, las primeras investiduras libidinales, –lo cual es ya evidente en 1925– es el mismo para ambos sexos: la madre. No obstante, en 1914 esta idea ya se vislumbraba: “las personas encargadas de la nutrición, el cuidado y la protección del niño devienen los primeros objetos sexuales: son, sobre todo, la madre o su sustituto.” (Freud 1914-1916: 84) Aunque esto parecería contradictorio con lo que acabamos de decir, pues se percibe que la atención psíquica narcisista es primero y luego la atención hacia otro objeto; no se contraponen el hecho de que la madre sea el primer

objeto pues, si los cuidados de ella se dirigen al infante, ella resulta como un objeto narcisista. La atención del infante a la madre se le retribuye.

Ahora bien, es necesario tomar en cuenta lo siguiente para abordar el problema. En los casos de paranoia tratados, el perseguidor era del mismo sexo que el perseguido, y a su vez, el perseguidor se revelaba como el amante –ya sea presente o del pasado. Quedaría la fórmula: el perseguidor es del mismo sexo que el perseguido, quien se descubre como el amante.

No obstante, el caso que trata Freud en el texto ya mencionado contradice la fórmula, por el hecho de que el perseguidor no era del mismo sexo que el perseguido. El caso es el siguiente. Una mujer acude a él por mediación de un abogado. Sucede que ella quiere proceder legalmente contra un hombre con quien había entablado una reciente relación, ya que él –afirmaba ella– tenía en su posesión fotos comprometedoras de ambos. Cabe decir, ella era una mujer soltera, de treinta años, huérfana y vivía en compañía de su anciana madre con quien tenía una estrecha relación.

De las fotos no se tenía prueba, el suceso se dio un día en que ambos se encontraban en el departamento del hombre, ella había escuchado un tic-tac, un toc o un latido sonar cerca del escritorio. Más tarde, al bajar de la escalera vio a dos hombres, quienes uno de ellos cargaba un cofrecillo envuelto, lo cual permitió que el sonido hasta ahora solo molesto recobrar importancia, eso la hizo suponer que en el cofrecillo había una cámara fotográfica, volcando de sentido ese sonido. Es decir, concluye que esos hombres la habían estado espionando y fotografiado.

Le hizo saber a su amado las sospechas que tenía y a pesar de las palabras tranquilizadoras, jurar la sinceridad de su amor y lo infundado de las sospechas de su parte, no la hicieron cambiar de opinión. Esto había escuchado Freud en su primera entrevista. La idea de que él la persigue, o bien, tiene que ver con esa persecución, no se explica con la hipótesis antes mencionada, ¿por qué es un hombre y no bien una mujer quien persigue?

En dado caso debió haber existido un primer objeto del cual derivara la paranoia, podríamos decir que ese objeto es la madre. Los sujetos al haber tenido como objeto de amor a la madre, buscarán posteriormente otros objetos que pretendan reinstaurar ese vínculo o

relación, es decir, que renueve esa relación primordial. Así, existió una primera identificación entre la madre y otra mujer. Si siguiéramos la hipótesis debería ser una mujer quien fuera la perseguidora, y así sucede en un primer momento.

En una segunda entrevista, ella menciona que antes de ese suceso ambos se habían visto en otra ocasión, pero al día siguiente de esa visita el hombre había entablado una conversación con su anciana jefa, por algún asunto de la oficina; pero ella pensó que en ese cuchicheo él delataba la relación con ella y eso lo confirmaba al interpretar las manifestaciones y actitudes hostiles posteriores de la anciana jefa. Nótese, la trabazón entre la anciana madre y la anciana jefa, incluso, a la anciana dama la describe con estas palabras: tiene cabellos blancos como mi madre. La anciana jefa trataba a la mujer como su predilecta en la oficina. La identificación entre ambas, es posibilitada y develada desde una dimensión del lenguaje de función inconsciente. Aquí se presenta el primer reproche, él le niega haber contado a la jefa sobre la relación, pero, a pesar de que se dispersa esa preocupación, ello retorna con otra forma.

A partir del lenguaje, de lo dicho o enunciado por la mujer, se hace presente la identificación que se tenía de la anciana jefa con la madre; de los hechos por sí mismos no se podría deducir el vínculo que formula inconscientemente la mujer, ya que es solo a partir de ser escuchada por otro que se le puede volcar ese sentido.

La preocupación de la mujer de haber sido delatada en una relación con el hombre supone una prohibición. No pasó así, pero es como si se le hubieran dicho: yo sé de tu relación y eso no me gusta. El malestar proveniente de ser delatada tiene que ver con el compromiso que se tiene con la madre.

Con facilidad se advierte que la jefa de cabellos blancos es un sustituto de la madre; que el hombre amado, a pesar de su juventud, es puesto en el lugar del padre, y que es el poder del complejo materno el que compele a la enferma a suponer una relación amorosa entre esos dos desiguales compañeros, en contra de toda su inverisimilitud (Freud 1914-1916: 267).

Pero resulta que el perseguidor es el hombre. Primero, eso solo es posible por vía de la madre, ya que se asume que hay un vínculo con ella, él ha ocupado el lugar del padre –se suponen

juntos, oponiéndole a la hija esa relación– “el vínculo con el mismo sexo se contrapone a los empeños por ganar como objeto de amor un compañero del otro sexo” (Freud 1914-1916: 267). El carácter del vínculo es simbólico, aunque en la realidad esa relación no exista, no obstante se expresan los efectos psíquicos de ese vínculo. Claro está que Freud contempla la realidad psíquica con la misma valía que la realidad externa, pues lo que va encontrando es su vínculo intrínseco. Primero, la anciana jefa es significada como su madre, por eso se las puede identificar en aspecto y cariño; es a través de las tácitas insinuaciones por las que la mujer asume un juicio o una observación desfavorable, una reprobación y en última instancia esa prohibición.

Lo que relaciona posteriormente al hombre con la madre, además de la interpretación de la mujer sobre la conversación de su jefa con él, es que ambos han sido objetos de amor ella. Es decir, que hay una sustitución de la madre en tanto objeto de amor, gracias a vínculos que se pueden o están prohibidos, por eso encontramos los afectos, como también sus aversiones, que se realizaron en la madre desplazadas hacia el hombre.

Entonces, Freud quiere dar cuenta de los vínculos amorosos desplazados, de los cuales siguen persistiendo los afectos y efectos de la relación primordial. “Originariamente estaba dirigido, según nos era lícito esperar, contra la mujer [la anciana jefa], pero ahora, sobre el terreno de la paranoia se cumplió el avance de la mujer al hombre en cuanto objeto.” (Freud 1914-1916: 270) En consecuencia, la hipótesis dada al inicio es falsa porque si bien en un primer momento ha sido un vínculo homosexual éste fue remplazado.

Así pues, ella sólo puede amar al hombre en tanto él reactualice esa relación con la madre, lo cual no depende de caracteres o aspectos homogéneos, ni tampoco de lo que literalmente se piensa que es la madre, sino de un aspecto agalmático producido en la relación con la madre.

Se vislumbra que en este texto se pone en pie la pregunta ¿cómo es posible el cambio de un objeto de amor a otro? que no se termina de responder aquí, sin embargo, el caso nos muestra ciertas nociones. Nociones como la función de la identificación, los vínculos de amor que pueden verse prohibidos por una rivalidad, además de las sustituciones y desplazamientos.

¿POR QUÉ HABLAR DE UNA ETIOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD?

La filosofía moderna funda la verdad de su conocimiento en una evidencia primera, que es, la certeza de la autoevidencia existencial del pensamiento, la conciencia de sí mismo. La conciencia es el fundamento del conocimiento. Por otro lado, la subjetividad a la manera en que lo entiende el psicoanálisis

consiste en anhelos, deseos, fantasías, ideales, épicas y tragedias, dramas y comedia que en buena parte son inconscientes y que nada tienen que ver con realidades efectivamente vividas, siendo más una construcción lenguajera del mismo proceso inconsciente que de la necesidad de procesar y emitir o recibir intercambios de información (Aguirre 2019: 88).

Podemos decir, entonces, que lo esencial es una relación fundante y estructurante, producto de una relación con la madre y el infante. Por lo que, el psicoanálisis plantea que el sujeto requiere, previamente, haber superado su ser natural –el infante en calidad de objeto– para entonces ser consciente. Ser natural no refiere a una ligazón con sus instintos, pues no se sostiene en la idea del *conatus*, ser natural refiere a que el infante es totalmente impotente, en ese momento carece de un aparato psíquico, o sea, la ausencia del lenguaje, por ello, requiere advenir como sujeto.

En otras palabras, lo que se quiere es no suponer al sujeto –darlo por hecho– pues el infante no nace con todas las características ya dadas en él mismo para ser sujeto. Esto lo demuestran múltiples casos en los que, un infante no ha sido introducido en el orden simbólico, lo cual provoca su difícil relación con el otro, así como su poco entendimiento –confróntese el caso de Víctor de Aveyron en el cual el niño no es insertado en un mundo humano. La faena de cómo se adviene sujeto es el punto nodal del psicoanálisis.

Nos afrontamos a una confusión teórica cuando no distinguimos entre sujeto y conciencia. Más aún porque la primera trabaja desde lo inconsciente, se conforma –entre otros aspectos– de la memoria o bien las huellas mnémicas –del llamado por Freud– aparato psíquico, pero también del deseo de un objeto de amor que satisfizo todo fantasmáticamente.

No sin deliberación digo en nuestro inconsciente, pues lo que aquí llamamos no coincide con lo inconciente de los filósofos ni con lo inconsciente según Lipps. En

ellos está designado a designar sólo lo opuesto a lo conciente; el conocimiento de que, además de los procesos concientes, hay otros procesos psíquicos que son inconcientes se impugnan con ardor y se defiende con energía (Freud 1900-1901: 602).

Cabe decir, no se trata de una lógica de lo oculto, sino del saber no sabido, pues lo inconciente significaría esto, lo que está bordeando todo el tiempo nuestras palabras y actos, y no la ilusión de estar atrapados por fuerzas oscuras que nos dominan y por tanto lo que deberíamos hacer sería reconquistarlo, pues, lo inconciente nos hace tener una existencia y un destino el que siempre está figurándose. Es decir, que la conciencia requiere de la subjetividad como premisa prínceps.

esto que Freud llamó inconciente, que no es más que la condición de estar habitados por una falta en ser, un espacio que sirve como motor en la vida de los sujetos y este motor no es más que el deseo de ser llenado en algún momento y con algún objeto que pueda embonar de manera perfecta, logrando taponar esa falta en ser que en su complemento no llenará de felicidad al sujeto, sino que lo completará en un goce imposible de decir (Aguirre 2019: 293).

SOBRE EL COMPLEJO DE EDIPO

Parecería paradójico acentuar tanta importancia a la etiología de la subjetividad y remitirnos a un mito; el complejo de Edipo no es el mito de Edipo, es un modelo desde el cual se puede hacer una lectura lógica del advenimiento subjetivo. Habrá que buscar en el mito las constelaciones dinámicas y temporales. ¿Quiénes participan en el mito? Layo, Yocasta, Edipo y el destino. Es decir, la madre, el padre, el hijo y el destino (falo). Los modernos han entendido muy mal las tragedias desde que la conciencia tiene la preponderancia psíquica, pues creen que es cuestión de tener conciencia de los hechos para así cambiarlos con fuerza de voluntad. Lo que no se entiende del destino es su invariabilidad, que, sin importar lo que los sujetos hagan para cambiarlo no será posible tal; por ello la psicología del yo, la herencia de Anna Freud, pone el acento en la conciencia, como si se tratara de domar al inconciente, pero lo que no se ha entendido es que del inconciente no se cura.

Los griegos afrontaban el destino valerosamente, no se retractaban ante ello, al contrario, se hacían valer de él para tener un lugar en la historia, es decir, asumían ese destino.

De ahí que el psicoanálisis, si tiene algún efecto, será que el sujeto transite por su propia historia estableciendo otra relación con su inconsciente, asuma esa historia como propia. En este sentido, ser sujeto del inconsciente es estar determinado por el discurso del otro, desde el cual el sujeto ha advenido al mundo. Dicho de otro modo, el sujeto se mueve por una historia que lo ha producido como sujeto de deseo, que lo empuja a ciertas condiciones de relación con el otro. O bien, la relación del infante con sus padres es fundante y configura las relaciones y el modo de hacerlo, con posteriores sujetos.

Pero a su vez, no es una clínica del síntoma, es decir, lo que se trata no es buscar mecánicamente quitar el síntoma, ya que lo que se trabajan son los significantes. Por esto, asumir ser sujeto del inconsciente no tiene que ver con una llana aceptación, o con que el analista le enseñe al analizante que se es sujeto del inconsciente; el asumir tiene que ver con el mismo devenir del análisis, con el mismo trayecto –así como la Odisea importa por el regreso mismo, el transcurrir es lo que le da sentido– que lo posiciona en esa historia.

Por ello, cuando Aristóteles hablaba de la tragedia en la *Poética* había una íntima relación entre el obrar de la obra de arte y la política, pues la catarsis conducía a los hombres no solo a aterrarse de lo que les había deparado el destino a los personajes, sino también estaba presente la muestra de aquél que se asume en ese lugar deparado por el destino y que, precisamente provenía de otro, del oráculo. Pero el oráculo nunca era claro, había que interpretarlo, así como el inconsciente en el análisis. Siguiendo el trabajo de Dany-Robert Dufour podemos acotar al inconsciente en los griegos como fuera del sujeto, estando a través del oráculo. Entonces, los miembros de la polis, los hombres guerreros, participaban de esa catarsis en la medida en que aprendían que su lugar era morir en la guerra, afrontaban el destino que les deparaba para formar parte de la historia, en esa medida lo político participaba de la obra de arte. Esto podría dar pie a entender la frase que Lacan enuncia como: el inconsciente es la política. Pero de esto no trataré en este lugar, establezcamos solo lo siguiente. Si el hombre griego debe su ser a la polis que lo ha instaurado, significa que el sujeto interpela a la polis por su ser, ¿el inconsciente qué lugar tendría? precisamente es desde donde se establece la relación, y no solo la relación, se enuncia y elabora con motivo de hacer-se de la polis. No por esto confundamos que lo inconsciente es un producto social, todo lo contrario, el inconsciente se produce desde las primera relaciones infantiles.

Recordemos la obra de Sófocles. Edipo es rey de Tebas y una gran peste la está devastando. Es culpa de una mancha la cual Edipo se propone descifrar, entonces, debe saber quién es el autor del asesinato de Layo, quien era rey anteriormente. La tragedia transcurre de tal manera que se va develando que el autor del asesinato es Edipo, el hijo de Layo, quien ha desposado a su madre y tenido descendencia del mismo vientre que lo trajo al mundo.

Lo interesante es que Edipo mismo declara: “por todo esto yo, como si mi padre fuera, lo defenderé y llegaré a todos los medios tratando de capturar al autor del asesinato” (Sófocles 2016: 15). Efectuándose ya la verdad que le atañe; no sabe que es su hijo sin embargo lo hace como si lo fuera, se posiciona como tal por una razón que le será revelada. Es a nivel del discurso que Freud da cuenta del inconsciente, es de hecho en la clínica y en su práctica que esto se confirma. Por ello, el inconsciente no significa lo que está por debajo, oculto, subyacente; al contrario, está siempre presente en el discurso subjetivo. Solo que, se requiere de la escucha de un otro, para poder dar cuenta de él.

Además, Freud encuentra en la prohibición del incesto el origen de la civilización, ya que, cuando Edipo mancha Tebas, trae consigo el declive y la peste, lo cual significa que una civilización debe fundarse en una ley –eso implica toda cultura– la cual otorga lugares, o sea en una prohibición.

