

## Filosofía, educación y diferencia sexual

Alejandra Castillo Vega\*

Recibido: 14/05/2015

Aceptado: 29/07/2015



### Resumen

En este artículo se pretende visibilizar la marca de la diferencia sexual en la filosofía chilena, particularmente, en los textos de Humberto Giannini, Carla Cordua y Patricio Marchant. Se evidencia, de este modo, que dicha marca en la narración de la filosofía en nuestro país, asumirá la figura dicotómica de lo masculino y lo femenino y que, específicamente, lo femenino será entendido como lo «materno».

### Palabras clave

Diferencia sexual, masculino/femenino, femenino materno, filosofía chilena.

### Philosophy, education and sexual difference

### Abstract

This article pretends to highlight the trace of sexual difference in the Chilean philosophy, particularly, in the texts of Humberto Giannini, Carla Cordua, and Patricio Marchant. It is evident that, in this way the already mentioned trace in the narration of Philosophy in our country will assume the dichotomic figure of masculine and feminine and that the feminine specifically would be understood as «maternal».

### Key words

Sexual difference, masculine/feminine, maternal feminine, Chilean philosophy.

---

\* Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile.

E-mail: alejandrbcastillo@gmail.com

## 1. Introducción

Cada vez es más frecuente oír eso de «todos y todas» incorporando la diferencia sexual en el habla cotidiana. Cada vez es más frecuente ver en documentos universitarios la oportuna marca de los géneros (recordemos los sonoros el/ella, ellos/ellas). Cada vez es más frecuente ver en los textos escolares el cuerpo humano representado en el cuerpo femenino. Cada vez es más frecuente, por último, leer sobre la vida de las mujeres en la historiografía nacional. Sin embargo, aún es posible, sostener que a pesar de estas agregaciones, propias de los bien intencionados discursos de lo «políticamente correcto», no ha ocurrido una verdadera transformación de los métodos con los que se produce y transmite el conocimiento. Lo anterior, principalmente debido a que las distintas disciplinas que constituyen el *corpus* del saber universitario se han mantenido al margen a la hora de cuestionar seriamente los modos en que la diferencia sexual toma lugar en cada una de las áreas del conocimiento.

Esta tranquila distancia es reforzada por la creencia de que ese tipo de temas son propios de los Estudios de Género de las universidades. Cabe indicar que esta distancia mantenida por las disciplinas vuelve invisible la diferencia sexual tanto en las genealogías como en los cánones en los que se sustentan los saberes oficialmente constituidos. Me gustaría destacar que esta invisibilidad no quiere decir que la marca de la diferencia sexual no esté presente a pesar que no se la enuncie. Por ello, en este ensayo me concentraré en visibilizar esa marca silente de la diferencia sexual en la filosofía chilena, particularmente, en los textos de Humberto Giannini (1993, 2004), Carla Cordua (2006) y Patricio Marchant (1984, 2000). Es preciso indicar que esta marca en la narración de la filosofía asumirá la metáfora de lo masculino y lo femenino y lo femenino será descrito como «materno».

## 2. Diferencia sexual y filosofía

Si atendemos a aquella lógica que nos señala que toda metáfora implica la abstracción y el olvido de ciertas prácticas y significados no debería extrañar, entonces, que la metáfora de la diferencia sexual —en su figuración de lo masculino/femenino en la historiografía y la filosofía en Chile— tenga en Andrés Bello y en el Código Civil un primigenio lugar de inscripción. Momento inaugural de normalización de prácticas, deseos y cuerpos anclados, de ahí en más, en la ley doble de lo masculino y lo femenino. Ley doble que intentará dejar atrás, por retrógradas, aquellas ideas que señalaban a un sexo como «inferior» en relación al otro. Ya no hay un sólo sexo, sino dos y complementarios. Esta es la buena nueva que nos trae Andrés Bello y que con vigor es plasmada en Código Civil. Inscripción de los cuerpos en la fórmula de lo masculino/femenino que explicitará su ley de la complementariedad, ya en el siglo XX, en la escritura de la filósofa y educadora chilena Amanda Labarca. Reconociendo esta marca de la diferencia sexual, Labarca escribirá en su fundamental *Feminismo contemporáneo*:

La mujer tendrá en vista, primero, el que colabore en la dicha y continuidad del matrimonio, que sea una diligente y discreta ama de casa, una comprensiva amiga de su esposo, una madre sana y una educadora de sus niños; segundo, que esté preparada para subvenir a sus necesidades económicas, y tercero, que pueda participar inteligentemente en la vida cívica de la democracia que requiere para su perfección la atención alerta y vigilante de hombres y mujeres.

(Labarca, 1947: 156)

Marcas de la diferencia sexual que no sólo instaurarán la época de lo masculino y lo femenino sino que también un conjunto normalizado de prácticas, funciones y roles para cada uno de los sexos. La escritura de Amanda Labarca no está sola al establecer la ley del género, figurada en el binomio de lo masculino/femenino, a la hora de escribir la filosofía en Chile. Después de ella acompañarán su definición de la diferencia sexual desde escrituras de la filosofía de lo cotidiano hasta las de impronta hegeliana. Esto a pesar de la negación, a veces rotunda, de aceptar la diferencia sexual como un objeto filosófico.

Entonces, ¿qué relación se podría establecer, si es que hay alguna, entre la diferencia sexual y la filosofía? Podríamos, sin duda, responder dicha pregunta negando toda relación. Negación que podría ser avalada por aquella aseveración que indica que la diferencia sexual no es un objeto filosófico. Y quizás no lo sea debido a esa vocación diurna de la filosofía. Vocación que vuelve impertinente la nocturna pregunta por la especificidad de los cuerpos. Esta vocación por la claridad, que es también vocación filosófica por los afanes del día, no quiere decir, sin embargo, que la filosofía no promueva un cierto entendimiento de la diferencia sexual. Por el contrario, me gustaría establecer que la diferencia sexual se presenta en tanto principio oculto y ordenación nocturna de las marcas de los cuerpos en la narración filosófica. Ordenación nocturna, subterránea, que a la manera de la titánide Metis ha tomado diversas formas en el relato filosófico. Amor, androginia, diferencia son algunos de los nombres con los que se ha nombrado la *diferencia sexual*.