Precisamente la tragedia de Edipo ejemplifica muy bien cómo funciona el inconsciente. Si tal lo pensamos como un saber no sabido, podemos deslindar de ello que el sujeto actúa por influencia de éste sin reconocer su influencia. En palabras de Tiresias él dice: “aunque tú tienes vista, no ves en qué grado de desgracia te encuentras ni dónde habitas ni con quiénes transcurre tu vida... ciego, cuando antes tenía vista” (Sófocles 2016: 20). En otras palabras, lo que Tiresias le devela a Edipo como su destino éste no lo puede asumir como suyo en un primer momento, pues requiere que él mismo lo enuncie por sí mismo. Es decir, Edipo sabrá que ese es su destino gracias a su propia indagación, por mediación de otro.

Aquello mismo sucede en el análisis, en resumidas cuentas, la posición del analista es la posición del ignorante y en esta ignorancia posibilita al analizante enunciar por su cuenta esa historia y esos motivos de su existencia, de los cuales el analista nada sabe, en esa medida emerge la verdad propia del analizante. Se requiere que sea él mismo y no otro quien se dé

cuenta de lo que le pasa, pero ello solo puede ser enarbolado por medio de la presencia y la escucha del otro, es así como el análisis no intenta taponar con un saber a los sujetos.

Por el mero hecho de la alocución, el que habla de sí mismo instala al otro en sí y de esta suerte se capta a sí mismo, se confronta, se instaure tal como aspira a ser, y finalmente se historiza en esta historia incompleta o falsificada (Benveniste 2010: 77).

¿Dónde se produce ese sujeto? En la familia, lo cual “no tiene nada que ver con los intentos filosóficos que se proponen reducir a la familia humana a un hecho biológico o a un elemento teórico de la sociedad.” (Lacan 2003: 14-15). Su importancia radica en que por medio de esta estructura se da la adquisición de la lengua materna –se introduce el infante al orden simbólico– así también una escisión. Entiéndase, la familia no como institución, sino como estructura habitada por una falta. Esto no quiere decir que sea una estructura al modo en que la sociología lo entiende, no es un sistema.

Existe una diferencia fundamental entre, la institución familiar –que compete a lo social– y la estructura familiar –proveniente de las elucidaciones psicoanalíticas. En una institución familiar no se trabaja la subjetividad sino personas o individuos, lo cual trae consigo normas, leyes, que provienen del contexto social que las proponen y las aprueban. La estructura familiar sucede desde funciones¹⁰ –relaciones de entre los sujetos– y lugares. La relación entre los padres y los hijos no es natural, sino simbólica, determinada por lugares y funciones.

En la estructura familiar el deseo intersubjetivo tiene efectos, es decir, se trabaja al sujeto del inconsciente, “se trata de que está en juego una estructura que los determina más allá de los datos objetivos y de sus respectivas intenciones. Tal estructura es la estructura del inconsciente.” (Aguirre y Vega 2012: 67-68). En la estructura, la madre no es necesariamente la madre biológica, sino quien ejerce una función –que tiene el lugar de, madre–, eso le deriva simbólica e imaginariamente una función a hacer. Ello implica que la madre le brinda al infante un lugar en la vida, le otorga una existencia y le da un destino por su propio deseo sobre lo que advendrá ese hijo. Se cumple una función sobre un deseo que le está autorizando

¹⁰ Las cuales no confundimos con la acotación a la función previamente dicha en el enlace del capítulo.

a ser madre. Se ocupa un lugar que es reconocido u otorgado por otro. Más allá de cómo deben ser como madres, es qué se desea de ese hijo; he ahí su función. Donde la madre que le habla a su hijo lo hace desde un “acto en el cual las intenciones o deseos del que habla quedan supuestos y no develados en un pacto de sin sentidos” (Aguirre 2019: 89)

La función materna como paterna, producen al sujeto en una proyección de su deseo. Una función no refiere a un tipo de actividad a realizar, ni cómo se deberían realizar ciertas acciones, son acciones mediadas por lo que le significa ese infante a la madre, donde incluso fallar se implica en la relación. Así como una de las funciones fundamentales del padre es introducir –en tanto representante de la ley– un corte, una escisión. Pero esto indica no un contenido, sino su mera forma: una metáfora. Entiéndase, prohibir esa relación con la madre es una escisión necesaria, es decir que la castración tiene como efecto producirnos como sujetos, porque existimos a condición de la falta.

EL SUJETO DEL LENGUAJE

En la relación entre la madre y el hijo se presenta tanto la enajenación como la identificación. Enajenación, debido a que el hijo es, en la medida en que es nombrado por el otro e incluido en un orden del lenguaje. La función de la madre le da un lugar al niño, donde es producido a imagen y palabras de ese otro con quien se identifica; ese lugar desde donde el niño se reconocerá quién es, lo cual lo autoriza en su existencia. La presencia y el discurso de la madre van a producir un lugar para ese hijo, donde puede reconocerse quién es, esa presencia inaugura una imagen en donde el niño se va a enajenar.

Pero, ¿por qué hablamos? Que el infante sea introducido en el orden del lenguaje depende de su relación con la madre, con cualquier representante del lenguaje. El lenguaje en sí mismo no puede tener relación con el infante, el lenguaje no es una entidad existente en sí mismo si no es por medio de un representante, se requiere que le hablen al niño, pero no sólo dirigirse a él, por medio del lenguaje se elabora aquello que se piensa que el infante será, pero esto precisamente transita por el deseo de la madre. Entonces, que el infante devenga sujeto implica que éste sea enarbolado por medio del discurso de la madre, lo cual lo introduce al lenguaje. De ahí, la importancia de sus primeras relaciones.

Lo que distinguiría el lenguaje humano del animal –aunque suene risible– es que el hombre es el único que pierde el tiempo hablando. Benveniste ejemplifica ello a partir de las investigaciones de Karl von Frisch sobre las abejas. Los animales, si bien pueden transmitir algo acerca de un dato objetivo, la característica humana del lenguaje sería la posibilidad de una comunicación relativa a un dato lingüístico. Es decir, se puede responder –lo cual es una reacción lingüística– a otra manifestación lingüística, o sea, una construcción de un mensaje a partir de otro mensaje; en cambio, en los animales se presenta solo la transmisión de un dato o de un hecho.

“Ahora, el carácter del lenguaje es procurar un sustituto de la experiencia susceptible de ser transmitido sin fin en el tiempo y el espacio, lo cual es lo propio de nuestro simbolismo y fundamento de la tradición lingüística.” (Benveniste 2010: 61) Cuando hablamos del lenguaje no nos referimos a las particularidades de cada lengua humana. Sus efectos se ven reflejados en la realidad humana, ésta es de un orden simbólico porque hablamos, “es que la lengua es instrumento para ordenar el mundo y la sociedad, se aplica a un mundo considerado “real” y refleja un mundo “real”.” (Benveniste 2010: 82), así como cuando Lacan refería a que la madre le otorga al infante una consistencia de la realidad gracias a la lengua materna, entonces, gracias a que es un sustituto de la experiencia, a partir de palabras se crea, elabora, formula, la realidad humana. Esto señala que las palabras tienen efectos, no solo subjetivamente, sino también, en lo que llamamos realidad humana. “Un lenguaje es ante todo una categorización, una creación de objetos y de relaciones entre estos objetos” (Benveniste 2010: 82).

Siendo así, el modelo comunicativo se nos presenta como un prototipo gravemente reduccionista y sirve precisamente para ignorar lo propio y característico del ser humano, quien paradójicamente es un ser de lenguaje, no una unidad de lenguaje, no una unidad de comunicación. Porque, si hay algo eminentemente en el lenguaje es que se trata de un sistema de elementos que provocan malentendidos y equívocos, que producen juegos de sentidos que hay que interpretar o descifrar y no de una simple transmisión de contenidos que haya que decodificar (Aguirre 2019: 88-89).

Ahora que resulta evidente la necesidad del lenguaje para ser sujeto, se podría poner en cuestión si éste es una condición de posibilidad del sujeto. Decir que es una condición de

posibilidad trae consigo una carga filosófica. Kant dice en la *crítica de la razón pura* –A106– que en el fundamento de toda necesidad está siempre una condición trascendental. Entonces el lenguaje sería trascendental. Pero esto significaría que es *a priori*, para que permita conocer los fenómenos. Si es *a priori* no puede contener nada empírico, debe ser una condición para una experiencia posible. Para Kant el espacio y el tiempo, en la medida en que son formas puras de la intuición sensible por las cuales el fenómeno del objeto es captado por el sujeto, son, en su definición más básica, campos; pues serían aquello que no es sensible, pero posibilita la aparición de la sensibilidad. Las formas puras de la intuición sensible están fuera de la experiencia, pero la posibilitan.

En cambio, el lenguaje –que es el discurso del Otro– no le es dado al sujeto *independientemente* de la experiencia, sino que es esta misma –la experiencia del deseo de la madre, del Otro– la que posibilita la constitución primordial del sujeto. Además, el lenguaje no es posible sin la materialidad del mismo, aunque no se reduzca a ello, lo que hace la posición lacaniana una postura materialista y dialéctica, y no idealista o trascendental, es que sólo es por el hacer, por la actividad deseante de la madre, que se constituye un sujeto. Es decir también, que el lenguaje está en su función estructurante más que estructurado, constituyente más que constituido.

Esto se puede confrontar con el seminario dos, *El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, de Lacan. Además del caso de Víctor de Aveyron. Para este infante, si hubo una presencia de otro que le procuró la vida, nunca logró instalarse en el lenguaje porque esa presencia fue animal, vivió en calidad de “objeto” o dígase de infante no advenido en el lenguaje. Lo cual, muestra que el lenguaje en sí mismo no podría tener efectos.

Hay que añadir que el lenguaje se realiza necesariamente en una lengua, y entonces aparece una diferencia, que define para el hombre el simbolismo lingüístico: es aprendido, es coextendido con la adquisición que el hombre hace del mundo y de la inteligencia, con los que acaba por unificarse. Se sigue que los principales de estos símbolos y su sintaxis no se separan para él de las cosas y de la experiencia de ellas; debe apropiárselos a medida que las descubre como realidades (Benveniste 2010: 85).

Quien actualiza el discurso freudiano a partir de la lingüística –pero no todo de la lingüística, sino ciertas nociones– es Lacan. Sin embargo, en Freud este funcionamiento ya estaba presente, ya que,

En primera instancia, encontramos el universo de la palabra, que es el de la subjetividad. A lo largo de los análisis freudianos enteros se percibe que el sujeto se sirve de la palabra y del discurso para “representarse” él mismo, tal como quiere verse, tal como llama al “otro” a verificarlo (Benveniste 2010: 77).

Pero entonces preguntar por el origen del lenguaje trae consigo elucubraciones un tanto engañosas, que Lacan refiere en sus seminarios como una pregunta que nos lleva a callejones sin salida.

Imaginar una etapa del lenguaje, tan “original” como se quiera, pero no obstante real e “histórico”, en que determinado objeto fuera *denominado* como siendo él mismo y al mismo tiempo no importa cuál otro, y en que la relación *expresada* fuera la relación de contradicción permanente, la relación no relacionante, donde todo sería ello mismo y lo otro, es imaginar una pura quimera (Benveniste 2010: 82-83).

¿Qué interpreta Freud del complejo de Edipo? Una falta imposible de evadir, lo cual significa ser sujeto de deseo, podríamos figurarlo como un hueco en el sujeto. El deseo no es generado por un objeto, al contrario, el deseo es la falta, así si se busca una serie de objetos que llenen esa falta, lo imposible es que siempre al momento de apalabrar eso que se desea ya no es, pues el ámbito del decir es sobre lo que se quiere, o sea que, el deseo es un imposible de decir y en este sentido está perdido o ausente el objeto.

El psicoanálisis se ocupa de lo que le falta al hombre, considera esta falta como fundamental porque funda al sujeto y sin ella no habría deseo. Sólo que la falta no es existencial, no nace el hombre con ella ni es efecto de una toma de conciencia o de reflexión, la falta es estructural porque la inserción del hombre al orden humano se hace por vía del lenguaje y, en tanto artificio, el lenguaje desnaturaliza la relación del sujeto con el mundo y consigo mismo como parte de él (Aguirre y Vega 2012: 150).

En el complejo de Edipo la idea central es que la falta es la que produce al sujeto. Pensemos en dos momentos. El primero sería un momento de vínculo, de lazo y el segundo haría un

corte con ese lazo. Ambos momentos, no son uno sin el otro y producirían al sujeto. El primer momento es figurado por el lazo materno y un segundo momento en el que se prohíbe mantener esa relación, el momento del corte.

Como la falta es constitutiva, el sujeto habita en la falta. Pero el corte es referido como sexual, de la etimología del latín *sexus* (*secus*) y no como límite, del latín *finis*, *terminus*, *limes*. Pues un límite referiría a que existe otro lado al cual no se tiene acceso. Lo que se demuestra en la clínica es que el inconsciente, la falta del sujeto, se presenta en el discurso. Por esto mismo, es una tergiversación pensar el inconsciente como lo oculto, pues éste se presenta en las acciones del sujeto, es un saber no sabido.

Tan es así que, si la falta se localizara de tal manera que fuera inaccesible, del otro lado, el sujeto estaría limitado a acceder a ello, entonces, su relación sería fuera de la experiencia. Pero sucede que, el sujeto tiene lapsus, olvidos, sueños, traslape de ideas, que, si se miran como un error de la conciencia, entonces no significan nada. Pero, si se valora aquello que proviene de sí mismo y entonces se pregunta por eso, podría dar cuenta de aquello que hace y la razón por la que lo hace, siempre por mediación del otro.

Si decimos que la falta se puede figurar o representar como un hueco en el sujeto, no como un límite, el hueco representaría una continuidad del adentro y del afuera. La falta es imposible de simbolizar –por esto mismo no hay objeto, no hay palabra para ello– pero a su vez, tampoco es nada, porque la nada ya dice algo.

Cabe decir, el inconsciente está estructurado *como* un lenguaje. “Estamos pues en presencia de un “lenguaje” tan particular que resulta de la mayor importancia distinguirlo de lo que llamamos así.” (Benveniste 2010: 85) El inconsciente no es otro lenguaje como tal, está estructurado como el lenguaje, por ello tiene sus propias reglas, símbolos y su “sintaxis”. El simbolismo del inconsciente tiene sus propios caracteres específicos y diferentes. En palabras de Benveniste,

Parece, según los estudios realizados sobre los sueños o las neurosis, que los símbolos que los traducen constituyen un “vocabulario” común a todos los pueblos sin acepción de la lengua, por el hecho, evidentemente, de que no son ni aprendidos ni reconocidos como tales por quienes los producen... estos significantes múltiples y este significado

único están constantemente vinculados por una relación de “motivación” (Benveniste 2010: 85).

Tal motivación proviene del sentido inconsciente, o sea que, los significantes tienen que ser interpretados para cada sujeto. El inconsciente funciona con otra lógica, la cual permite, por ejemplo, introducir la negación. “Y entre estos signos se establece una relación dinámica de intencionalidad que se reduce a una motivación constante (la “realización de un deseo reprimido”) y que echa mano de los rodeos más singulares” (Benveniste 2010: 86).

La introducción del infante a la cultura por el complejo de Edipo como por el orden del lenguaje son similares. Por esto, el recurso de Freud del mito de Edipo no se reduce a la lectura literal del mismo, sino que, señala la necesidad de enhebrar al infante en un orden, tal orden es el del lenguaje. El lenguaje tiene sus propias reglas y sus límites, al ser un orden subjetivo –que está marcado por la falta– se puede señalar que, no se puede decirlo todo. Es más, poder decirlo todo conllevaría la misma muerte. La misma prohibición edípica ya implica el orden simbólico, hay reglas implícitas sobre lo permitido y lo prohibido; existe una promesa, ya no estar en falta, que se mantiene así y permite el hacer del sujeto en el mundo.

Entiéndase, la lógica que se presenta para que el infante advenga sujeto ya está presente en el mito desde que se muestra la necesidad de un corte de la primera relación en el mundo, que se muestra en esa relación con la madre. Así mismo, ser sujeto del lenguaje significa una escisión con la naturaleza; como también, el imposible de decirlo todo, de encontrar con palabras lo que ha conformado al sujeto pero que se sabe de ello por su reencuentro como perdido, que habita míticamente en la relación primaria con la madre. El imposible de decirlo todo, de encontrar con palabras lo que se desea, el imposible de mantener esa relación con la madre, que pretende reinstaurar un momento de completud.

SOBRE EL DESEO SUBJETIVO

Si el infante depende de la madre para ser sujeto, esto implica que en su impotencia –una prematuración– no se vale por sí mismo para existir. Esto se debe a que su naturaleza no le basta, requiere de la presencia del otro que lo procure para la vida, pues si se lo deja a su

fortuna lo único que le depara es la muerte. El infante es rescatado de morir al momento en que la madre lo cuida de tal modo que le da una existencia incluso después de nacer.

Esto nos lleva a plantear la pregunta por el interés del infante en vivir: ¿quiere vivir?, la respuesta es negativa, pues el querer vivir es la expresión de un deseo de vivir y el deseo tiene por condición la aparición de lo psíquico. Querer vivir tampoco es la expresión de algún instinto, ¿de qué sirve al infante el instinto? Si no es capaz de llegar a asir el objeto que satisface. Podemos afirmar que sin el deseo de la madre de que él viva, no sobreviviría. Si ella no le auxilia, si no le ofrece el pecho y lo llama a la vida, si no lo convoca a existir ofreciendo sus signos de amor, entonces no habrá sujeto alguno (Aguirre y Vega 2012: 161).

En la vida cotidiana esto se comprueba indudablemente, el infante depende de la madre los primeros años de su vida, esto conlleva efectos psíquicos. Efectos psíquicos, de los cuales Freud intenta señalar todo el tiempo como algo más que lo biológico, “queremos dejar por completo de lado que el aparato anímico de que aquí se trata nos es conocido también como preparado anatómico, y pondremos el mayor cuidado en no caer en la tentación de determinar esa localidad psíquica como si fuera anatómica” (Freud 1900-1901: 529).

La relación establecida entre ambos es de un vínculo tal, que marca las primeras huellas psíquicas del infante, más aún, él se siente uno con la madre, sin embargo, esta relación tendrá su fin gracias a la escisión del lugar del padre. Es esa la función del padre, hacer un corte, escindir esa relación; pero no confundamos esa función con la fuerza de la amenaza paterna. Este es el sentido de la castración, un corte, una escisión, una hiancia ¿con qué? Con un objeto que le dio todo, hasta su existencia humana, la madre; pero que tiene que ser prohibido. Por esto, el sentido que le da Freud al sexo en su obra atañe a su etimología, del latín *sexus* (*secus*): una división, un segmento; pues, *sectare*, hace referencia a hacer un corte. No es un límite.

Cabe decir, si el infante carece de lenguaje el objeto con el que se relaciona está perdido, no hay manera de apalabrarlo o de volver a encontrarlo, es del carácter de lo real, es decir, se tiene una experiencia placentera con ese objeto, pero sin que se sepa qué de la madre atrapa al infante, no se tiene dato objetivo sobre ello. El objeto está dentro del ámbito de lo real pero no de la realidad. Es decir, sería mejor escribir “objeto”, en su calidad *sui generis*.

Ese nudo establecido con el otro, consiste en el llamado complejo que “une en una forma fija un conjunto de reacciones que puede interesar a todas las funciones orgánicas, desde la emoción hasta la conducta adaptada al objeto... es el hecho de que reproduce una cierta realidad del ambiente” (Lacan 2003: 26).

Esta definición, por sí sola, implica que el complejo está dominado por factores culturales; en su contenido, representativo de un objeto; en su forma, ligada a una etapa vivida de la objetivación; por último, en su manifestación de carencia objetiva frente a una situación actual, es decir bajo su triple aspecto de relación de conocimiento, de forma de organización afectiva y de prueba de confrontación con lo real, el complejo se comprende en su referencia al objeto (Lacan 2003: 26-27).

Recordemos, lo cultural depende del lenguaje no de costumbres. Gracias a ese corte el sujeto se introduce en la cultura como sujeto deseante. Para que todo sujeto sea partícipe de la cultura, es necesario asirse a la ley. Pero esa ley prohíbe, y por ello marca lugares desde donde los sujetos se mueven. En otras palabras, el niño debe entender que, si no puede permanecer con ese objeto de amor tiene que buscar otro propio, reside ahí una promesa, pero siempre en el sino del desencuentro.

El asunto no es recuperar a la madre como tal, sino una *vivencia placentera* que aguarda como impresión primaria, que echa a andar al sujeto, la conciencia al no poder recuperarla debido a la ausencia de aparato psíquico, con ello, al deslinde que se tiene de palabra que lo represente, no tiene acceso a ella. Su importancia radica en que “aquellas primeras mociones libidinales poseen una intensidad que se mantiene superior a todas las posteriores, y en verdad puede llamarse inconmensurable.” (Freud 1927-1931: 244). Lo cual refiere a que el mito vale por su consistencia lógica, la cual versa sobre un acontecimiento psíquico inaugural del sujeto del cual se sabe retroactivamente, que tiene que ver con esa vivencia placentera inaugural del deseo ejemplificada en la alimentación.

¿Cómo se da el origen mítico del deseo? Freud, en el capítulo VII de *la interpretación de los sueños*, habla de las fuentes del deseo infantil o represión, en función de un ejemplo, el hambre, “toma como paradigma de la constitución del núcleo de la represión el proceso de satisfacción de la necesidad alimenticia” (Aguirre y Vega 2012: 162).

Ahora bien, qué es el hambre sino un estado de tensión, o bien, una necesidad primaria que se da en el infante. El infante no es un pequeño sujeto, éste debe advenir a tal, pero sucede que para advenir sujeto con ello debe advenir un aparato psíquico así mismo el inconsciente y de lo único que cuenta es un aparato reflejo. Es decir, el aparato reflejo le permite responder a estímulos endógenos o exógenos. Dicho esto, el infante tiene hambre y responde con un llanto, bramido interpretado por la madre.

Tengamos en cuenta lo siguiente. Hay una diferencia entre la pulsión y el instinto. El proceso pulsional es partícipe de la fundación del aparato psíquico, en cambio, el instinto no participa de él. Pensemos al infante, un pequeño niño que apenas puede abrir sus ojos y el cual, la incapacidad motriz no le permite bastarse a sí mismo, en otras palabras, si el instinto determinara al cachorro humano éste buscaría el objeto del cual satisfecería el estado de tensión, pero sucede que, si dejamos al infante a su suerte nada sabe del objeto que le procuraría la vida, así como tampoco se basta de su cuerpo para sobrevivir, es decir muere. Al cachorro humano no le es suficiente nacer biológicamente para advenir sujeto, porque en su prematuración requiere de otro –en este caso la madre– que lo haga advenir al mundo humano.

Entonces, la madre alimenta al niño –le da pecho– y éste deja de llorar, lo cual nos indica que “el objeto que será otorgado para la satisfacción, es un objeto que no se pide y del cual no hay representación alguna en este primer momento.” (Aguirre y Vega 2012: 162). Gracias al alimento el estado de tensión pasa a un estado de distensión, o bien, un estado satisfactorio.

Pero, ¿qué sería necesario para inaugurar el aparato psíquico y a su vez instaurar un objeto que aparezca ante el hambre? una impresión primaria, o también llamada una impronta mnémica, pero ésta no es sino efecto de esa experiencia con la madre que lo alimentó lo cual causó esa vivencia placentera. La tensión experimentada por el hambre en el infante disminuye en la medida en que la madre procura con su deseo ese cuidado y alimento –se le quita el hambre– pero el detalle está en que a la satisfacción del hambre se le agrega una carga pulsional de la madre, o bien, hay un placer extra o agregado a la satisfacción del hambre, o sea que, se provoca una *vivencia placentera*, satisfacción única y sin igual, en el niño.

Para que ocurra la producción de la representación del proceso pulsional, es necesario la aparición de una impronta mnémica en el aparato psíquico, la cual se produjo en la experiencia primera de satisfacción de la necesidad, con lo cual queda ligada a la representación o percepción del objeto satisfactor (Aguirre y Vega 2012: 162).

Pero, el estado de tensión retorna –o más bien, siempre está latente, solo que en momentos con mayor intensidad–, el niño vuelve a tener hambre, pero ésta ya no es una necesidad pura, pues se ha catectizado “la representación del proceso de satisfacción pulsional y la concomitante representación del objeto satisfactor” (Aguirre y Vega 2012: 162). Entiéndase, el niño vuelve a tener hambre, y esta vez, la necesidad trae consigo el representante de objeto que satisfizo la necesidad, el objeto que le ha sido dado, es como si se recordara el alimento y el proceso que hizo advenir la distensión. Entonces, el niño al sentir hambre llora, ahora sí, en pos de un objeto que –pues evoca la primera experiencia– se fantasea sobre esa experiencia placentera y satisfactoria, que “por su intensidad produce un índice de realidad” (Aguirre y Vega 2012: 162). Un índice de realidad fantasmático.

Por lo tanto, se requiere de un otro para el advenimiento del sujeto, así como, del representante de objeto satisfactorio, que integran ese mismo advenimiento. Ese objeto ocupa un lugar –parafraseando a Santo Tomás– más íntimo que lo íntimo mío, pero que, paradójicamente no proviene de sí mismo. Tan íntimo es el objeto que, solo después de la repetida experiencia el infante capta que ese objeto no es parte de sí mismo, es entonces que, el infante advino sujeto en la “confusión” de que ese objeto le pertenecía, eran en unidad. Así es como el deseo liga al recuerdo catectizado con la excitación pulsional.

Ahora bien, entre la huella mnémica de la primera experiencia de satisfacción pulsional y los posteriores encuentros con otras hay una profunda grieta, y es que la primera experiencia está perdida como causa y solamente puede ser encontrada como pérdida (Aguirre y Vega 2012: 163).

Recordemos entonces, lo que Freud nos dice sobre ello.

Pero el apremio de la vida perturba esta simple función; a él debe el aparato también el envión para su constitución ulterior. El apremio de la vida lo asedia primero en la forma de las grandes necesidades corporales. La excitación impuesta [setzen] por la

necesidad interior buscará un drenaje en la motilidad que puede designarse <alteración interna> o <expresión emocional>. El niño hambriento llorará o pateará inerte. Pero la situación se mantendrá inmutable, pues la excitación que parte de la necesidad interna no corresponde a una fuerza que golpea de manera momentánea, sino a una que actúa continuamente. Sólo puede sobrevenir un cambio cuando, por algún camino (en el caso del niño, por el cuidado ajeno), se hace la experiencia de la *vivencia de satisfacción* que cancela el estímulo interno. Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción (Freud 1900-1901: 557-558).

EL TRÁNSITO DEL COMPLEJO DE EDIPO PARA LA MUJER: ETIOLOGÍA Y ESTRUCTURA DE LA SUBJETIVIDAD DE LA MUJER

Ahora que tenemos presente lo que participa en el complejo de Edipo –el otro, el padre la madre, el deseo e implícito en ello el lenguaje y el infante– el cual ilustra que ser sujeto, significa una existencia que habita en la falta, o sea, ser sujeto del inconsciente. Entonces, ¿qué encuentra Freud con respecto al tránsito en el Edipo de la mujer? Si retomamos el caso de paranoia en un inicio, fue con razón de introducir un gran problema que nota nuestro autor, el cambio de objeto amoroso. Lo que se busca es por qué las mujeres se pueden inclinar al hombre como objeto de amor; no asumir que ello es natural o que se da por azar. Esto parte de que el primer objeto de amor tanto para la niña como el niño es la madre, por ello, si hablamos del Edipo será marcando ambos tránsitos, para el niño y la niña; hacer referencia a ambos es necesario en la medida en que no se puede saber del uno sin el otro.

Primero, en estas investigaciones Freud hace hincapié en la etapa preedípica, esto es señalado a diferencia de otras ocasiones en las cuales no se tomaba en cuenta este momento de la infancia, sucede, que su inesperada duración sorprende al analista. Su importancia radica en conocer las exteriorizaciones de las impresiones vitales y la constitución pulsional congénita, o bien, que permite las fijaciones y represiones que se presentarán posteriormente.

Luego, el cambio de objeto en la niña está enlazado con la hostilidad y el extrañamiento, explicaré esto. La relación amorosa con la madre se debe a que es el primer vínculo que se establece en la vida del infante, a su vez la que marcará ese cuerpo, así como su personalidad o carácter. Ese primer vínculo es de una fuerza extraordinaria y no nos sorprenderá que el vínculo al desplazarse hacia el padre sea de la misma fuerza, es un desplazamiento de la intensidad quedando como heredero el padre. Lo que consterna a Freud son las razones por las cuales se abandonaría ese primer vínculo: ¿por qué se da la hostilidad y el extrañamiento de la niña con su madre?

La formación médica y la influencia de la anatomía de la época se ven reflejados en los escritos de Freud, que enarbola un sentido sobre el habitar de la mujer partiendo de la experiencia que tiene a la mano. Cabe decir, que si introducimos su implicación en el lenguaje se debe a la lectura que nos aporta Lacan, además, él no refiere la diferencia entre lo masculino y lo femenino sino por su goce.

En el niño es claro lo que sucede. Él se da cuenta de la diferencia de los genitales de la niña con respecto a los suyos, pero en un primer momento lo echa a risa, no se lo cree. Tengamos muy presente que el inconsciente nada sabe de un contexto social o de cargas ideológicas que podrían insuflar el significado de tener una vagina o un pene, desconoce de las condiciones sociales sobre ello. Lo que puede captarse inconscientemente sobre ello es un juego de presencias y ausencias, solo eso; así sucede que uno tiene y otro no tiene. Desde esta diferencia el niño pasará por una desmentida, es decir, lo que ha visto no tiene importancia para él hasta que lo enlaza con otro suceso, la amenaza.

El tormento afectivo de la amenaza a la castración no es un suceso real en el sentido de que no se le dice al niño tal amenaza, no es necesario, así como tampoco es una emasculación; ello se sobreentiende en la vida psíquica por medio de ciertas analogías. La madre, el objeto de amor, también está enhebrada en ese juego de presencias y ausencias.

Cuando ella está ausente se presenta otro que la suple, en esa medida el infante se pregunta por la razón del abandono.

Por consiguiente, sucede esto en la psique del niño. Por un lado, se sabe por medio de una presencia sobre la ausencia; por otro, la presencia de otro (otro progenitor o cuidador) resalta la ausencia de la madre. Ante la angustia infantil de la ausencia de la madre está la presencia de otro, pero, además, se percata que la madre tampoco tiene –en última instancia que es faltante– y a este respecto se asimilará que la presencia de la madre se ve amenazada por otro. En su función, la madre falla.

La angustia a la amenaza de la castración emerge de la asimilación de que se puede no tener, o bien, de la posibilidad de la ausencia; lo que emana es una idea inconsciente en la cual, existe alguien que no tiene, y que esto fue provocado por un tercero que aparece en el momento de la ausencia. La falta se sabe por un otro, por un tercero.

Sólo más tarde, después que cobró influencia sobre él una amenaza de castración, aquella observación se le volverá significativa; su recuerdo o renovación mueve en él una temible tormenta afectiva, y lo somete a la creencia en la efectividad de la amenaza que hasta entonces había echado a risa (Freud 1923-125: 271).

Entonces, hay dos ausencias y presencias, la del genital y la madre. Cuando está presente el padre y ausente la madre, a su vez se asimila que, si su ausencia se debe a otro, la ausencia de genital también se debe a otro. Por ello, si se quiere permanecer con lo que se tiene, es decir, con ese genital, con aquello que tiene y ve que otro no, entonces se piensa que debe aceptar la ausencia de la madre antes que permitir la ausencia de genital. Por ello, la renuncia de aquello que se suponía lo completaba lo determina como faltante. Sepamos que, esto es mítico y funciona como lógico, es decir que retroactivamente lo podemos sugerir por sus efectos.