Siguiendo esta última idea, bien podríamos decir que la metáfora de la diferencia sexual en la escritura de la filosofía en Chile se ha figurado insistentemente en el binomio de lo masculino/femenino. Amanda Labarca, entonces, no se equivocaba, en *Feminismo contemporáneo* (1947), al vincular cada uno de los sexos a funciones y roles fijos sino, más bien, hacía explícita la lógica de constitución de esta marca de los sexos en el discurso filosófico. Lógica diferencial que vincula, por un lado, lo «masculino» al dominio de lo público y universal y, por otro, lo «femenino» al dominio de lo privado materno.

La diferencia sexual se inscribe bajo el signo de una formulación doble que aún en sí dos conceptos de distinta índole. El primero, la diferencia, dice de lo particular abstracto; el segundo, de lo particular concreto. Me gustaría destacar que esta formulación doble no nos habla, en primera instancia, de lo masculino o lo femenino sino de la posición de un cuerpo y de la marca de ese cuerpo en el espacio de las cosas comunes. Sin embargo, es habitual en filosofía reducir rápidamente la formulación antitética de la «diferencia sexual» a la fórmula binaria de lo «masculino/femenino» o al sincretismo «femenino». Y quizás esta reducción, que ha llegado a ser un mal entendido, se deba a que el concepto de «diferencia» evoca experiencias no signadas por el cuerpo, mientras que el concepto de lo «sexual» nos exige, por el contrario, poner atención sobre la existencia y contingencia de un cuerpo. La particularidad abstracta de la *diferencia* nos lleva al campo y a las escrituras de la filosofía, mientras lo *sexual* nos aleja hacia otros dominios, otros saberes, hacia otras escrituras. El mal entendido que subyace a esta singular reducción es reforzado, además, por cierta incapacidad del pensamiento dominante de volver reflexivamente la mirada sobre sus propios supuestos. La escritora francesa Monique Wittig devela esta incapacidad a partir de la siguiente pregunta:

¿Cuál es entonces este pensamiento que se niega a analizarse a sí mismo, que nunca pone en cuestión aquello que lo constituye en primera instancia? Este pensamiento es el pensamiento dominante. Este pensamiento afirma que existe un «ya ahí» de los sexos,

algo que precede a cualquier pensamiento, a cualquier sociedad. (Wittig, 2006: 24)

Tiempo antes, Simone de Beauvoir había notado el aparecer en «negativo» y «determinado» de lo femenino. En este sentido, escribía en *El segundo sexo*:

¿Qué es una mujer? El enunciado mismo del problema me sugiere inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que me lo plantee. A un hombre no se le ocurría escribir un libro sobre la situación particular que ocupan los varones en la humanidad. (Beauvoir, 2005: 49)

Si a la imposibilidad del pensamiento dominante de nombrarse en tanto diferencia le agregamos que habitualmente tendemos a asociar las palabras relativas al sexo a las mujeres (recordemos eso del «bello sexo») tendremos que la formulación doble de «diferencia sexual» quedará, en el mejor de los casos, reducida al *binomio* masculino/femenino y en el peor reducida a los estudios de la mujer o del género. En esta figuración, la *diferencia* parecería signar cierto dominio de lo «masculino» y lo *sexual* trazaría sus contornos en la figura de lo «femenino». Abstracción/concreción, idea/cuerpo, inteligible/sensible, masculino/femenino son valores antagónicos que anudados en la voz doble de diferencia sexual parecen atenuarse hasta ofrecernos un concepto sin fisuras. El acento recae sobre la unidad. Aclaremos que dicha atenuación, que toma los visos del origen y la unidad, sólo es posible por el desplazamiento metonímico de la diferencia sexual hacia otro concepto, llamado a ocupar el lugar de la totalidad. Desplazamiento que se universaliza en lo «femenino» y que adquiere las luces de lo particular en la voz «mujer». La diferencia sexual se representaría, entonces, como otro nombre para la escritura a contrapelo de la filosofía, escritura nocturna, escritura de los cuerpos femeninos en filosofía. Así lo entendieron Amanda Labarca (1947), Luce Irigaray (1998) o Julia Kristeva (2004), escritoras de lo «femenino», inscriptoras de lo materno en filosofía. Pero esa no es la única forma de enunciar la relación entre diferencia sexual y filosofía.

La diferencia sexual también se ha dicho en el cuestionamiento radical de la propia marca de lo masculino/femenino. Reflexión radical que ensaya un desdibujamiento de las fronteras y trabajos que la propia naturaleza parecía asignar a los sexos. Herencia de una agenda feminista radical que tiene en Simone de Beauvoir y en *El segundo sexo* uno de sus lugares de inscripción fundamentales, y que a finales del siglo XX será retomada bajo el rótulo de filosofías posthumanas que reivindican para sí, *paradójicamente*, las figuras de la alteridad.

En filiación con estas herencias que se inscriben en la sospecha y el cuestionamiento de las certezas que parecen describir al cuerpo con acierto, Judith Butler (2002) ha llamado la atención sobre el «género» en tanto expresión específica del poder. Esa simple afirmación nos previene de dos equívocos. Primero nos previene de la tentación de volver sinónimos «género» y «mujeres» y, segundo, nos advierte que si bien «género» no dice nada de la particularidad de un sexo tampoco se describe, por el contrario, en la partición del cuerpo en dos, en el dos de la diferencia de los sexos: momento doble de la marca de la diferencia entendida como lo masculino y lo femenino.