De la manera más explícita a Freud se le ocurre apelar a los genitales, es decir, busca ilustrar una idea que se presenta también en los genitales. Pero entonces, ¿cómo permanecer con lo que se tiene? Entre las dos presencias que se juegan, tener a la madre o tener un genital, se acepta la ausencia de la madre por una moción narcisista. Podríamos también pensar que todo sujeto defiende su unidad en tanto procura una imagen que refleje su completud, o que,

niegue sus contradicciones; antes de querer dar cuenta que lo que lo ha constituido se presenta como perdido.

La idea inconsciente del infante es, en tanto no quiero perder aquello que tengo y veo que hay otros que sí lo han perdido asumo separarme de mi madre en tanto me acoplo a otro orden para seguir teniendo. Esto no se dice nunca, claro está, porque es un sentido figurado, metafórico. En palabras de Freud dice lo siguiente: “la actitud [postura] edípica del varoncito pertenece a la fase fálica, y que se va al fundamento (zugrunde gehen) por la angustia a la castración, o sea, por el interés narcisista hacia los genitales” (Freud 1923-125: 268).

Si el varoncito entra al complejo de Edipo por el complejo de castración, la niña como tal no sufre amenaza alguna, pues, cómo se puede amenazar a alguien que no tiene nada que perder, entonces dónde ubicarlo. Al contrario, la formación del Edipo es secundaria en la niña, así lo dice Freud, “en la niña el complejo de Edipo es una formación secundaria. Las repercusiones del complejo de castración le preceden y lo preparan.” (Freud 1923-125: 275). Esto tiene efectos –realizados al final del complejo de Edipo– en la configuración tópica del sujeto, un superyó débil, pero, además, desmiente la idea de una doble castración en la niña. Entonces, ella asume que está del lado de la ausencia, sin embargo, puede suceder a su vez una denegación. Ambas denegaciones están íntimamente ligadas a una herida narcisista. Me refiero a que “si se reflexiona en que el complejo de castración produce en cada caso efectos en el sentido de su contenido: inhibidores y limitadores de la masculinidad, y promotores de la feminidad” (Freud 1923-125: 275).

El asunto reside en que, si ambos fueran iguales y no hubiera diferencia, entonces no sucedería ningún efecto en su estructuración psíquica, se requieren mutuamente, o sea que hay una codeterminación entre la niña y el niño. Es decir que existe otro plano más allá de un plano social donde se juegan las diferencias, porque sin diferencias no habría efectos subjetivos; así como entre el amado y el amante se buscan no porque sean iguales, ya que sus mismos nombres designan sus diferencias (erastés y erómenon), su deseo radica no por querer lo que ya se tiene sino por lo que le falta. Dígase entonces, que tanto la niña como el niño son faltantes de algo que parece figurarse en el tener de un cuerpo nombrado del niño, como si tuviera algo, pero que finalmente esto tampoco nos dice su significado.

Codeterminación, más no complementariedad. Los distintos lugares otorgan un lugar en la existencia, no se confunden, porque si todos fueran iguales no habría diferencia que permitiera el advenimiento de algo nuevo. Para la subjetividad –no el ámbito público y legal– las diferencias marcan lugares que permiten la existencia. La subjetividad no es individual sino siempre en relación a otro, pero solo se sabe del otro porque éste se mueve desde un lugar distinto.

Así pues, no se trata de que a la niña le falte un pene para que así se complete, pues en ese caso sería un niño y ya, ¿se nota ahí, el callejón sin salida de esa lectura de la envidia del pene? Veamos, si enuncio el significante: falo, de éste puedo hacer uso para remitir en el mismo grupo a todo aquél que tiene uno. Pero hacer uso del mismo significante para intentar englobar a todas las mujeres no es posible. Pues, en un primer caso, si se dice que ellas participan del grupo que tiene un pene, un grupo englobado por un signo común, entonces no serían mujeres sino hombres. Luego, no participan de este grupo, sino que se refieren negativamente a él; es mujer porque no es hombre. Así pues, ¿con qué significante podría decirse algo universal de las mujeres? El pene, en tanto significante, es decir que se nombra en el cuerpo del varón¹¹, es evidente para todo sujeto y es déictico, no hace falta buscar detenidamente en lo real del cuerpo del hombre para encontrar uno; en el caso de la mujer lo único que la diferenciaría sería ello, pero, entonces, ¿qué característica particular positiva nos señalaría que es mujer universalmente?, ¿con qué significante englobarlas? Con ningún significante, pues no existe, ahí reside lo intrincado del asunto. Por ello, el psicoanálisis habla no de la mujer, sino de cada mujer, una por una.

Ser sujeto tiene un costo, una pérdida, de la cual transitan de manera distinta ambos, pero ninguno de los dos se ve mejor o más salvaguardado. Pues se presenta en el hombre que “el complejo no es simplemente reprimido; zozobra formalmente bajo el choque de la amenaza de castración... sus objetos son incorporados al yo, donde forman el núcleo del

¹¹ La manera en que trabaja el psicoanálisis el cuerpo va en función de tres registros, uno imaginario, uno simbólico y uno real –por lo tanto, ni es un cuerpo social, ni un cuerpo histórico, ni orgánico– es un cuerpo erótico. Por el momento, el cuerpo simbólico refiere a que los lugares se pueden delimitar con palabras, a la manera en que también se le piensa desde digamos, la medicina, el asunto está en que este registro se enlaza con otros dos registros; así que, se nos puede reclamar que parece que seguimos remitiéndonos a un cuerpo biológico, sí y no, porque a partir del cuerpo se nos permite metaforizar una ausencia. Como mencionamos anteriormente, si del orgasmo no hay manera de nombrarlo, tampoco del orgasmo masculino, por lo que la posibilidad de señalar donde sucede ello no nos explica y no nos evidencia, pues esa imagen, eso que vemos, está falseada por una completud imaginaria.

superyó y prestan a esta neoformación sus propiedades características” (Freud 1923-125: 275).

Nuestra propuesta es que no se trata de una nomenclatura “falocentrista” (si se denomina así al psicoanálisis por decir los nombres de los genitales) sino de los sentidos que implican, de una lectura que transita en los sentidos de lo dicho y no en lo inmediato de las palabras; se buscan citas y frases que quieren desacreditar un discurso que no pretende subordinar a la mujer, al contrario, dejar que se apalabre en el discurso subjetivo lo que aqueja. En este sentido, la práctica del analista ni es adoctrinar, ni posicionarse desde un saber. Pues el trabajo freudiano, en una constante obsesión por entender los fenómenos psíquicos, reformula su teoría conforme al análisis de casos, con ello quiero decir que, hay todo un entramado de razones, sentidos, vínculos y negaciones difíciles de leer, mucho más si la lectura no transita por ningún deseo. Freud le dio un lugar al discurso histérico sin el prejuicio médico y esa es la valía de su práctica. Tampoco el objetivo es estar en contra de la búsqueda de derechos de mujeres, en eso estamos de acuerdo. Es necesario sostener que no tratamos de inventar una teoría de género, en tanto sí queremos contemplar la subjetividad, porque la primera trabaja a un individuo acotado a lo social, dejando de lado el deseo.

Entonces, en 1925 Freud recurre a la envidia del pene como aquello que transcurriría en la mujer con motivo del cambio de objeto. Aunque la niña asuma que no tiene buscará en otro aquello que le falta, pero en ningún modo esto refiere a que la niña adquiera un pene, porque si así fuera ya no sería niña sino niño, a este respecto no es pasarse de un lado a otro, sino establecer una relación fantasmática con lo que le falta –recordemos que el deseo de todo sujeto se debe a lo que le falta. En última instancia esto se ve en el orden simbólico, la envidia se presenta en el querer ser reconocida en un lugar –se reconocen los hombres en un mismo conjunto o grupo–, pero, ¿cómo es ello posible si no es por medio del orden del lenguaje? Gracias al lenguaje, el hombre tiene un significante del cual asirse, el falo, éste no contrae algún saber pues solo lo circunscribe, así el querer ser reconocido de ambos es distinto.

Freud toma la idea de la bisexualidad de su amigo Fliess. Ello propone que no hay una determinación biológica que incline a los sujetos a un determinado objeto de amor, vale decir, el hombre debe estar con la mujer y la mujer con el hombre. Lo cual implica la

necesidad de explicar cómo se llegó a establecer la relación con tal objeto. “Es que las reacciones de los individuos de ambos sexos son mezcla de rasgos masculinos y femeninos.” (Freud 1923-125: 273) Por esto mismo Freud se negaba a dar una definición esencialista de lo femenino, “a consecuencia de su disposición bisexual, y de la herencia cruzada, reúnen en sí caracteres masculinos y femeninos, de suerte que la masculinidad y feminidad puras siguen siendo construcciones teóricas de contenido incierto.” (Freud 1923-125: 276) Diciéndolo de otro modo, lo femenino puede y está presente en hombres también, no exclusivamente de la mujer y viceversa; pero no se confunda con ello que lo femenino y lo masculino son lo mismo. De hecho, se proponen tres orientaciones con motivo de los efectos del complejo de castración en la niña: suspensión de toda vida sexual, hiperinsistencia en la virilidad y la feminidad definitiva.

Lo femenino nunca es definido como concepto, la dificultad de asirlo está en la posibilidad de que los sujetos se instancien en uno u otro mayoritariamente, es decir, que no depende del sexo. Si lo femenino tiene relación con el deseo esto significa la necesidad de bordear su objeto, de ocupar otro lugar para así obtener lo que se desea, que es su ser pasivo. No se debe entender que lo pasivo es falta de acción, o que permanece al margen, relegado y dejando obrar a los demás. Por ello tengamos presente que, “una impresión recibida pasivamente provoca en el niño la tendencia a una reacción activa.” (Freud 1923-125: 237) Ahora bien, ¿qué significa lo pasivo?

Digamos, tenemos A y B. Si A actúa sobre B, éste al ser receptivo de sus acciones puede regresarle posteriormente a A esa acción, o bien, suponer a alguien en el lugar de A, quedando como A-prima sobre quien devolverá la acción. Si nos preguntamos por qué se devolverá la acción se debe a que “una parte de la libido del niño permanece adherida a estas experiencias y goza de las satisfacciones conexas; otra parte se ensaya en su re-vuelta a la actividad.” (Freud 1923-125: 238) Este es el carácter activo.

Si A actúa sobre B, éste al ser receptor de sus acciones puede hacer un rodeo para regresar esa actividad, es decir, B toma el lugar de A, una vez ahí, ejerce la acción sobre alguien que viene a ocupar el lugar que previamente tenía B, entonces como B-prima se le ejerce la acción de B desde el lugar de A. Lo interesante de la actividad pasiva es que toma al receptor de su actividad a su semejanza y a su vez se da la sustitución de quien ejercía la

actividad en un principio, lo cual implicaría un cierto narcisismo. Pensemos que tanto A y B pueden ser la madre, el hijo o la hija, respectivamente, así, “–es la oposición universal entre actividad y pasividad, masculinidad y feminidad–, pero ello no nos da derecho a suponer que sólo uno sea el primario, y el otro deba su intensidad sólo a la defensa” (Freud 1923-125: 244).

Se podrán encontrar objeciones con respecto a que Freud afirma que el juego de muñecas es la muestra de la actividad femenina. No estamos acotando lo femenino a lo pasivo en su sentido usual y común, sino a la necesidad de la mujer de ponerse como si fuera otra por su deseo, además, “las metas sexuales de la niña junto a la madre son de naturaleza activa como pasiva, y están comandadas por las fases libidinales que atraviesan los niños.” (Freud 1923-125: 237) La niña en vez de devolverle los cuidados maternos a la madre, como su limpieza, ella toma el lugar de su madre y ejerce la actividad de la limpieza sobre alguien con el cual identifica que era el objeto de amor de la madre, o sea, ella misma. Son rodeos los que suceden en la pasividad.

El tema de lo femenino llega a ser difícil de esclarecer porque no hay una vía de acceso directo a ello, tal como vemos a continuación, ni una vía de acceso directa para el sujeto que se posiciona desde el lugar de lo femenino, por tanto, su conocimiento a su vez requiere de estar constantemente bordeándolo. Pero también, lo que se señala desde Freud y Lacan es la imposibilidad de formular un saber de lo que significa ser mujer, porque no hay siquiera un significante desde el cual asir a todas. Al tener entonces que abordarlas de una en una, al no poder generar un concepto de ello, entonces no hay un saber sobre la mujer. Por ello, se sitúa en una imposibilidad esclarecerlo, esclarecerlo de manera universal.

ACERCA DE LA PREGUNTA, ¿QUÉ QUIERE UNA MUJER?

Ante la pregunta, qué quiere una mujer, la respuesta no se encuentra fácil y mucho menos desde la interpretación de algunos lectores de la obra que ven en la ecuación simbólica: pene es igual a hijo, la vía sencilla de evadir una interrogante que pondría en cuestión al mismo sujeto que inquiera sobre ello a la mujer. Borrar toda la significación que trae consigo esa equivalencia es la típica lectura fugaz de quien no quiere saber mucho del tema, “sí quiere un hijo”, se responden a sí mismos los hombres que asumen entender algo.

A lo que refiere la ecuación simbólica¹² es la posibilidad de adquirir una seña o un signo particular, aunque sea momentáneo, que la logre distinguir desde un lugar. Entiéndase, Freud nos quiere decir que la mujer al tener un hijo ocuparía un lugar lleno de atributos simbólicos que la significan como un objeto de deseo. Dígase de otro modo, Freud no está refiriendo a la maternidad como destino, sino al hijo como un objeto que dotaría de satisfacción a una mujer completándola imaginariamente.

Cuando nace un infante no se requiere más que ver entre sus piernas para saber si su sexo es mujer u hombre, pero esto es posible ya que el niño porta una seña, algo que lo distingue y diferencia. Por su parte, la mujer nunca tendrá un signo de esa naturaleza, en tanto mujer la búsqueda por su ser, no es ser como el hombre, porque esto la borraría a sí misma.

En cambio, lo que encuentra Freud con la equivalencia simbólica, es que puede indicar y distinguir a quien lo porta. “Más allá del simbolismo inherente al lenguaje, percibirá un simbolismo específico que se constituirá, a despecho del sujeto, tanto a partir de lo que omite como de lo que enuncia.” (Benveniste 2010: 78) En el caso de la mujer, aquello particular que podría tener y la diferenciaría de un hombre sería la posibilidad de tener un hijo, porque eso la insta en un lugar; que significa también, la posibilidad de tener una manera particular de ser deseada por el otro y de gozar de ello. Nótese la influencia del discurso médico en Freud. Ese misterio –desde los antiguos– residía en cómo traer al mundo algo desde la nada; lo cual, siempre ha causado cierta consternación. Cabe decir, no defendemos con ello una esencialidad de la mujer –ni un deber ser madres– porque ello es imposible.

La idea central es que lo que quiere una mujer reside precisamente en buscar un signo particular que la distinga y singularice, querer saberse única. Los signos están motivados constantemente por la realización de un deseo reprimido, es decir que provienen del registro de lo inconsciente. Freud encuentra el ejemplo en la experiencia, pues la madre muestra un signo particular, su propio hijo, su propia invención. ¿Pero cómo saber que quiso de ese hijo? ¿Cómo saber lo que la puede singularizar? Así, ser mujer transita y es inventado desde cada

¹² Si el signo lingüístico no fuera arbitrario no tendríamos capacidad de metaforización, no seríamos seres simbólicos, gracias a la arbitrariedad podemos ser seres abstractos.

una de manera particular y sólo se podría conocer a través de su discurso, que debe los signos de una historia personal.

La naturaleza del contenido hará aparecer todas las variedades de la metáfora, pues es de una conversión metafórica de la que los símbolos del inconsciente extraen su sentido y su dificultad a la vez. Emplean también lo que la vieja retórica llama metonimia (continente por contenido) y sinécdoque (parte por el todo), y si la “sintaxis” de los encadenamientos simbólicos recuerda algún procedimiento de estilo entre todos, será la elipsis (Benveniste 2010: 86).

O bien, podríamos decir lo siguiente. El niño al nacer ya porta esa seña que lo puede distinguir de las mujeres. La niña nada sabe de una seña que la distinga, porque la ausencia no se puede simbolizar de ninguna manera. Sabe de una ausencia por la presencia que porta el otro. En cambio, aquello que puede diferenciarla radicalmente es tener un hijo, de ello el hombre está totalmente desentendido. Pero esa diferencia radical es una elaboración propia. Debemos tener presente que todo sujeto es producto del deseo de la madre. Se presenta una equivalencia de dos cosas de naturaleza distinta, pero que los sujetos pueden mediar por el lenguaje. Entiéndase, lo femenino no significa ser madre, *es el deseo que empuja a elaborar con palabras un signo propio a partir de una ausencia, que le da sentido posteriormente a esa búsqueda*. Un signo que le da un lugar y ese lugar es reconocido por otro.

Además de que en esta equivalencia está presente un giro, un cambio de posición entre la madre y la hija, “el tránsito al objeto-padre se cumple con ayuda de las aspiraciones pasivas en la medida en que estas han escapado al ímpetu subvirtiente.” (Freud 1923-125: 241) sin embargo, la hija tiene que reconocer que el padre no puede ser su objeto de amor, en tanto éste está prohibido.

La ecuación simbólica reemplaza un significante x por un significante y el, cual se puede obtener por medio del amor A. El amor es reconocer algo especial y que distingue al otro. Si nos llegamos a preguntar sobre el deseo de ser amada de la mujer aquí hallamos una pista, aquel objeto de amor es el mediador para ser reconocida con un signo particular, en otras palabras, el amor del otro puede signarla otorgándole un lugar privilegiado de entre todos los demás. No olvidemos que sin el otro no hay sujeto y que todo reconocimiento está sujeto a la intersubjetividad independientemente de si es hombre o mujer.

En otras palabras, ser amada implica ser reconocida con un valor, es ese valor el signo particular. Lo desconcertante es que ese amor no atañe a lugares comunes, como los ojos, la sonrisa, y demás, sino al agálmata. Es decir, amar implica reconocer en otro lo que no se tiene. Se le reconoce a la mujer algo que el otro no tiene, lo cual la signa desde un lugar particular, le da un lugar único. Pero esto a su vez implica que ella reconoce a quien la reconoce para que valga ese reconocimiento. No es ser reconocida por cualquiera. He ahí la posición femenina, que inventa desde su propia historia, un signo por el cual ser reconocida.

Posteriormente, en su texto de 1931 las respuestas que propone Freud para el cambio de objeto de amor hacia el varón-padre van desde los celos por un hermano o muestras de amor de la madre a otro, la prohibición del onanismo, el corto tiempo de lactancia, hasta el desengaño, el reproche de haberla parido mujer y la envidia del pene. Sin embargo, Freud admite sentirse insatisfecho por tales respuestas.

Hablemos de estas últimas tres hipótesis enlazadas entre sí: el desengaño, el reproche de haberla parido mujer y la envidia del pene. Lo que sucede psíquicamente con este último es que el hombre tiene un representante, o bien, un referente desde el cual todos los hombres se pueden asir. La cuestión reside en que la mujer se pregunta por aquello que la puede representar en su ser mujer, de ello se deslinda el reclamo por haberla parido mujer, pues existir como mujer implica una invención, una respuesta que no le da la madre, ni nadie. “Cuando se capta la universalidad de este carácter negativo, se produce una gran desvalorización de la feminidad, y por eso también de la madre” (Freud 1927-1931: 235).

Comoquiera que fuese, al final de esta primera fase de la ligazón-madre emerge como el más intenso motivo de extrañamiento de la hija respecto de la madre el reproche de no haberla dotado de un genital correcto, vale decir, de haberla parido mujer (Freud 1927-1931: 235).

Es la presencia de una ausencia la que provoca la exigencia por una respuesta a cómo ser, pero el asunto es que al no haber referente se parte desde un cero, en cambio el hombre sí tiene un uno desde el cual apelar por su ser. No digo con ello que el tener pene responda qué significa ser hombre, no hay ahí ningún saber, pero sí un referente simbólico desde el cual, al ser sujeto del lenguaje, facilita esa vía.

La mujer se afronta ante una ausencia de la cual tampoco se tiene respuesta. Luego, el desengaño sucede desde la misma ausencia de la madre, en otras palabras, la madre falla pues la exigencia de amor del infante es tan grande que no es posible satisfacerla. El amor infantil “carece propiamente de meta, es incapaz de una satisfacción plena y en lo esencial por eso está condenado a desembocar en un desengaño y dejar sitio a una actitud hostil.” (Freud 1927-1931: 233). Ella falla no porque quiera, sino porque no podría responder exclusivamente a la exigencia infantil, es condición de toda madre fallar, pues eso instalaría el desengaño del infante ante la ilusión de ser uno con la madre, por tanto, de eso depende su deslinde de la madre y su inserción a la cultura. Es decir, se tiene que renunciar a la madre, pero no por una amenaza explícita, “en el esfuerzo de los procesos de desarrollo sucede por lo común que la libido abandone la posición insatisfactoria para buscar una nueva” (Freud 1927-1931: 233).

Al final del Edipo el niño se identifica con el padre, admite que su madre es un objeto imposible y que a su vez está faltante, pero en cambio, hay alguien desde el cual se puede asir, su padre, ambos son representados de la misma manera y por ello será sencillo englobarse en un conjunto. Es decir, todos los hombres tienen un referente que los engloba. El final del Edipo implica una pregunta por su ser, que es respondida gracias a otro con el cual se puede identificar, es decir, se buscará en otro aquello que le falta para llegar a ser.

La niña al notar que la madre no la puede referir a su propia respuesta y ella tampoco –buscar la identificación desde la ausencia de referente que las iguale sería imposible–, la pregunta por su ser ya no está dirigida a la madre sino a otro que sí tiene, la identificación entonces se da con su padre, pero éste nada sabe del ser mujer, su única respuesta es: sí, eres niña, pero de ello yo no sé cómo ser. Esta respuesta ha de tomarse por entero figurada, pues es como si pensara ello. Esta ligazón con el padre al final de cuentas es malograda lo cual provoca el retorno de la niña a la identificación con la madre, una supuesta identificación. Pero de ello Freud admite que, “tampoco he tratado las complicaciones que sobrevienen cuando la niña regresa a la ligazón-madre resignada a consecuencia de su desilusión con el padre” (Freud 1927-1931: 242) lo cual se liga con la elaboración de lo femenino.

En un cuarto y último momento del Edipo de la niña –este momento no aparece en el Edipo del niño– ella regresa a la identificación materna, lo cual implica sustituir a la madre

y suponer que desde ahí accederá al objeto de amor. Una identificación desde la cual se asume que el otro, a manera de salvavidas, podría resolver aquella querencia. Es una actividad pasiva, pero siempre con complicaciones, pues esta última identificación encuentra fallas. Porque a su vez, cuando la niña se termina identificando con la madre ella tampoco tiene una respuesta a cómo ser mujer, para ella también se le ha presentado como un enigma, pues esta supuesta respuesta implicaría cómo obtener a su vez el objeto de amor, es decir, cómo ser reconocida desde un lugar signado particularmente: el deseo solo se satisface de deseo de deseos.

En otras palabras, la faena de querer ser y querer ser reconocido, implica una elaboración particular, diferente, en cada mujer. Esta última identificación puede permitir esa elaboración particular en tanto se tome a la madre como ideal, pero nunca se llegará a ser tal cual es la otra, sino siempre manteniéndose en diferencia, siempre otra, aunque sean diferencias sutiles, pues ese ideal se le escapa de ser dicho en totalidad.

VÍNCULO AL TERCER CAPÍTULO

Como vimos el asunto no está en una absoluta negación de la naturaleza por parte de los psicoanalistas (Freud o Lacan) sino en cómo ella viene a tener lugar. Entender a las personas por su calidad natural sería posible comparando y haciendo uso de una anatomía que vendría a posibilitar ello, más o menos, del hombre con los animales, pero el asunto está en que los animales son guiados por un instinto para hacer las cosas. Esa dirección que les da el instinto a los animales les permite actuar y satisfacerse. Precisamente, no es un instinto de lo que se habla en el psicoanálisis sino de una pulsión –en las traducciones en español que aparecen diciendo instinto, se trata de pulsión, porque Freud utiliza el término *Trieb* y no *Instinkt*– y lo característico de la pulsión es que no tiene objeto. Dígase de otro modo, no hay una dirección o camino o guía para llegar a la satisfacción o para dirigirse a lo que la hace de objeto de deseo.

Ahora, la sexualidad ya Freud lo había tratado en sus tres ensayos sobre la teoría sexual, donde se sostiene principalmente que la sexualidad no es esencialista –entiéndase, no es natural. Esto no quiere decir: “todos somos unos degenerados y enfermos sexuales”, sino, contrariamente, algo más hábil: en lo que compete a la sexualidad no hay norma alguna (no existe saber de ello). Esto quiere decir, que no se parte de un ideal sexual –e incluso tómesese

también no se parte de un ideal de individuo [cfr. *del enfermo imaginario al enfermo a palos*], como es el caso de la psicología en la cual la pretensión es adecuar y adaptar a las personas a ese ideal.

Teniendo esto dicho, nos enfrentamos a un entendimiento del cuerpo que se compone tanto por su organización anatómica (en lo funcional y que estudia la medicina) pero que es atravesada por una erogenización (que indica lo real) de la cual el sujeto se forma una imagen que es yoica (y que lo supone en unidad). Entonces, la diferencia genital indica si es hombre o mujer, lo femenino o masculino no lo indica la diferencia genital. No es equivalente pues, mujer a femenino u hombre a masculino. Porque ser mujer está inscrito biológicamente, es decir biológicamente eso inscribe en un lugar, pero no por ello resuelve: o sea, no nos dice qué significa ese “ser”. Femenino y masculino, tienen que ver, con un posicionamiento que ubica al sujeto ante lo que desea, y luego con su goce, pero esto no es elemento de lo orgánico, es decir, no hay registro de ello en lo orgánico. Esto conlleva un problema, ¿cómo entender el cuerpo? Que no es solo los órganos, la imagen que se produce el sujeto de sí mismo, sino también lo real –proveniente de una erogenización infantil– lo cual no significa lo inalcanzable, porque en la escucha del analizante se presenta siempre ese testimonio esencial

Anteriormente recuperamos ciertas obras filosóficas donde aparecieran referencias acerca de la mujer de algunos de los mayores representantes de la filosofía para decir de ello, que las nociones que se tenían sobre la mujer no solo variaban ya sea por razones del contexto social, sino que incluso se hallaban diferentes modos de aparecer de la mujer en una misma época. Esto no llegó a ser motivo de una pregunta explícita acerca de la existencia de la mujer, aunque la historia demuestre ese interés, las preguntas que pudieran inquirir sobre ella llegaron a ser planteadas por quien escuchó en los diferentes discursos de mujeres una diferencia respecto a ese habitar en el lenguaje.

La razón por la cual trabajamos a partir del discurso analítico, y no otro, fue porque es el único discurso que contempla la subjetividad, por ende, el deseo, lo cual mueve a los sujetos en su hacer cotidiano. Si hubiéramos abordado la pregunta, ¿qué significa ser mujer? desde otros discursos, hubiéramos dejado de lado el hecho de que un sujeto es por el deseo del otro, así, lo que muestra cada mujer en su existencia no tendría el valor de una relación intersubjetiva, de deseos que se desean mutuamente, en cambio, hablaríamos de la mujer en

su estatuto objetivo, no como sujeto sino como objeto poco distinguido del animal al cual se le agregan condiciones y determinaciones que pretenden discernirlo. Suponer que de los hechos sociales se puede dar cuenta sobre la mujer sería olvidar la marca de una historia personal para su existencia. Así, se podrían contar sucesos con un sentido, que ha optado por ya no inquirir sobre la mujer para preguntar por condiciones sociales que están lejos de determinar qué es ser mujer. Precisamente, porque ello no está determinado universalmente de ahí que la pregunta adquiera el valor de ser pensado.

Si nos preguntamos, cómo se transcurre en el lenguaje siendo mujer, pensemos lo siguiente. Si la existencia subjetiva habita en el lenguaje y la diferencia sexual influye en la estructuración del discurso subjetivo, entonces, la existencia de cada mujer enfrenta una pregunta por cómo ser mujer ya que no posee inherentemente un significante propio. Se presenta una interrogante sobre lo que la podría significar, signar, siendo. Cada mujer muestra a partir de su discurso cómo se enarbola como mujer, haciendo uso de significantes que la puedan representar. Todo discurso hace vínculo con el otro. Por lo tanto, no es un sujeto solipsista, se requiere del reconocimiento del otro. El hombre no tiene tanto problema por lo que significa ser hombre ya que desde su cuerpo se muestra aquello que lo puede signar, pero esto solo tiene valor en tanto se contrasta con otro que no tiene, también se requiere del otro.

Pero entonces, si aquello por lo que podría ser significada como mujer no es inherente a ella, –es una suerte de velo, apariencia, de manera de mostrarse ante el otro– por lo tanto, no podría ser universal. Entiéndase, no todas las mujeres son de tal o cual manera, porque no existe una esencia de ello de tal manera no podría generarse un saber. Por lo tanto, si su relación con lo femenino, con esa elaboración con la que se muestra en su existencia es particular, no se puede generar un saber de ello, así es como podría denominarse enigmático, como un misterio, un continente oscuro.

Pero entonces, ante la pregunta ¿cómo reconocerse como mujer? debemos introducir la lectura de Kojève de la dialéctica del amo y el esclavo. Si la dialéctica del amo y del esclavo nos muestra que todo sujeto quiere ser reconocido y lo que quiere una mujer es a su vez el reconocimiento de que es mujer, ¿cómo se da ello?

Con respecto al reconocimiento, noción presente en el vínculo de las relaciones intersubjetivas, quien desarrolla la necesidad del otro en la filosofía es Hegel. Precisamente, el otro es necesario para todo sujeto, pero esta necesidad no debería resultar peyorativa, pues si soslayamos esta relación nos quedamos exclusivamente con un objeto, con una persona carente de su humanidad. Hegel presenta en la dialéctica del amo y del esclavo una lucha por el reconocimiento cuya lectura no solo tiene efectos en un entendimiento sobre la subordinación; sino, además, sobre todo, el desarrollo o el devenir de lo que significa existir humanamente.

Se juegan elementos, como el reconocimiento por puro prestigio, la presencia del otro como un igual, el deseo, la apuesta y la amenaza de morir, que nos permiten vislumbrar la complejidad de las relaciones humanas. Esto ilumina, no solo de lo que tratan las relaciones intersubjetivas para el psicoanálisis, sino también, de lo que hablamos hace poco, que incluso el mismo sujeto requiere de un otro para dar contenido a su existencia.

Por esto mismo, hablaremos de esta dialéctica teniendo siempre presente que eliminar al otro, hacerlo a un lado para sostener una autonomía engañosa del self-made man: la muerte del otro, significa la muerte de sí mismo. Esto no nos desvía de nuestra tarea acerca de la mujer en la medida en que se vincula con lo que nos ha querido decir Freud, lo cual recuperaremos más adelante.

CAPÍTULO TRES

LA IMPORTANCIA DEL RECONOCIMIENTO Y LA DISTINCIÓN DEL DESEO

INTRODUCCIÓN

Hegel, en la dialéctica del amo y el esclavo muestra el papel imprescindible del otro para el desarrollo de la verdad de la autoconciencia, así como la búsqueda del reconocimiento del otro para ser. Por eso, retomarlo nos ayudará a dar cuenta de la importancia del otro y su reconocimiento en la constitución subjetiva.