Distinto a aquello, el «género» como una modalidad específica del poder volverá visible el orden heterosexual que le es propio; y, en segundo lugar, avanzará en su cuestionamiento del binarismo de lo masculino y lo femenino desde la posibilidad de inscripción de otros

nombres y figuras para describir el cuerpo. Figuras de lo *queer* para Judith Butler (2002), de lo *cyborg* para Donna Haraway (1991), de lo *fronterizo* para Gloria Anzaldúa (1987), de lo *monstruoso* para Rosi Braidotti (1997), de la *plasticidad* para Catherine Malabou (2002) o del *nudo* para Julieta Kirkwood (1990). En la ciencia ficción feminista, recuerda Rosi Braidotti, los monstruos *cyborg* definen posibilidades políticas y límites bastantes diferentes de los propuestos por la ficción mundana del Hombre y la Mujer. Estos ejercicios de re-invencción de lo humano buscan salir de los binarismos con los que la tradición política moderna nos ha acostumbrado a pensar las identidades. Salida que busca en la multiplicidad y en la simultaneidad humanizar, paradójicamente, la humanidad. Destaquemos que lo *cyborg*, lo *queer* o lo *monstruoso* no remiten, estrictamente hablando, a una reflexión sobre la política, sino más bien a una reflexión sobre sus límites y sus pliegues. Estas nominaciones, como cuestionamientos de lo político, no tienen como preocupación central la dilatación de la dimensión del individuo y de la comunidad hasta sus últimos términos sino la de penetrar la dimensión de lo múltiple, lo plural o lo alterado del propio individuo.

En este contexto se vuelve necesaria la interrogación por la inscripción de los cuerpos y la diferencia sexual en la escritura de la filosofía en los tiempos de la complicación de lo masculino/femenino. Más específicamente en este artículo abordaré tres modos de inscribir la diferencia sexual en la escritura de la filosofía en Chile. Tres formas de narrar la diferencia sexual, en tanto «diferencia materna». Me concentraré, en particular, en la escritura de Humberto Giannini (1993, 2004), Carla Cordua (2006) y Patricio Marchant (1984, 2000). Si bien la diferencia sexual no es habitualmente un asunto de la filosofía, y es muy probable que no sea el asunto de las escrituras de la filosofía aquí convocadas, mi intento es realizar una lectura «sintomal» de lo que no se dice pero que estructura, quizás, nocturnamente su decir filosófico en lo que tiene que ver con las diferencia sexual. Es por el propio gesto «sintomal» de este ejercicio de escritura que se avanzará, en primer lugar, planteando una pregunta no prevista, tal vez marginal, para las escrituras de la filosofía aquí estudiadas; y en segundo lugar, concentrándonos, a veces, en textos que bien podrían ser considerados «marginales» a la hora de definir el *corpus* de la obra aquí revisitada. Parece ser que sólo en los márgenes se encuentran la escritura de la filosofía y la diferencia sexual.

### 3. Lo diurno, lo cotidiano

La diferencia sexual, en tanto principio oculto, no pareciera tener lugar en la filosofía de la re-reflexión cotidiana de Humberto Giannini. Es un fuera de lugar, fuera de los afanes diurnos de la filosofía. Así al menos lo señala Giannini cuando nos dice que la organización tópica de la reflexión cotidiana sólo nos podría orientar en el “*plano de lo visible, diurno y extenso de lo cotidiano*” (2004: 47). Filosofía del día, ésta que nos propone Giannini. Filosofía del transcurrir diurno de lo cotidiano que en el movimiento circular desde el domicilio a la calle y de la calle al trabajo y desde éste al camino de vuelta a casa nos daría una experiencia en común: el ser domiciliado. Ser diurno, domiciliado, que viviendo “*se reitera silenciosamente y día a día ahonda en sí mismo*” (Giannini, 2004: 27). Necesidad del regreso, ejercicio reflexivo que hace que “*el hombre vuelva siempre al punto del cual parte*” (Giannini, 1993: 3). Ejercicio de reconocimiento e identificación que en palabras del autor nos conduce:

[...] al reino seguro de mis apropiaciones, de las cosas disponibles, vuelta hacia mí para cumplir mis órdenes, satisfacer mis deseos o mis caprichos; regreso al reino de las cosas

disponibles vueltas hacia mí, incluso para recordarme cada mañana, en virtud de su obstinada identidad, la fragilidad de la mía, siempre a punto de extraviarse en el anonimato de la calle o en la mecanización del trabajo. Habría que decir que el domicilio cumple la conversión del pasar en pasado; que es, en relación a los otros, tiempo de identificación cumplida, confirmación de lo que soy [...] la identidad atesorada en el domicilio es, en lo que más importa, una identidad ganada.

(Giannini, 1993: 4)

Cabe destacar que esta trayectoria cotidiana circular no debiese ser restringida al «hecho real» de volver a nuestro «domicilio» cada tarde sino más bien extenderla al hecho simbólico de «volver a casa», entendida esta vez en tanto espacio común de pertenencia (llámese familia, comunidad, patria). En ese sentido, Humberto Giannini dirá que:

El hombre, en este gran domicilio del terruño, de la patria. Habita un mundo significativo, sensato, en cuanto le asegura su pertenencia a un todo lo más racional posible, en el que participa, y en el que se prolonga más allá de su propia individualidad.

(1993: 8)

Experiencia ésta, al parecer no signada por la diferencia de los sexos, experiencia descarnada, filosofía que nada dice sobre hombres y mujeres.

Es por ello que pronto en su exposición de la arqueología de la experiencia cotidiana, Giannini nos dirá que este ser domiciliado en ningún sentido podría estar asociado a las *“imágenes de la convivencia familiar, a tradiciones y afectos”* (2004: 31). Nada más lejano a las intenciones del filósofo que vincular domicilio a familia. El recogimiento, la vuelta, no sólo es una experiencia de lo humano. En este punto Giannini aclarará que:

Tampoco hemos de suponer esta categoría (ser domiciliado) como privativa del ser humano: la animalidad más humilde también la detenta. Ya sea desde la guarida o desde la madriguera [...] cada individuo empieza a rehacer la historia de la especie, a construir su mundo, a levantarlo, a tejerlo, a atisbar sus horizontes y crear, dentro de ellos, los surcos circulares de su biografía cotidiana.