Bien podríamos buscar analogías entre la dialéctica del amo y del esclavo –el advenimiento de la verdad de la autoconciencia, que aparece en la *Fenomenología del espíritu*– y el abordaje psicoanalítico del modelo de subjetivación. Es evidente una serie de similitudes, pero a su vez de ciertas diferencias. Similitudes tales como la necesaria presencia del otro y la búsqueda de reconocimiento.

Pero, a riesgo de que ello encuentre inconsistencias insostenibles, tales como que Freud habla de un cachorro humano que se subjetiva –del cual no ha advenido un aparato psíquico y por ello un reconocimiento de sí mismo como Yo–; Hegel parte de un Yo que adviene autoconciencia reconocida, “la autoconciencia sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como Yo puro; a lo largo de su experiencia... este objeto abstracto se enriquecerá para ella y adquirirá el despliegue.” (Hegel 2017: 93; 107); entonces la investigación no se reduce exclusivamente a exponer sus puntos de encuentro.

Nuestra tarea es otra, siempre otra, es la de ofrecer una lectura que, partiendo de esta lucha por el reconocimiento hegeliana, encontremos como anclaje de la existencia de los sujetos –en su relación intersubjetiva– el querer ser reconocidos. En otras palabras, hablaremos de la dialéctica del amo y del esclavo para entonces señalar su influencia en la concepción psicoanalítica de sujeto.

A su vez, nos encontramos con un problema que vincula ambos pensamientos y los distingue, el cual versa sobre el deseo y el *conatus*. ¿De dónde surge la potencia para perseverar en la existencia? Spinoza habla de dios como el fundamento ontológico del sujeto, pero, si el sujeto no quiere perseverar en su ser por sí mismo entonces cómo puede perseverar en vida, esto desde el ámbito –no especulativo– sino de la experiencia. De ahí se siguen, las distinciones entre deseo y *conatus*.

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO: LA IMPORTANCIA DEL DESEO SUBJETIVO

Hegel nos dice en la *Fenomenología del espíritu*, que la autoconciencia debe desplegar la certeza que tiene de sí misma para devenir en la verdad de esa certeza. En esa medida, la certeza que tiene de sí mismo se pone en juego en una lucha a muerte, porque para que sea verdad depende de ser reconocido, pero a su vez, de reconocer a quien lo reconoce para que ello tenga valor. Es por ello, que Hegel nos dice que “la autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí por otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel 2017: 95; 109).

Pero antes de llegar a ser autoconciencia en y para sí, tuvo que pasar por una serie de momentos en el desarrollo de su verdad. Partimos entonces, de la certeza inmediata que tiene la autoconciencia de sí misma, la cual es Ser-para-sí simple-o-indiviso. Indiviso, pues se encuentra inamovible, así ha sido dada. Es un ser dado precisamente porque tal autoconciencia no se ha producido a sí misma, no ha pasado por un proceso creador de su propia autoconciencia.

La certeza que ella tiene de sí misma, se mantiene así en tanto que excluye de ella todo lo que no es Yo –o sea, que es de manera particular y aislada – entonces, la realidad esencial suya y su objeto existen en tanto ese Yo. En otras palabras, la realidad, así como sus objetos dependen en última instancia de que ese Yo tenga certeza de sí mismo, para así tener certeza de ellos. La relación entre la autoconciencia y los objetos naturales se debe a que ellos mantienen su vida animal. Aquello que niega determina su propio contenido, por esto, si mantiene la negación en aquellos objetos naturales, no se superará en su existencia animal.

Precisamente porque desea, actúa; su acción, es una acción negadora; lo cual se debe a que el deseo es una “nada revelada, un vacío irreal” (Kojève 1982: 12). Por el deseo, en tanto se quiera superar su realidad dada, deberá desear algo cuyo contenido sea otro que el objeto natural, que no sea una realidad estática, para así mantenerse deseante. Por eso, si se desea el deseo, no se deseará el contenido de una realidad estática, sino el mismo seguir deseando y por tanto actuando. De esta manera, que la autoconciencia desee el deseo mismo, significa la superación de su existencia dada.

Así es como el deseo insatisfecho en su humanidad, pasará de negar objetos naturales a otra autoconciencia, porque ella es a su vez deseante. “Es, de hecho, otro que la autoconciencia, la esencia del deseo; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad” (Hegel 2017: 94; 107-108).

Es por ello que, cuando se da el encuentro con el otro y a su vez se sabe que ese otro es igual a sí mismo, tenderán a negarse mutuamente. El encuentro con el otro se da como

una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero. Y en ello es también, ciertamente, un ser otro; en efecto, la conciencia diferencia, pero diferencia algo que para ella es, al mismo tiempo, algo no diferenciado (Hegel 2017: 90).

La lucha a muerte por el reconocimiento comienza de ese saberse iguales, porque entre iguales y sin diferencia, no habría nada que los distinga. Entonces, si cada autoconciencia sabe de su valor subjetivo, se enfrentan por ese reconocimiento ya que quieren demostrar, o poner sobre el otro, ese valor que los diferenciaría. La “primera” acción humana, que es la lucha por el reconocimiento se divide en dos: actividad del otro y actividad para sí mismo. Actividad del otro, por el hecho de que ambos persiguen la muerte del otro, y ahí se encuentra la actividad para sí mismo, pues si uno no quisiera la muerte del otro, no habría una actividad para éste. La actividad para sí, implica el riesgo de la propia vida. En otras palabras, es en relación a que uno persigue la muerte del otro, que el otro pone en riesgo su propia vida, o sea, si hay actividad del otro hay actividad para sí mismo.

Pero, entonces, ¿qué significa el reconocimiento? “Desear el Deseo de otro es pues en última instancia desear que el valor que yo soy o que “represento” sea el valor deseado por ese otro.” (Kojève 1982: 15). El que quiere ser reconocido requiere del otro, o sea, su valor y realidad humanas están fuera de sí y es el otro quien le regresa esa certeza subjetiva en una verdad revelada. Esta lucha a muerte, a su vez quiere demostrar que se es más que un ser natural, que se es ser humano. Por esto mismo, negar al otro a pesar de que se arriesgue, es estar dispuesto a arriesgar la propia vida animal para ser reconocido en su humanidad. Solo quien ha superado el temor a la muerte forma parte de la cultura, participa de la creación humana.

El desenlace de la lucha a muerte tiene dos opciones, las cuales no llevan a ningún reconocimiento: o ambos mueren en el acto o uno de ellos queda con vida, pero entonces, ¿quién reconocerá el valor del que queda con vida? Nadie. Pues en el caso de que mueran ambos se habrá llevado hasta sus últimas consecuencias el deseo de ambos. Por ello, para que uno se revele como autoconciencia, es necesario que dos comportamientos antropógenos sean esencialmente diferentes. Si lo que termina por distinguir a ambos se debe a un miedo a la muerte, lo cual hace que esa lucha se deslinde en un ceder al deseo de reconocimiento, entonces uno deberá reconocerse como esclavo y reconocer al otro como amo.

Pero, ¿no acaso se estaría suponiendo ese miedo a la muerte? Si tenemos en cuenta que la autoconciencia antes de advenir verdadera, no es una autoconciencia humana y si los animales fenecen, más no mueren, sería plausible pensar que la autoconciencia en esa lucha a muerte está en una condición animal. El miedo a la muerte es un miedo imaginario ya que no se tiene experiencia ni testimonio alguno que pudiera sugerir ese miedo real. Pero es precisamente por la evidencia histórica –han habido pueblos que ceden ante la amenaza de otros– que se sabe de ello.

Esto podría no ser así, siempre y cuando se tome en cuenta que, desde el inicio, la conciencia es ya espíritu, pero no devenida. El fin está ya latente en ese primer momento y por ello, no perdido, olvidado o exento. Pero aún nos quedan dudas al respecto, pues Hyppolite nos dice,

Sería muy posible que el saber absoluto fuera, por así decir, inmanente a cada etapa de la Fenomenología. Sólo la conciencia no cumple con eso. De esa verdad que sería el saber absoluto ella hace otro fenómeno natural, que no es el saber absoluto. Por lo tanto, el saber absoluto nunca sería un momento de la historia, estaría siempre. El saber absoluto sería la experiencia como tal, y no un momento de la experiencia. La conciencia, estando en el campo no ve el campo. Ver el campo es eso, el saber absoluto (Lacan 2008: 114).

¿Qué significa ser amo en un mundo de esclavos? El amo y el esclavo, aunque aparecen como diferentes vienen a ser parte del ser del otro. Ya que, “el Amo es la Conciencia que existe para sí. Y no es solamente el concepto [abstracto] de la Conciencia, sino una conciencia [real] que existe para sí, que es mediatizada con ella misma por otra Conciencia.” (Kojève 1982:

24), es mediatizada con ella misma por la conciencia del esclavo –consume y goza el producto del trabajo del esclavo– por tanto, el esclavo “debe transformar el mundo (natural y humano) donde no es reconocido, en un mundo donde ese reconocimiento sea posible” (Kojève 1982: 19).

Pero esta relación inmediata del amo tanto con la cosa y el esclavo, así como, su relación mediata con la cosa por medio del esclavo y del esclavo por medio de la cosa; revelan en última instancia que “el Esclavo no arriesga su vida y el Amo es un ocioso. La relación entre Amo y Esclavo no es pues un reconocimiento propiamente dicho” (Kojève 1982: 27).

Primero, ese nulo reconocimiento se debe a que el esclavo se reconoce a sí mismo como esclavo, segundo, el esclavo no niega puramente la cosa, entonces su actividad no es pura, sino actividad no esencial. Para que tuviera valor el reconocimiento del otro, debería ser una autoconciencia esencial, así pues, sucede que el reconocimiento del esclavo es vacío. El amo depende del esclavo, no es autónomo como lo creía él, pues vive por el trabajo del esclavo, él es, esa conciencia no esencial y el trabajo no esencial del esclavo. “El amo ha luchado y arriesgado su vida por el reconocimiento, pero sólo ha obtenido un reconocimiento sin valor para él. Porque él no puede ser satisfecho sino por el reconocimiento de aquel a quien acepta como digno de reconocerlo” (Kojève 1982: 27).

Pero, para que haya un reconocimiento auténtico, debería hallarse aquí aun el tercer elemento-constitutivo, que consiste en que el Amo haga también contra sí mismo lo que hace contra el otro y que el Esclavo haga también contra el Otro, lo que hace contra sí mismo. Es pues un reconocimiento desigual y unilateral que ha nacido por esa relación de Amo y Esclavo (Kojève, 26).

La relación entre el amo y el esclavo, debe culminar en su una supresión dialéctica, o una asunción, es decir, en una doble negación; para que ambos sean reconocidos. Kojève ve en el trabajo del esclavo su desnaturalización, porque el esclavo ante la angustia del amo, y a su vez, por su trabajo forzado, ha podido negar el objeto de tal manera que no se lo consumiera y con ello ha podido transformar la naturaleza, de tal modo que demuestra su dominio e independencia frente a ella.

DISTINCIÓN ENTRE DESEO Y CONATUS

La lectura de Kojève nos dice que el deseo está presente en las relaciones humanas, pero también, en la superación del hombre de su estado natural. En Hegel aparece como “*deseo* en general [Begierde überhaupt]” (Hegel 2017: 91; 104), die Begierde significa tanto anhelo, ansia, deseo como concupiscencia. Spinoza escribe *cupiditas* cuando habla del deseo, refiriéndose al “apetito, voluntad, deseo o impulso” (Spinoza 2014: 261). Lo que entienden por deseo implica hacer algo, ya sea para la conservación en la existencia por medio de la negación de objetos naturales, así como, “la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo... *en virtud de una afección cualquiera que se da en ella*” (Spinoza 2014: 261).

Ahora bien, ¿cómo podríamos distinguir una concepción del deseo distinta del *conatus*? Primero, el *conatus* significa que “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.” (Spinoza 2014: 209). Esto es así porque, “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos” (Spinoza 2014: 86) y “Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia” (Spinoza 2014: 96) de lo que se sigue que, si la esencia de dios es su potencia, por lo tanto, el *conatus* es la potencia de perseverar de cada cosa en su ser.

Pero, además, si aquello que se desea es necesario y natural, no se requiere preguntar por el objeto de deseo, pues se asume la esencia del hombre. Tal como se afirma en 1P29, “en la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.” (Spinoza 2014: 99), se debe a que “una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar.” (Spinoza 2014: 96) entonces, el obrar determinado está fijo a un objeto que lo hace perdurar en la existencia, cabe decir, biológica. Por lo tanto,

Este esfuerzo... cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además entre <apetito> y <deseo> no

hay diferencia alguna... *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo* (Spinoza 2014: 211-212).

De lo que significa el *conatus*, se sigue que, "... ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida ... se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia... se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser." (Spinoza 2014: 210). Lo cual se enlaza con 3P4 Y 3P5, pues, "ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior" (Spinoza 2014: 208) y "las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra" (Spinoza 2014: 209).

Por el contrario, si tomamos en cuenta que todo sujeto ha sido un infante daríamos cuenta que tal potencia no está dada *a priori*. Veamos, lo que podría negar al infante sería su impotencia biológica y las adversidades del mundo externo; pues el infante sufre un estado sensitivo interno, pero a su vez, la impotencia de no poder satisfacerse por sí mismo. Como es el hambre, o el frío. Por esto, si Spinoza sostiene que el hombre no se puede determinar a sí mismo; es exclusivamente el otro, el otro de carne y hueso, el que permite la vida del infante. En cambio, podríamos confrontar lo dicho por Spinoza en 3P4 con el texto, *Más allá del principio de placer*, en el cual, Freud contravendría a la idea de que interiormente el sujeto busque únicamente su conservación, o también entendido, una homeostasis.

Recordemos que, si se habló del origen de la pregunta por el cambio de objeto de amor fue porque no se daba por hecho el objeto al que se dirigía el sujeto, es decir, se introducía la pregunta ¿por qué ese objeto y no otro? Esto tiene sentido dentro del marco del deseo subjetivo, el cual es particular; a su vez, esta concepción de sujeto rompe con la sustancialización del sujeto, no es dios quien determina ese deseo ni esa existencia.

Retomando, la implicación del deseo para el advenimiento de una autoconciencia reconocida, comprende un sobrevenir o un emerger, pero, ¿desde dónde? El advenimiento de una autoconciencia verdadera partiría de que el hombre es también un ser natural, es un animal, "para que haya Deseo humano es indispensable que haya ante todo una pluralidad de Deseos (animales)." (Kojève 1982: 13). Entonces, habría que superarse ese momento.

Sucede que, la autoconciencia se encuentra insatisfecha por el hecho de negar exclusivamente objetos naturales, ya que, su contenido dado por lo negado es del ámbito de lo animal; así, ella misma buscará –o se dará el encuentro de– aquello que le compete a su existencia como autoconciencia verdadera: la negación de otra autoconciencia. Podría decirse que, existe una insatisfacción en su ser, por parte de la autoconciencia en ese primer momento. Cada cosa permanece en su ser en tanto cumple su deseo, su existencia, gracias al *conatus*; pero a su vez sucede que, ya no se satisface con ello, busca reconocerse. En palabras de Kojève,

... el Deseo antropógeno difiere pues del Deseo animal (que constituye un ser natural, sólo viviente y que no tiene más sentimiento que el de su vida) por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real “positivo”, dado, sino sobre otro Deseo. Así en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el Deseo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, si quiere “poseer” o “asimilar” el Deseo tomado en tanto que Deseo, es decir, si quiere ser “deseado” o “amado”, o más todavía: “reconocido” en su valor humano, en su realidad de individuo humano. Asimismo, el Deseo que se dirige hacia un objeto natural no es humano sino en la medida en que está “mediatizado” por el Deseo de otro dirigiéndose sobre el mismo objeto: es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean (Kojève 1982: 13-14).