(2004: 32)

La clarinada del día y sus afanes, sus idas y venidas, la detención/trasgresión del tiempo en el diálogo nada tienen que ver con la familia, con los afectos. Dicho en otras palabras, nada tienen que ver, nada tienen en común, con la diferencia de los sexos. La cotidianidad, nos dice Giannini, es una «categoría», un «modo de ser de un ser», de ahí la imposibilidad de la historicidad. De este modo, la familia, sus transformaciones, los roles y funciones de hombres y mujeres en ella sólo tendrían cabida en algún ejercicio antropológico o histórico. Sin duda, ejercicios lejanos al pensamiento filosófico. En este gesto trascendental del ser domiciliado, Humberto Giannini indicará:

Ser-domiciliado, lo es el hombre cavernario, de Platón, lo es el anacoreta —inmensamente domiciliado, diríamos—, el mendigo que se guarnece bajo los puentes; el nómada, con su tienda ambulante; el universitario de provincia que vive en pensión; la asilada, en el prostíbulo; el concripto, en el cuartel.

(2004: 31–32)

Dando un paso más allá, también nos dirá que la «vuelta a casa», el regreso a sí mismo implicaría un: “*regresum ad uterum* —es decir, una separabilidad protegida de la dispersión de la calle— el mundo de todos y de nadie—, o de la enajenación del trabajo” (1987: 32).

Vuelta al domicilio, vuelta al útero, en fin vuelta al regocijo materno. Llegado este punto me gustaría proponer como hipótesis de lectura tentativa que sería precisamente esta vuelta, ya no al domicilio, sino que esta vuelta al útero, la estructura fundamental que organizaría la re-flexión cotidiana, momento anterior, y presupuesto, de la arqueología de la experiencia cotidiana de Humberto Giannini.

Si bien la diferencia de los sexos no es un objeto filosófico bien podríamos decir, sin embargo, que este *regresum ad uterum* promueve cierto entendimiento de ella. En el sentido que esta operación es absolutamente necesaria para hacer ingresar lo femenino/maternal en el espacio de lo común. Dicho en otras palabras, lo cotidiano se constituiría teniendo como base la metáfora de lo femenino/maternal, metáfora habilitadora de un sentido pleno de sí que protege de la dispersión de la calle o de la enajenación del trabajo. Metáfora de lo maternal/femenino a la manera de una metáfora de la identidad.

Esta comprensión de la diferencia de los sexos, anclada en la metáfora de lo maternal/femenino, Giannini la verá reflejada en dos peculiares figuras: Penélope y Odiseo. Figuras una del domicilio, y la otra de la calle. Una atada al tiempo de los afanes domésticos y la otra figurada en el tiempo del devenir del viaje: en constante tránsito. No vamos a creer, como nos advierte, que sólo por ser Penélope una figuración de lo femenino le correspondería ser un «alma domiciliada»; y a Odiseo, por ser figuración masculina, le correspondería ser un «alma callejera». En este punto seguiremos la indicación del autor quien nos señala que: “*Penélope* —y no por el hecho de ser mujer sino por el modo específico de relacionarse a un tiempo re-flexivo y protector— simboliza la vida domiciliada, con todo lo que implica” (Giannini, 2004: 172).

Sin embargo, nos cabe la pregunta ¿por qué una mujer, y esta mujer con todo lo que ella simboliza, debiese relacionarse con un tiempo re-flexivo y protector? Sabemos de otras heroínas del mundo helénico, como les llama Giannini, que están bien lejos de representar el doble momento de la espera y la protección. Baste con recordar a Clitemnestra quien en el delicado trabajo de unir hilos confeccionará un poderoso velo con el que dará muerte al Rey Agamenón. O a Medea quien con una túnica de auto-combustión asesina a la tebana Glauce, amante del también viajero Jasón. Quizás sólo una coincidencia con Penélope: el tejido. En este punto Giannini dirá que:

Penélope va hilando en el claustro domiciliario esa casi inexpugnable unidad de su ser [...] Penélope se entregaba, pues, día a día a una actividad que por lo demás era, en el mundo antiguo, muy propia del grupo doméstico: la actividad del tejido. Pero la heroína tejía para proveerse y esperar.

(2004: 172)

No hay casualidad en la elección de esta heroína: Penélope representa la fidelidad a sí misma. No hay cambios: el eterno femenino. Eterno femenino que en la figura de la madre encuentra su realización por excelencia. La mujer se queda en casa y espera. Se queda en casa y mantiene el calor doméstico, en otras palabras, mantiene la esencial «estructura domiciliaria» para cuando el hombre vuelva de «ganarse la vida» regrese a un lugar donde

todo le indique que es el mismo. Mantiene, brevemente dicho y como señala Giannini, «las cosas en su sitio».

Odiseo, por su parte, “*vagabundo, diez años se expuso a los riesgos del camino, a las tentaciones de la visión; a salirse de la ruta prefijada tras el canto seductor de una sirena*” (1987: 134). Salida y regreso, movimiento circular propio de la reflexión cotidiana. Pero aquí cabe otra pregunta ¿por qué alguien —hombre o mujer— debiese mantener la «estructura domiciliaria»? ¿Acaso sólo algunos están llamados al ejercicio re-flexivo de la cotidianidad que, no olvidemos, necesita, del tránsito, de la rutina de la salida? Y por último ¿por qué es necesaria la salida? Giannini en este punto es claro:

Dado que en el domicilio hace frío, dado que en el domicilio se siente hambre, dado que se siente urgencias que allí no es posible satisfacer, el animal empieza a internarse en el espacio externo, a abandonar su aparente separabilidad protegida; a buscar el alimento, la leña, la compañera.

(2004: 34)

#### 4. Filiación materna y cultura

Tomemos ahora la inscripción de la diferencia sexual en la escritura de Carla Cordua. Para esto nos concentraremos en un breve, pero indicativo texto: “La mujer transmite la cultura” (2006). La cultura es transmitida por las mujeres, las madres específicamente, nos dice. En este sentido, agrega Cordua:

Las madres que enseñan a hablar a sus hijos le descifran de este modo las cosas con que ellos van entrando en contacto a medida que sus horizontes se amplían [...] se enseña a hablar la lengua en uso y, mediante ella, se inculcan las ideas y las costumbres vigentes: se dice «por favor»; se dice «gracias». Para ser entendido hay que terminar las frases iniciadas. «Se obedece a los padres».

(2006: 235)

Explicitando cierto orden de conservación que liga a las mujeres a la cultura, Cordua asigna la labor de la transmisión de la lengua a la madre, pero ¿por qué la madre? Podríamos preguntarnos nosotros. ¿Tal vez por la cercanía «natural» de las mujeres con la niñez? Para esta asignación, en primer lugar, se debe desplazar la usual distinción que indica al espacio cultural como masculino y lo natural como lugar privilegiado de lo femenino. Contrario a aquella visión habitual del orden patriarcal, Cordua describirá a las mujeres en el espacio de la cultura y no sólo eso, sino que serán ellas las encargadas de su reproducción. Esta paradójica partición podría hacernos creer en un orden en que las mujeres ocupasen un lugar de poder capaz de transformar la desigualdad que históricamente las ha hecho padecer violencia, pobreza y discriminación. Esta reasignación de espacios podría llevarnos a pensar en cierto «empoderamiento» de las mujeres, y lo es de algún modo. No hay una esencia que describa a las mujeres en la quietud de las cosas, en la inmutabilidad de un tiempo sin tiempo; muy por el contrario, su identidad es parte del movimiento de la cultura. Sin embargo, llegado este punto y, en segundo lugar, Cordua afirmará que la función de las mujeres, ahora madres, es la de «enseñar» a sus hijos lo que es propio de su «cultura» entendida ésta como adscripción a un grupo social. Uniendo el trabajo y los días de las mujeres a la labor de la transmisión de la cultura como filiación e identidad. Al respecto, Cordua afirmará:



Las mujeres que enseñan a hablar desean, y consiguen en gran medida, que sus hijos se adapten a los usos del día en el grupo al que pertenecerán por nacimiento y época. Su dedicación preserva los bienes adquiridos por la comunidad a la que ella representa en la familia [...] las mujeres que transmiten la cultura ya conformada y aceptada cumplen con una función conservadora, estabilizadora, continuista.

(2006: 235)

Sin ambages y a plena luz, como la filosofía diurna de Giannini, aquí hay una comprensión de la diferencia de los sexos anclada a la figura de lo materno que actúa en tanto límite entre lo normal y lo patológico. ¿Qué ocurre cuando las mujeres rechazan el lugar de la transmisión? Pareciera ser que el rechazo a esta función, por parte de las mujeres, generaría el debilitamiento y decadencia de una comunidad determinada. En este punto, la autora no deja lugares a la duda y merece ser citado en extenso:

La decadencia del dominio del castellano en Chile y el inocente desconocimiento de las más elementales reglas de trato educado que delata parte de la conducta juvenil podrían ser consecuencia de la falta de una niñez ejercitada por alguien que sabe hablar y está iniciada en ciertas convenciones. Las guarderías guardan pero poco transmiten; las nanas no podrían hacerlo. Muchos hijos de las clases supuestamente educadas del país caen cada vez más temprano en manos de pedagogas profesionales, para que las madres, valiéndose de un derecho que les otorgan las nuevas circunstancias, estudien y ejerzan sus profesiones.

(2006: 236)

En relación a ello, me gustaría señalar que esta Mujer/madre, transmisora de la cultura, también lo es de las desigualdades y de la exclusión. Mujer/madre de Cordua que no sólo es el límite de lo normal y lo patológico, sino que a su vez es la ficción habilitadora de una comunidad reconciliada, sin fisuras. Si bien ni la escritura de la filosofía de Giannini, ni la de Cordua abordan el problema de la diferencia sexual, en tanto objeto filosófico, configuran, sin embargo, una forma específica de entender a hombres y mujeres en el espacio público. Destaquemos que este entendimiento tendrá como figura rectora: lo maternal/femenino. Desde esta perspectiva, las mujeres tendrán como función el cuidado, la transmisión y la protección del espacio privado. Las mujeres serán las encargadas de mantener todo igual, guardianas del espacio privado, del afecto. También guardianas del espacio público evitando la mezcla, transmitiendo a cada quién lo que le corresponda de acuerdo a «nacimiento y época» como señala Cordua.

¿Por qué debería preocupar lo que implícitamente filósofos o filósofas enuncian acerca de la diferencia sexual pero que, finalmente, no dicen? Esto debido a que lo que implícitamente se enuncia acerca de la diferencia de los sexos estructura no sólo un modo de entender la filosofía en Chile sino que también reproduce un orden social conservador, excluyente y sexista. Orden conservador y excluyente que narrado bajo las retóricas de lo materno/femenino o del cuidado impide ver, por ejemplo, a la familia como un lugar de generación de desigualdades y de violencia. Retóricas de lo materno/femenino que impiden ver la violencia de la buena madre enseñando a ocupar el lugar que corresponde por nacimiento.