Pero, si ponemos en entredicho que el deseo nunca fue natural, pues un ‘deseo natural’ fue enhebrado por otro en una relación, si ese deseo es solo humano porque está mediado por el deseo del otro, ¿no acaso es lo que sucede con el infante al momento de ser alimentado, deseado por la madre? El alimento, el cuidado, el deseo de que ese niño viva, está mediatizado por el deseo de la madre. Entiéndase, lo que llamamos ‘deseo natural’ proviene –aunque no nos percatemos– de la presencia del otro para que éste fuera posible. Es decir, incluso algo aparentemente tan natural como el alimentarse, es ya un deseo humano.

En otras palabras, el deseo, es el deseo del otro. La potencia para perseverar en el ser, eso que llamó Spinoza *conatus*, esa voluntad, ese deseo o impulso, es en cambio, el deseo de la madre. Así pues, el deseo de vivir, proviene del deseo de que ese infante advenga en el mundo. Es el deseo de la madre, el deseo del sujeto, que desea vivir.

Esto lo vemos así reflejado, primero, en el hecho de que el alimento se busca por una satisfacción primera, como expresamos anteriormente. Segundo, si el deseo niega a un otro, eso solo es posible porque su existencia le ha sido dada por el otro y esto es lo que encausa la lucha a muerte; no se soporta el hecho de que existimos, no por nosotros mismos, sino por otro. La genialidad de Hegel reside en ser el primer filósofo que toma en cuenta al otro para el advenimiento de la autoconciencia. Así mismo, Freud tiene presente que, sin el otro, el sujeto no puede advenir al mundo humano.

Por esto, hablar de una superación, de un traspaso, del deseo natural al deseo antropógeno, es un poner entre paréntesis la constitución subjetiva. Precisamente, el deseo indica la desnaturalización del sujeto –el deseo no es natural–, por ende, no proviene de la necesidad, sino de la contingencia de la relación con el otro, lo cual determina esa historia personal. El deseo no proviene de un objeto necesario, sino de la falta misma. Así, desear deseos, es a su vez, el deseo de reconocimiento, pues indica desear ser deseado; lo cual implica el mundo humano. Éste ya no es el mundo natural, no es el mundo del instinto, no es el mundo de la satisfacción del objeto; el mundo humano trae consigo la insatisfacción, el vacío irreal, trae consigo ser sujetos de deseo.

La aporía que se presenta si las dos autoconciencias mueren en la lucha a muerte, o si solo una de ellas sobrevive, proviene de una lucha animal, es decir, que exista otra vía a esa lucha es posible gracias a un orden simbólico que impide matarse entre sí y por ende establecer un orden y jerarquía en que uno domina y otro es dominado. Ese acuerdo solo es posible dentro de un orden simbólico. “Lo que diferencia la sociedad animal –no me asusta la expresión– de la sociedad humana, es que esta última no puede fundarse en ningún vínculo objetivable. Debe incorporarse la dimensión intersubjetiva como tal.” (Lacan 2001: 325) Tal dimensión intersubjetiva, es la dimensión del lenguaje.

Lo que introduce Lacan es que un orden simbólico está ya presente en la lucha a muerte. El miedo a la muerte es un miedo imaginario, pues de éste no se tiene ni se ha tenido experiencia alguna. Esto no quiere decir que de lo imaginario haya un salto a lo simbólico, sino que están enarbolados, lo cual se debe a que, arriesgarse en la lucha ya trae consigo una regla de juego, un acuerdo de lo que se está apostando.

De hecho, el mito mismo sólo puede ser concebido como ya ceñido por el registro simbólico, en función de lo que ya señalé hace un rato: la situación no puede estar fundada no sé qué pánico biológico ante la cercanía a la muerte. Nunca la muerte es experimentada como tal, nunca es real. El hombre sólo teme un miedo imaginario. Pero esto no es todo. En el mito hegeliano, la muerte no está estructurada siquiera como temor, está estructurada como riesgo y, por decirlo todo, como apuesta. Porque existe desde el comienzo, entre el amo y el esclavo, una regla de juego (Lacan 2001: 326).

La lucha por puro prestigio trae el riesgo a la muerte, la posibilidad de que ello pueda suceder, pero quien se compromete en esa apuesta, quien se compromete a morir, es el amo. Que el amo sea reconocido como tal se debe a su compromiso. Comprometerse quiere decir que ha contraído una obligación, la de no matar al otro; si alguien va a morir será él, ambos quedan en un acuerdo. Acuerdo fidedigno por su nombre y no por su fuerza, o bien, por su palabra dada. Se ha comprometido en esa lucha, no por comida, no por tierra, ni por una pareja, sino, ¡por prestigio! Ser reconocido, tener un lugar, depende de la palabra en la cual su nombre señala ese lugar. Por ello, “la relación intersubjetiva que se desarrolla en lo imaginario, está implicada implícitamente, al mismo tiempo, en tanto estructura una acción humana, en una regla de juego” (Lacan 2001: 326).

El esclavo, bajo ese acuerdo, deberá satisfacer con su trabajo al amo, que el otro goce. Esa subordinación está inscrita dentro de lo simbólico porque va a trabajar bajo normas, reglas, horarios. El dominio imaginario se debe al miedo imaginario a la muerte, pero ahí nos encontramos en un callejón sin salida porque *ser* amo o esclavo es una imagen producida. En tanto imagen, falsamente se la cree como completa, porque solo en lo imaginario se supone que se *es*, que se está completo. El reconocimiento del esclavo no satisface al amo porque ninguno de ambos *es*, de tal modo el reconocimiento es siempre parcial.

Ahora bien, la razón por la cual distinguimos al deseo del *conatus* fue porque no hay esencia del hombre, sino una existencia lenguajera. Esto quiere decir que, suponer una potencia esencial en el hombre no es posible sin el fundamento ontológico de dios. En cambio, si lo que permite permanecer en vida es el otro y solo por medio de éste el lenguaje es transmitido –el infante se introduce al lenguaje– entonces son relaciones materiales.

Para no acudir a los expedientes teológicos que definen lo humano por un principio divino depositado en el alma o espíritu, pero tampoco para caer en un reduccionismo darwinista donde la neurología y la etología sientan sus reales al borrar la diferencia de lo humano y lo animal, el descubrimiento freudiano tuvo que encontrar en el campo del lenguaje la causa del sujeto, existencia simbólica que se encarna en el cuerpo apalabrado, que pervierte la anatomía y la fisiología para fundar una subjetividad (Aguirre y Vega 2012: 67).

La razón por la que recurrimos a hablar de la dialéctica del amo y del esclavo se debe a que, en el psicoanálisis, está también presente el reconocimiento por medio de otro. Así como su importancia en Hegel reside en la verdad de la autoconsciencia, para la subjetividad, el ser reconocido es el anclaje de la existencia misma del sujeto. El otro es constitutivo. En otras palabras, no hay sujeto sin ese reconocimiento del otro. Por eso, no basta con que se dé el encuentro entre ambos porque de ahí no se sigue una relación, para que derive en ello, ambos deben apostar algo de sí mismos para el otro, que puede ser negado por el otro. Su valor subjetivo, a su vez, conforma a otra subjetividad. Esto puede ser entendido desde un orden del lenguaje, tal como dice Gérard Pommier (2012: 344-345):

Cuando hablamos, podemos darnos cuenta de que la mitad de nuestros dichos nos llega desde nuestro interlocutor: pensamos gracias a él, según una transferencia que, en realidad, es el motor de la palabra y lo que hace efectiva la conciencia. No nos damos cuenta de la función creadora que cumple el interlocutor porque, una vez que hemos terminado una frase, tenemos la impresión de haber sido sus autores exclusivos, sin deberle nada a nadie, y no tenemos en cuenta que debemos al amor hasta ese sentimiento mismo de autonomía.

En el complejo de Edipo se juegan lugares. Es desde un lugar, desde donde los sujetos son reconocidos, así mismo, les permite actuar en el mundo. En la etiología de la subjetividad, los lugares de uno y otro, le permiten al infante advenir como sujeto. Pero, ser sujeto, al mismo tiempo, quiere decir querer ser reconocido como poseedor de un valor, ¿de qué trata ese valor? El valor moldea los caminos del deseo.

En la relación primordial con la madre se ha puesto el valor de ella en ese infante, el infante ha “consumido” ese valor para sí, ha conformado su contenido en la existencia a partir

del deseo de la madre. El sujeto es lo que el otro ha deseado de él. Es en el lenguaje donde se instaura el sujeto, desde allí se autoriza a ser, ya que fue el discurso del otro lo que lo marcó en su historia. Por esto, en el psicoanálisis no se trabajan los síntomas sino los significantes. Los significantes tienen una presencia tal en la vida de los sujetos, que no es solo un valor subjetivo, es elemento esencial del hacer humano.

La práctica analítica trabaja con significantes, pues se reconoce el discurso del analizante, esto implica que se arriesga el sujeto en aquello que enuncia, pero no es un simple decir. El discurso tiene un valor tal que, incluso lo que aparece como un error o un desliz cobra presencia. Pero a su vez se presenta la posibilidad para el analizante de apalabrar aquello que le aqueja, fuera del prejuicio. El análisis restablece o reinstaura la fuerza de los primeros vínculos a partir de la transferencia.

Esto quiere decir que el discurso –un orden simbólico– otorga lugares y desde ahí se les reconoce. Solo se puede advenir sujeto en tanto la madre y su discurso, le da al infante un lugar para advenir en el mundo. Es decir, por medio del discurso de la madre el niño es hablado, es prefigurado, fantaseado, existe incluso antes de nacer; está así, presente, en un lugar en el mundo. Lo cual, marca a ese niño que viene a ocupar aquel lugar.

Sabemos por Kojève que, para que el reconocimiento pueda satisfacer ambas autoconsciencias es necesario ser reconocido por un ser humano, es decir un reconocimiento mutuo. Dijimos anteriormente, que la mujer quería ser reconocida, así pues, ese reconocimiento será valioso si es por quien ella también reconoce. Pero, ¿cómo reconocería al otro? porque sabe que el otro es también deseado por otros deseos. Es decir, se desean deseos. En última instancia, ella también reconoce el valor de quien la reconoce.

Lo que se juega en la lucha a muerte es una promesa, la de ser. Todo sujeto desea esa completud, pero, tanto por la estructura del lenguaje como faltante y por ende la condición subjetiva deseante, esa completud se mantiene como el motor del hacer por querer ser. En el caso de la mujer, llegar a ser reconocida como tal, de manera positiva, es posible no como esencia sino como velo. Es querer velar ocultar la falta. A eso llamaré Lacan semblante, que es una manera de mostrarse ante el otro y mediante éste retorna lo que ella desea. Ese reconocimiento tiene importancia porque se diferencia con respecto al hombre, su referencia

con respecto al hombre es negativo –se la reconoce como mujer porque no es hombre– requiere de otro reconocimiento que la confirme como tal.

Pero entonces, si esta elaboración es una pretensión de ser, está en el orden del deseo –el objeto siempre se escapa pues es inexistente–, la única manera de sortearlo es sosteniéndose en el significante, seguir transcurriendo en el discurso. Cabe decir, transcurrir en el discurso no significa un cambio arbitrario de una manera de existir a otra, no es la idea de que los sujetos se puedan crear a sí mismos constantemente. Los sujetos ya han sido marcados por el deseo del otro, el deseo del otro los ha constituido, y en esta medida la historia personal del sujeto puede ser recreada al ser recordada, pero eso no indica un cambio estructural. Recordemos lo que se dijo acerca del destino en el capítulo dos.

Si no existe una esencia de la mujer, ser reconocida como tal depende de sostenerse en ese reconocimiento, hacer valer aquello que la confirma. El reconocimiento es un momento de encuentro con el otro, en el cual acontece algo producido por ambos. Eso que acontece es una suerte de revelación, en el cual se muestra algo que no estaba ahí sino hasta el momento en que dos sujetos producen con su deseo un momento que se vivió anteriormente. Ese momento, es una reactualización de una vivencia placentera de la infancia. Ese encuentro sucede como inaprensible, como vivido en un tiempo que es otro.

La pregunta de Freud, ¿qué quiere una mujer?, sospechamos, proviene de la imposibilidad de saber cómo reproducir ese encuentro con el otro. El problema que habita la mujer, versa sobre cómo ser mujer, pero que no halla respuesta en una manera específica de actuar, en una forma de ser, porque el ser no se aprehende. La pregunta por lo que la haría ser inquiera al otro por ese valor propio que se juega constantemente.

ÚLTIMAS CONSIDERACIONES

Gracias al desarrollo de esta investigación pudimos, primero, tomar como punto de partida el trabajo filosófico el cual nos señala de qué trata la función de mujer, íntimamente enlazada con sus actividades, después, abordamos el trabajo freudiano con motivo de mostrar otro carácter posible de trabajo que contemplara a las mujeres.

Platón argumenta en el libro quinto de la *República* que las almas virtuosas pueden ir a un cuerpo de hombre o mujer, por ello, las mujeres podrían ser guardianas. Esto nos indica que por lo menos puede haber una mujer que se dedique a una actividad diferente, pero a su vez, que no todas las mujeres son virtuosas, de tal manera que no todas sean guardianas. A partir de Aristóteles encontramos el deber de cumplir con ciertas tareas por ser hombre, mujer o esclavo, para el mantenimiento de la familia y con ello del Estado. Luego, San Agustín defiende la subordinación de la mujer en la realidad porque ello se presenta como un castigo de dios ante el pecado. Así, dios creó a ambos a su imagen y en igualdad, pero en una igualdad que vale antes del pecado. Finalmente, Rousseau defiende una naturaleza de la mujer, un cómo ser mujer, que se presenta con el personaje de Sofía en el *Emilio*, de una manera prescriptiva.

Una función de mujer se contrasta con lo que quieren las mujeres. La función de mujer está íntimamente implicada con la maternidad, pero a su vez, señala las varias actividades de las cuales la mujer se apropia, éstas confluyen en un ambiente, en relaciones, en propósitos, de lo cual se derivaría la idea de que sus actividades la determinan como mujer. Pero si particularmente quisiéramos descubrir algo de las mujeres que no se pudiera aprehender más que por medio de ellas, no le preguntaríamos sino a ellas, entonces, no acaso pensar de su actividad como función siendo la exclusiva esclarecedora está más cerca de preguntar por fuera, o más lejos de preguntarles a ellas. Ya sea que esas funciones sean libremente elegidas o no, sigue preocupándonos que esas actividades de las cuales se pueden saber cómo, dónde, por qué, cuándo, se les adjudique todo el sentido y esclarecimiento posible. Es como si de la actividad ya no se necesitara preguntar e inquirir a quien lo hizo, pero no por su sentido de razón o por dar cuenta de los hechos como confesión como si ocultara una verdad, sino porque inconscientemente siempre se busca la manera de figurar aquello que se desea pero

esto no se puede saber, sino escuchar volcando de un sentido diferente, se puede transitar con palabras.

Si notamos que la filosofía no habla de la subjetividad –no trata del inconsciente– por ello se introdujo el psicoanálisis. Quisimos entonces, retomar el único discurso que trabaja con la subjetividad porque dar cuenta de la existencia de la mujer y lo femenino no se agota desde discursos que olvidan preguntarles qué implica existir en tanto mujer, pues se opta por buscar a partir de determinaciones externas a la historia de cada sujeto la razón de ser. Las indagaciones filosóficas pocas veces llegaron a hablar de la mujer, si lo hicieron, fue en función de otro problema que llegó a relacionarlas con éste. Entonces, existir como mujer no se presentó como un problema para ellos así fue como no se llegaron a plantear las interrogantes que competen a la mujer y lo femenino. Cuáles son éstas, pues la pregunta por lo que quiere una mujer y la pregunta por cómo goza una mujer.