## 5. Efecto de madre

Dice el filósofo Jacques Derrida en Espolones. Los estilos de Nietzsche. “*Las cuestiones del arte, del estilo, de la verdad, no pueden disociarse, como hemos visto, de la cuestión de la mujer*”. (1981: 49). Y por su parte, el filósofo chileno Patricio Marchant, en *Sobre árboles y madres*, nos indica que “*Cristo, una determinada representación de cristo, opera como «madre», «objeto» del instinto «de agarrarse a» del hijo*” (1984: 35). Diferencias de estilo, diferencias a la hora de establecer cuál es el lazo que enlaza a la familia entendida aquí en tanto orden simbólico que tiene en la ley paterna (orden cristiano/freudiano) su eje de estructuración. No sin avanzar en la provocación y el desenfado, Jacques Derrida, primero, y Patricio Marchant, después, insistirán que dicho lazo que enlaza no es otro que la mujer–madre. O dicho en otras palabras, ese lazo que ata y desata al espacio de la familia sería cierta operación escrituraria mujer/madre o como lo llama Patricio Marchant cierto «efecto–de–madre». ¿Por qué la madre? ¿Por qué oponerse a la ley del padre señalando en su lugar a la madre? Y más aún, ¿por qué un «efecto–de–madre» y no simplemente la «madre»?

Ante dichas preguntas, una respuesta posible, tan tentadora como simple, sería la mera sustitución. Una cosa por otra. A la ley del padre, la ley de la madre. Ejercicio compensatorio que con aciertos y yerros ha sido desarrollado, principalmente, por filósofas y psicoanalistas. Revuelta contra el padre que temprano en la historia del psicoanálisis tomó lugar. El mismo Freud se encargará de hacer explícita esta soterrada contienda contra la ley paterna en su conferencia *La femineidad* dictada en el año 1932. En ella acusará a las psicoanalistas de cierta miopía al no querer aceptar el lugar que el análisis psicoanalítico estaba describiendo/prescribiendo para las mujeres. Sarah Kofman relatando este episodio dirá que Freud “*no falto de ironía, subraya que cada vez que aparece un punto desfavorable a la mujer las psicoanalistas mujeres sospechan en los hombres prejuicios masculinos fuertemente arraigados que les impedirán mostrarse imparciales*” (Kofman, 1997: 25). Cuestionamiento a la ley del padre que se manifestará en tres ejercicios simultáneos: 1) deconstrucción del cristianismo, 2) desplazamiento de la preeminencia del Complejo de Edipo en la estructuración del inconsciente y, 3) cuestionamiento de la regla de lo heterosexual (diferencia de los sexos) y de la supremacía de lo masculino. Estos cuestionamientos, disidencias y deserciones a la ley paterna fueron prontamente asumidos en las escrituras y en los nombres de Ferenczi, Abraham, Groddeck, Hermann, Klein y Kofman, entre otros y otras. En línea de estas aperturas/disidencias es posible situar el texto de Patricio Marchant *Sobre árboles y madres*.

Tentación, y pulsión de sustitución, ante la que han cedido primero Sarah Kofman, y luego y quizás con más ímpetu, las escrituras feministas de Julia Kristeva y Luce Irigaray. Implicación de la madre en el orden paterno que para Kofman tomará escena en el intrincado problema del orden de la filiación: ¿qué antecede, qué prioridad?, ¿cuál es el lazo que anuda el inconsciente?

En esta línea de reflexión, Sarah Kofman afirmará que la paternidad al estar des–implificada de la procreación debió ser reforzada por un orden social. Orden que instituye la ley paterna sobre madre e hijos. En este sentido agrega: “*la paternidad que es una relación puramente social ha debido, necesariamente, ser reforzada desde los orígenes de la sociedad, que a medida que progresaba engrandeció la figura del padre y acrecentó sus poderes*” (Kofman, 1997: 87). Dicho de otro modo, en su anverso, para Kofman la «Madre» es la autoridad suprema a nivel fantasmático. La Madre, está completa. No hay castración, Madre fálica,

andrógina. Bajo estas señas, Kofman recordará aquella diosa egipcia representada con cuerpo y senos femeninos más con un miembro viril en erección y cuya cabeza era la de un buitre: Mut es esta Diosa Egipcia, Madre fálica, Mujer de cóleras negras que, en otros tiempos y escrituras, se ha figurado en los nombres de Demeter o Medea. Mujer toda, mujer/madre. Mujeres buitres, mujeres andróginas, madres de cóleras negras.

Asumiendo este lugar de supremacía, pero desdibujando la mueca guerrera, Luce Irigaray introducirá el imaginario de lo femenino/maternal. Bajo la cautela y la guardia de la madre, Irigaray situará su relato del inconsciente en la diferencia sexual: hay dos sexos. Ley de lo doble que en la explosiva fuerza del sentido común hará volar por los aires todo universalismo, toda regla de lo uno (regla de lo masculino en su hipóstasis) narrando el mundo, por el contrario de dos en dos. Dos cuerpos, dos sexos, dos experiencias, dos mundos. La diferencia sexual constituiría el horizonte de mundos de una fecundidad aun por advenir sentencia Irigaray. Mundos cuyo reparto tendrá al cuerpo grávido de la mujer como límite. Dos cuerpos, dos sexos, dos experiencias: *“Mi experiencia de mujer, como el análisis de las opiniones sostenidas por mujeres y hombres, me han enseñado que el sujeto femenino privilegia casi siempre la relación entre sujetos, la relación con el otro género, la relación de a dos”* (Irigaray, 1998: 27). ¿Qué deja escapar este casi siempre? ¿Qué parte del reparo del mundo le corresponde a aquellas que se restan a la relación del dos y se nombran por fuera de la normalidad del *casi siempre*?

Una posible respuesta a la huida de la obligatoriedad de lo femenino y la supremacía de la madre fálica se encuentra en la figura de la mixidad. Conocedor de este camino Patricio Marchant presentará una genealogía diversa a la freudiana del inconsciente. Lejos de la mistificación de lo materno/femenino, Marchant anunciará a la madre siempre como «efecto–de–madre», efecto de una pérdida que estructurará al inconsciente, primero, en tanto un orden de la indistinción (Georg Groddeck) para luego asumir el lugar del desplazamiento, de la metonimia: esto es, gesto de aferrarse a, gesto de la madre (Imre Hermann). Sigamos, por un momento, esta genealogía propuesta por Patricio Marchant.

Lejos de las dualidades de la diferencia sexual, del imperativo del «dos», Georg Groddeck no verá distinciones. *“Su idea del ello —indica Marchant— creador y constructivo, anterior a la conciencia y al cuerpo, esos dos modos de su expresión, anterior ciertamente a la división sexual, Ello situado más atrás que el inconsciente freudiano”* (1984: 44). Un momento anterior, indiferenciado, sin sexos, quizás, sólo continuidad de las formas. Mixidad que el propio Groddeck describe como confusión: *“no veía las fronteras entre las cosas sino su confusión, una asociación más”* (Marchant: 44). Si bien para Groddeck la ley del inconsciente no conoce distinciones (no conoce de padre, ni de madre), sería la relación madre–hijo la que imprimiría forma, finalmente, al inconsciente, relación–huella de una acción que en su «después», y en reversa, generaría las distinciones. Vale ser destacado que esta relación–huella para Groddeck es la *Pietà*. Marchant en este sentido indica:

Ya que el esquema compositivo triangular de la *Pietà* es símbolo de mujer, y dos seres que se han amado están ahí, en esa atmósfera de sosegada paz. Pero si, primeramente, relación sexual, esto es, descanso después de la relación sexual, comprendemos también que no únicamente relación sexual ese descanso. Si triángulo, si mujer, la *Pietà* dice

1 Las negrillas son nuestras.

2 Las negrillas son nuestras.

los tres momentos de una relación única, la única relación que es la relación única: la madre con el hijo, la madre que es la madre del amante que reposa entre sus brazos y la madre que recibe al hijo muerto. El ciclo entero de la vida, ahí en la Pietà<sup>3</sup>.

(1984: 46)

Aquí ya se empieza configurar un paso decisivo en la obra de Marchant, paso que no es otro que el arribo a la noción «unidad dual». Aquí lo masculino y lo femenino están confundidos, uno dentro del otro. Siguiendo de cerca en esto a Hermann, Marchant señala:

El sexo del otro es entendido como natural complemento del propio sexo. Así la mujer considera el sexo del hombre como parte de ella, una parte que es de ella en el hombre; cuida entonces, del sexo del hombre, cuidado por lo que “es” de ella que aparece como envidia, que se deja leer como envidia. Problema de la Unidad Dual, por eso mismo Hermann señala con razón que toda mujer, y esto es esencial, u hombre que pierden su pareja se sienten a sí mismos como castrados, castración respecto de su reciente complemento genital que no es sino repetición de la castración primera, pérdida de siempre de la Unidad Dual con la madre”

(1984: 35)

En este punto una vuelta atrás, o quizás más bien una recaída en el esquema freudiano del inconsciente que sin duda dejará su huella, a pesar de los intentos de des-marcaje, en la escritura de Patricio Marchant.

De la confusión, del continuo de las formas, se da el paso a la diferencia de los sexos, los dos contenidos en «uno» y desde el complemento de lo otro en mí, a la pérdida constitutiva del lazo primordial. Este particular movimiento será presentado por el psicoanalista Imre Hermann en su clásico texto *El instinto filial* (1972) y continuado por Patricio Marchant en *Sobre árboles y madres*. En esta línea de argumentación, Marchant dirá que la mujer considera el sexo del hombre como parte de ella, una parte que es de ella en el hombre. Una variación, un desvío tal vez, una torsión a la famosa tesis freudiana de la castración. Recordemos, en este punto que Freud en “El tema de los tres cofres”, por tomar un ejemplo, presentará a la madre incompleta y en relación al dúo padre-hijo. Aquí la madre encontrará la triple relación de: generadora, compañera y destructora. Y la triple determinación: de la madre en sí misma, la amante (que el hombre elige a imagen de ella) y la Tierra-madre que acoge al hijo/hombre al fin de sus días. Variación en el estilo. Debo aclarar que hay dos razones para esta variación. La castración le permite a Freud, primero, exorcizar a la figura de la prostituta como sustituto imposible de la madre; y segundo, la castración permite ahorrar la salida homosexual que, para Freud, conduciría a la extinción de la especie humana (Kofman, 1997).

*El inconsciente se estructura a la manera de la madre.* Bien podría ser dicho que esta enunciación subyace a la escritura de *Sobre árboles y Madres*. Afirmación silente que buscará ser figurada en las escrituras de Nicanor Parra (*Las tablas*); de Jorge Luís Borges (*El evangelio según Marcos*); y, por sobre todo, en la poesía de Gabriela Mistral. Afirmación fuerte, sin embargo, en la que la madre siempre será «efecto-de-madre», lugar del desplazamiento y figuración del acto primordial, quizás olvidado, del «aferrarse a», tal como lo establecería

3 Una posible lectura contemporánea del Moisés de Freud enfatizando más bien la plasticidad y la ley de la transexualidad (sin la obligatoriedad del dos de los sexos) es la que realiza Catherine Malabou en “Los dos Moisés de Freud”, contenido en *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile, Palinodia, 2010, pp. 37-49.