Las preguntas que le hace Diotima a Sócrates, versan sobre algo que no es, que existe en el limbo del deseo; ese es el daimon de Eros. Eros sabe lo que anhela, pero no lo llega a poseer. Así, Diotima y Sócrates, se posicionan, uno desde la pregunta, la certeza, pero a su vez, el ya casi de revelar el misterio, pero no poder hacerlo completamente. El otro, Sócrates, queriendo responder, no afirmar sino poseer la verdad del concepto, la necesidad de decirlo todo y decirlo ya. Dos posiciones que se contrastan y que se permiten en tanto diferentes. Diotima da un enclave de lo femenino, que es una interrogante, al interrogar por algo que no se sabe, pero la diferencia está en que Diotima sí sabe a lo que apunta por esclarecer y que a su vez el Eros sabe lo que le falta, pero la diferencia está en que de lo que quieren las mujeres no se sabe, ni ellas mismas lo saben, pero se presenta anhelante preguntando a otro por una respuesta que no puede saciarse.

Otra concepción errada acerca de lo femenino es pensarlo como perteneciente a un género. Encontramos a lo largo de nuestra investigación una serie de adjetivos que se le atribuían a la mujer. Ya fuera tramposa, astuta, persuasiva, engañosa, encantadora, aduladora, hiriente, laboriosa, moralmente superior, recatada, modesta o pudorosa; todas ellas pueden presentarse en las mujeres, pero como propiedad no esencial, que pertenece a una diferencia específica en cada una. Es decir, es posible que existan mujeres con alguna de esas propiedades, pero no existe una propiedad que sea común a todas –universal–; no existe un

término o propiedad esencial que designe a todas las mujeres como pertenecientes a una categoría. Por lo tanto, decir “la mujer” es una moneda de uso corriente, un significante que no remite a una definición, solo a aquello que no es, o sea hombre. Más allá del hecho empírico de que las mujeres son diferentes unas de otras, nos podemos topar con la idea contrastante del psicoanálisis de que las mujeres quieren ser incluso otra de sí misma, sino por qué entonces las mujeres buscan constantemente la respuesta en otro referente, ya sea su madre, una amiga, una artista, alguna pensadora. El problema de un universal no solo se presenta por el hecho real de que las mujeres se distinguen sino también porque se quieren distinguir como únicas.

El posicionamiento femenino ante lo que se desea tendría que ver con esa posición pasiva que menciona Freud, que no significa ausencia de actividad, sino un cambio de posición. Por ello mismo, el deseo femenino apunta a ser otra. Esto quiere decir que una mujer en su posicionamiento femenino –también un hombre puede ser femenino– busca ser otra de sí misma, ahí tenemos a las mujeres que se maquillan y se arreglan, no para el placer y gusto del hombre, sino para saberse otra de sí misma.

Un rasgo característico de lo femenino, aunque se dice las mujeres ahora muchos hombres participan de él, es el esfuerzo y el tiempo que se emplea frente al espejo, acicalándose, produciéndose, en un esfuerzo que les asegure ser otra la que se refleja en la imagen, así las mujeres solo pueden reconocerse bajo la condición de ser otra (Aguirre, 2019: 249).

Ahora que, si el deseo es el deseo del deseo del otro –aunque parezca trabalenguas ¡preciso!, traba-lengua, o sea, hay algo que no puede decirse de ello, que trastabillea en lo que dice el sujeto– en el caso de la mujer el deseo es por ser deseada por aquello que no tiene. Por esto mismo la equivalencia simbólica de la que nos hablaba Freud apunta a lo que Lacan denomina el falo, que significa el significante de la falta. Pero si ambos, hombre y mujer, sujetos de deseo, son faltantes, en el caso de la mujer esto se hace enfáticamente presente. Por tanto, si a Freud le parece un misterio el deseo de las mujeres es porque desean algo que no tienen, pero, ¿cómo saber lo que le falta a uno si el lenguaje humano está siempre imposibilitado de decirlo todo? Recordemos como Funes el memorioso no puede hacer metáfora porque no tiene capacidad de abstraer y de simbolizar, pero al hacer metáfora está

ya perdido el objeto. El reconocimiento sucede como un acontecimiento en un momento en el que aparece nombrada como única, que la significa como única, y ello imaginariamente la completa, porque el deseo de la mujer no es universalizable sino al contrario saberse única frente a las demás. En comparación, el deseo del hombre, si bien tampoco es universalizable, podrían emerger rasgos que señalarían o darían la pretensión de poder asirlo. Recordemos, como en el inicio al hablar de la libido decíamos que el órgano del hombre si bien no nos descifraba o explicaba cómo goza el hombre, da señales que evidencian lo sucedido, en cambio en la mujer, solo queda el hecho de preguntarle por su goce.

Entonces es necesario hacer hincapié que la equivalencia entre el pene y el hijo, no significa la maternidad como destino. Pensemos que la mujer puede tener una función social de madre y ésta le otorga un saber de cómo ser madre, pero esto no presenta la singularidad de la relación que se establece con el hijo. Cuando una mujer toma a alguien como su hijo lo hace valer como el objeto que la completaría imaginariamente, es decir, el deseo del deseo del hijo que busca exclusivamente a la madre para existir la hace a su vez ser, aunque sea momentáneamente. Dejamos abierta la pregunta por lo que puede significar el hijo.

Biológicamente, ¿cómo podemos reconocer que un infante es hombre? No es necesario buscar mucho para ver algo entre las piernas, un pene y en la mujer su ausencia; si el lenguaje afecta al cuerpo, lo humaniza, entonces no podríamos constatar que se sigue plenamente un instinto en ambos. A pesar, para el hombre es sencillo tener certeza de que – por lo menos– se es hombre, sea lo que signifique. Para los hombres ese órgano particular posibilita un conjunto fundado en un fantasma inconsciente, les permite situarse dentro de un conjunto que es el de los hombres. Conjunto posibilitado porque se supone que existe, *aunque sea uno, que no pelagra la falta*, o bien, lo que se ha denominado complejo de castración. Su referente es un significante, que es un significante vacío, el falo. Por lo que biológicamente esa ausencia o presencia no marcan un destino a ser, pero por otro lado, si el cuerpo de los sujetos está afectado por cómo se estructura el inconsciente –y recordemos que el inconsciente está estructurado como un lenguaje– nos preguntamos cómo funciona una lógica de la presencia y ausencia en el inconsciente, para entonces entender aquello que se ve reflejado en un cuerpo biológico, agregando a ello, cómo entender el cuerpo que está influenciado por la imagen que éste tiene, su organización biológica y su erogenización.

Cabe decir que hemos preguntado en un inicio: ¿qué sentido tiene ser mujer? Refiriendo a que lo que se trataba era de cómo ser significada como mujer, qué sentido tiene esa existencia. Tenemos que corroborar esa pregunta porque podría prestarse a malentendidos. Cuando hablamos del sentido y la significación no lo hacemos con el propósito de señalar una meta o finalidad, ni tampoco aludimos a que el sentido refiere a una razón de ser o una justificación. Se podría pensar que alcanzar el sentido de la existencia tendría que ver con una acción libre y liberadora que cumpla con el objetivo de realizar al individuo, pero esto desvirtúa completamente nuestros propósitos. En primer lugar, es erróneo preguntarnos cómo ser significada como mujer, porque tendría la pretensión de responder ello para todas, además, si esto no encuentra una respuesta unívoca por lo tanto la finalidad se imposibilita y difumina en una dirección clara para alcanzar ello. No hay finalidad porque no existe *el* objeto que podría colmar la falta en ser. Luego, el sentido al que nos referimos no es un sentido existencialista, sino un sentido propio de una elaboración con palabras, esto es, en la práctica clínica se acude por diversas razones y de esto lo que le ocupa al analista es volcar de otro sentido lo que se elabora en éste, es decir, señalar en el discurso del analizante algo otro que se presenta gracias a su historia personal, que es elaborado específicamente por el analizante gracias a la presencia del otro, así pues, el sentido no es previo ni posible de establecerse a la manera de una doctrina, sino la búsqueda personal por aquello que no se es, que falta. Si por el sentido entendemos aquello que bordea el objeto de deseo que colmaría la falta es más claro referirnos a la pregunta freudiana, qué se quiere para ser. Por lo tanto, no nos preguntemos por cómo ser en general, sino por qué se quiere para cada una, “en todo caso lo que funciona es que cada mujer encuentre su respuesta en atención a su verdad y que no la espere de ningún otro porque se condena a la eterna insatisfacción y amargura” (Aguirre, 2019: 226).

La búsqueda interminable de la razón de ser mujer que no se encuentra coagulada en alguna, por más que se indague, el fantasma de una mujer que tenga la esencia del ser para revelarse como completa, que sugiere la certeza de que existe alguna que reúne todas las condiciones que la muestran como la mujer. Ideal imposible, ya que no hay una mujer que contenga las formas de lo femenino, sólo existen mujeres, una por una en la búsqueda insensata de ese inasequible ideal femenino (Aguirre, 2019: 224).

El asunto está en que buscar la significación del otro sucede en la medida en que se busca el reconocimiento del otro, vivimos de las palabras de los demás porque eso nos da una presencia. La genialidad de Hegel fue precisamente encontrar en el otro el elemento faltante para la filosofía. La verdad de la autoconsciencia depende de ser reconocido en su valor humano por el otro. La certeza del valor que se tiene de sí, solo puede advenir verdadero gracias al otro que lo reconoce y el reconocimiento del que lo reconoce.

¿Qué queda de aquél que ha matado al otro? No solo la ausencia de reconocimiento, sino también, su propia muerte, la desdicha de existir en calidad de objeto. En esta medida, la subjetividad es de a dos, la negación del otro implica a su vez tener en su contenido eso negado. Todo sujeto depende del otro, o sea, se es sujeto gracias a la intersubjetividad, por ello, querer hablar del sentido de ser hombre en sí mismo y la mujer en sí misma tendría tanto sentido como hablar de lo cerrado en tanto cerrado sin relación a lo abierto.

Al contrario de ser peyorativo, es solo en la intersubjetividad que se salva de su calidad de objeto para ser sujeto. Lo que sucede, es que no se soporta el hecho de que se es por el otro, por esto mismo se inicia una lucha a muerte con el motivo de hacerse valer. Así, son necesarias las diferencias en un plano subjetivo pues si borramos los lugares diferentes de cada uno, borramos la posibilidad de reconocimiento.

La lucha por el deseo del otro pone en juego la certeza del valor que se tiene, sucede que ese valor se condensa en tanto significante que viene a representar a un sujeto y funciona a su vez como signo de amor; así se producen efectos en la relación intersubjetiva. Cuando la madre busca la vida del infante desde su deseo, no es el solo hecho de procurarle el cuidado y alimento, hay un plus, que se produce en esa relación entre dos, en la cual el deseo de la madre de que el infante viva produce a ese sujeto en su deseo. Es decir, el infante al solo poder advenir como sujeto por el deseo del otro, está marcado por ese deseo –se desean deseos– o bien, se desea lo que el otro ha deseado de sí. Es este, el sentido inconsciente de todo sujeto: se es producto del deseo del otro.

Al contrario de creer que el sujeto sabe qué es aquello que porta de valor para su reconocimiento, aquello emerge en el encuentro con el otro, pues refiere a una producción intersubjetiva que reactualiza un momento de plenitud perdida, proveniente de la historia personal, lo cual, al ser signado por el otro, se intenta sostener para que perdure. Esa

reactualización tendría que ver con una invención de una identificación, una identificación de la cual la mujer pretende aprehender el ser. Si no existe algo esencial por medio de lo cual podamos aprehender el ser de la mujer, entonces la mujer se presenta con algo que no sabe que tiene, sino que provoca y evoca para su significación.

Esa presentación, tal como una manifestación de algo, como poner en presencia algo que no existe como objetivable –me arriesgaría a decir– no es solo ella en tanto mujer, sino también un acontecimiento de lo femenino. Es decir, solo entre dos se produce algo que aparece como muestra de lo femenino. Lo femenino como apariencia, en un sentido no solo opuesto a esencia, sino también que acontece, en un momento intersubjetivo, que retrotrae a lo vivido en su historia. Entonces, la elaboración de un sentido que dé cuenta por dónde transita como mujer está enhebrada con otro; a pesar de que ella –como muchas veces– no sabe qué ha causado ese efecto.

Queda decir, Freud realizó en su experiencia clínica el reconocimiento del discurso subjetivo el cual permite reconocer al sujeto, es decir no censurar a quien habla y escuchar aquello que le aqueja. No podríamos concluir, entonces, qué significa ser mujer, esta pregunta aparece como abierta para cada mujer. Una pregunta que transita por el deseo de cada una y en este sentido nunca se llega a *ser* mujer, sino a un reconocimiento que acontece, pero que como tal no se posee, pues el deseo de ser reconocida obliga a mantenerse en la constante de ser significada. Se mantiene en una búsqueda inacabada, que resulta maravillosamente enigmática.

BIBLIOGRAFÍA.

- Aguirre Espíndola J.A. (2020). *De los oficios del sexo y el infausto amor*. Puebla, México. ISBN: 978-607-8706-81-5
- Aguirre Espíndola J.A. y Vega Simont E. (2012). *Del enfermo imaginario al médico a palos*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Dirección de Fomento Editorial.
- Aristóteles. (1988). *Política* (Manuel García Valdés). Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2011). *Protréptico. Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Editions Gallimard.
- Benveniste, É. (2010). *Problemas de lingüística general I*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Dufour, D.R. (2007). *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1900). *Interpretación de los sueños (primera parte) Vol. IV*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1900-1901). *La interpretación de los sueños (segunda parte) Sobre el sueño Vol. V*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1914-1916). *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1923-125). *El yo y el ello y otras obras Vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1927-1931). *El porvenir de una ilusión El malestar en la cultura y otras obras Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- González Suarez, A. (2002). *Lo femenino en Platón*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: FCE.

- Jenofonte. (1967). *Memorias* (Francisco de P. Samaranch). Madrid: Aguilar.
- Jenofonte. (1984). *La expedición de los diez mil recuerdos de Sócrates El banquete Apología de Sócrates*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México: FCE, UAM, UNAM.
- Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Lacan, J. (1972-1973). *El seminario 20 Otra vez Encore*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan Libro 20 aun*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (2001). *El seminario de Jacques Lacan Libro 1 Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*. Buenos Aires – Barcelona - Ciudad de México: Ediciones Paidós.
- Lacan, Jacques. (2003). *La familia*. Buenos Aires: Editorial Argonauta.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan Libro 2 el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Marisa Napoli, M. (2012). El lugar de la mujer en Platón y Aristóteles según Moller Okin. *Actas del VI Coloquio Internacional Agon Competencia y Cooperación de la Antigua Grecia a la actualidad: Homenaje a Ana María González de Tobia*. (ISSN: 2250-7388).
- Pagés, A. (2018). *Cenar con Diotima Filosofía y feminidad*. Barcelona: Herder Editorial.
- Platón, (1999). *Diálogos VIII Leyes (Libros I-VI)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, (2010). *Diálogos I Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, (2011). *Diálogos II República, Parménides, Teeteto*. Madrid: Editorial Gredos.
- Pommier, G. (2012). *¿Qué quiere decir “hacer” el amor?* Buenos Aires: Paidós.

- Roudinesco, E. (2016). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. México: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Rousseau, J.J. (1976). *Emilio*. Ciudad de México: Dirección General de Publicaciones, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rousseau, J.J. (1996). *Carta a D'Alambert*. Chile: Ediciones Lom Universidad Arcis.
- San Agustín. (1956). *Obras de San Agustín en Edición Bilingüe Tomo V Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: La Editorial Católica.
- San Agustín. (1964). *Obras de San Agustín en Edición Bilingüe XIX Enarraciones sobre los Salmos (I.º)*. Madrid: La Editorial Católica.
- Sófocles. (2016). *Edipo Rey*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/book/322433887/Edipo-Rey>
- Spinoza, B. (2014). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Van Bavel, T. (1994). La mujer en San Agustín. *Estudio Agustiniano, Vol. XXIX* (Fasc 1.)