Imre Hermann en su fundamental *L'instinct filial* (1972). Volvamos a la afirmación: *el inconsciente se estructura a la manera de la madre*. Extraña afirmación, sin duda. Extraña, al menos por una razón: generalmente el campo psicoanalítico otorga primacía al padre y no a la madre, pensemos, por ejemplo, en el Complejo de Edipo (que siempre es efecto del padre). Contrario a esto, y avanzando por caminos poco ortodoxos para el estudio del inconsciente, Marchant dirá: “*el desierto de la vida adulta al remitir a la escena infantil profunda[...] muestra que la presencia —o insistencia— de la madre, porque anterior, es siempre más fundamental que la ley del padre*” (1984: 11). Bajo la luz que aporta este pasaje no sólo podemos deducir la importancia de la madre para la estructuración del inconsciente sino que, por sobre todo, su anterioridad. Dicho en otras palabras, antes de la triangulación edípica, estaría la madre.<sup>4</sup> ¡Vaya herejía! Consciente de que esta herejía atenta contra uno de los dogmas más importantes del psicoanálisis freudiano, Marchant se pondrá bajo el amparo de la interpretación que Jacques Derrida realizara del libro *El instinto filial* de Hermann, verdadero padre de esta herejía. Cadena de filiaciones en torno al deseo, necesidad de aferrarse. De esta afectación Derrida indicará:

Una deducción articulada, diferencial, concreta, de todos los conceptos psicoanalíticos (al mismo tiempo reelaborados) a partir de una teoría del agarrarse a, del instinto de agarrarse a y de un archi-acontecimiento traumático de des-agarrarse. Que construye la tópica humana, una tópica que no conoce inicialmente ninguna «triangulación» (es decir, no conoce el Edipo).

(1976: 98; en Marchant, 2000: 6)

Marchant, no cabe duda, no está solo en este inicial ataque contra el Complejo de Edipo. En esta gesta asumirá las objeciones al sistema freudiano realizadas por los psicoanalistas Georg Groddeck, Nicolas Abraham, Maria Torok e Imre Hermann, siendo este último el más influyente en la obra de Marchant. Siguiendo la provocadora afirmación de que el inconsciente se estructura a la manera de la madre propuesta por Patricio Marchant, bien podríamos creer en la anterioridad o preeminencia de ella ¿Esto es lo sugerido por Marchant? No, sin duda. Si bien parte de su lectura intenta desplazar el dogma freudiano del Complejo de Edipo, este intento no busca situar a la madre en su lugar. Desplazamiento que asegurará un lugar vacío, un lugar no todo para la estructuración del inconsciente. Distinto al camino seguido por Jacques Lacan, Marchant situará al fetiche en el centro de la cuestión del fetichismo. Ordenación del desplazamiento continuo que tendrá en el gesto de «aferrarse a» una suerte de momentánea fijación, la nominación, los nombres. En este punto, Marchant auxiliado por cierta re-construcción antropológica —que lo llevará cual vaivén de marea de Hermann a Groddeck y de este a Ferenzci— afirmará que lo que estructura el inconsciente es una huella, quizás una archi-huella, un recuerdo arcaico, el ahínco de sobrevivir, insistencia en el seguir con vida que se figurará en el «instinto de aferrarse». Este instinto se figurará en tanto que archi-huella en el cuerpo de la mujer, en el cuerpo materno, en un cuerpo no todo: cabellos, senos, mirada.

4 Esta tesis ha sido más tarde explorada por Judith Butler en su texto *The Psychic Life of Power*. Stanford, Stanford University Press, 1997.

## 6. A modo de conclusiones

He aquí, un posible vínculo entre filosofía y diferencia sexual. He aquí un ejercicio de lectura de la escritura y de la enseñanza de la filosofía en Chile y los modos silentes en que se enuncia en la diferencia sexual constituyendo, así, un orden de saber y, al mismo tiempo, un orden de los cuerpos en el espacio de lo común.

Lo anterior, nos permite afirmar que, mientras el cuestionamiento de la diferencia sexual se sitúe por fuera de las disciplinas, éstas continuarán reproduciendo un modo de entender lo social no sólo en términos sexistas sino que también excluyente. La diferencia de los sexos no es un objeto filosófico, es cierto. Sin embargo, de una manera invisible y nocturna estructura un entendimiento de dicha diferencia otorgando lugares, tiempos a hombres y mujeres en el espacio de lo común.

## Referencias bibliográficas

- ANZALDÚA, G. (1987). *Borderlands/ La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- BRAIDOTTI, R. (1997). “Mothers, Monsters and Machines”. En: Conboy, K., Medina, N. & Stanbury, S. (eds.). *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 59–80.
- BUTLER, J. (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Madrid: Paidós.
- CORDUA, C. (2006). “La mujer transmite la cultura”. En: Errázuriz, M. (ed.). *Saber de ellas. Entre lo público y lo privado*. Santiago de Chile: Comunidad Mujer/El Mercurio Aguilar, 221–238.
- DE BEAUVOIR, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, J. (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.
- FREUD, S. (1954). “El tema de los tres cofres”. En: Freud, S. *Obras completas*. Vol. 18. Buenos Aires: Santiago Rueda, 69–83.
- GIANNINI, H. (1993). “Tiempo y comunidad”. En: *Proyecto Chile: perspectivas generales*. Vol. I. Santiago de Chile: Ministerio de Planificación Social.
- GIANNINI, H. (2004). *La «reflexión» cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HARAWAY, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HERMANN, I. (1972). *L'instinct filial*. Paris: Éditions Denoël.

- IRIGARAY, L. (1998). *Ser dos*. Buenos Aires: Paidós.
- KIRKWOOD, J. (1990). *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- KOFMAN, S. (1997). *El enigma de la mujer. ¿Con Freud o contra Freud?* Barcelona: Gedisa.
- KRISTEVA, J. (2004). *Historias de amor*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- LABARCA, A. (1947). *Feminismo contemporáneo*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- MALABOU, C. (2002). *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile: Palinodia.
- MARCHANT, P. (1984). *Sobre árboles y madres*. Santiago de Chile: Ediciones Gato Murr.
- MARCHANT, P. (2000). “El árbol como madre arcaica en la poesía de Gabriela Mistral”. En: Oyarzun, P. & Thayer, W. (eds.). *Escritura y temblor*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 111–126.
- WITTIG, M. (2006). *El pensamiento heterosexual*. Barcelona: Egales.