

01921
62



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE PSICOLOGIA

CULTURA FEMENINA Y ESTETICA DE LA
VIDA COTIDIANA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN PSICOLOGIA

P R E S E N T A :

TANIA FABIOLA DOMINGUEZ ZUÑIGA

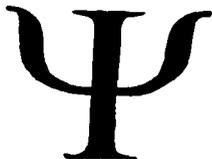
DIRECTOR: DR. PABLO FERNANDEZ CHRISTLIEB

REVISOR: DRA. MARIA EMILY ITO SUGIYAMA

SINGDALES: DRA. PATRICIA CORRES AYALA

LIC. BLANCA ESTELA REGUERO REZA

LIC. RAFAEL LUNA SANCHEZ



MEXICO, D. F.,

SEPTIEMBRE 2003.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**CULTURA FEMENINA Y ESTÉTICA DE LA
VIDA COTIDIANA**



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

AGRADECIMIENTOS

A la UNAM, mi casa.

A mis padres, por lo que me han enseñado; por mostrar la conjunción cotidiana de los opuestos. A mi papá, por su calma y sencillez, y por su ejemplo de saber dar. A mi mamá, por su ejemplo de persistencia y porque, en su eterna prisa, se detiene y nos mira. A ambos, por su paciencia y su cariño.

A mis hermanas, por estar ahí, por el convivir en las profundas diferencias. A Maggie, por todos nuestros secretos y confesiones. A Bren, por auxiliarme en mis padecimientos.

A mi «familia de al lado». A Ana, porque crecimos juntas. A Edgar, por una sensibilidad compartida. A Santi, por su distraída espontaneidad y por su gusto por la vida.

A Marianita, Annick, Vania e Isa, por estar al pendiente. A Judith Rendón (y a toda la gran familia), por su apoyo afectuoso.

A quienes me han acompañado. A Isra por todo (sí, todo) lo vivido y aprendido (¡qué filosofía del martillo ni qué nada!). A Xavier, por su presencia y ausencia que abrió una puerta. A Carlos Ruiz, por el milagro de cada día...

A mis amigos. A Rolando, que le debo mucho más que el haberme prestado su libro máspreciado. A Fede, que siempre está (aunque se desaparezca). A Carlos Rojas -compañero de toda la carrera-, por las pláticas y los desvaríos, por todo su apoyo; no sólo por el formato de esta tesis con todo y el impresionante fractal-mujer, sino porque sin sus ánimos no se habría roto el conjuro del nunca-acabar.

RECONOCIMIENTOS

Para aquellos de quienes tanto he tomado para la realización de este trabajo: Pablo, Emily y Blanca. Que por su presencia, que por compartir su pasión (cada quien a su manera) y dejar algo de sí mismos, lo inefable toma cuerpo.

A Pablo Fernández, que en sus clases se gestó esta tesis que fue transformándose con su singular dirección. Por los mejores consejos, por toda la libertad y la confianza, y por su rítmica académica fuera de orden, la mejor de sus herencias.

A Emily Ito, quien me ayudó a cambiar mi perspectiva de las posibilidades, por su saber amplio y crítico. Por cuidarnos tanto y animarnos en nuestros quehaceres. Por el soporte a mí ofrecido en tiempos difíciles.

A Blanca Reguero, quien, ya desde sus clases, está dispuesta a abrir horizontes (propios y ajenos), por su dedicación y cercanía, por estar cierta de lo que quiere y resistir, por su sinceridad, presencia y amistad.

A Paty Corres, por las pláticas, por su interés y su guía, por ir conformando alternativas y por querer formar parte de esto.

A Rafa Luna, por sus preguntas y observaciones, por su presencia siempre amable y por su gusto de compartir música y cine.

A Carlos Rojas, porque siempre estuvo cerca en cada paso del proceso de esta tesis y a quien debo el diseño de su formato.

INDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO 1 ACERCA DE LA CULTURA | 6 |
| Cultura para la <i>Völkerpsychologie</i> | 13 |
| Una crítica a la Modernidad desde sí misma | 20 |
| CAPÍTULO 2 LA DIALÉCTICA DE LA CULTURA | |
| Simmel y la posibilidad de una cultura femenina | 26 |
| 2.1 Cultura: "el camino del alma hacia sí misma" | 33 |
| 2.2 Cultura objetiva y cultura subjetiva | 37 |
| 2.3 Cultura femenina, una cultura anónima | 46 |
| 2.4 Lo masculino y lo femenino; lo relativo y lo absoluto | 51 |
| CAPÍTULO 3 MUJER, UNA METÁFORA DE LO FEMENINO | 61 |
| 3.1 La Mujer para Simmel. | 65 |
| 3.2 Kierkegaard: La Mujer, un ser para otros. | 72 |
| 3.3 La mujer; autores diversos | 77 |
| 3.4 Lo mítico femenino y lo femenino del mito | 83 |
| 3.5 Los rumbos del cosmos y el principio femenino | 86 |
| CAPÍTULO 4 POSIBLES DIMENSIONES DE LO FEMENINO | 95 |
| 4.1. Afectividad | 95 |
| 4.2 Resistencia | 101 |
| 4.3 Naturaleza | 107 |
| 4.4 Seducción | 113 |
| 4.5 Irracional | 117 |
| 4.6 Su tiempo | 121 |
| 4.7 Su espacio | 123 |
| CAPÍTULO 5 LO COTIDIANO ESTÉTICO | 127 |
| 5.1 La metamorfosis: el eterno retorno | 132 |
| 5.2 Para cerrar, un resquicio | 136 |
| BIBLIOGRAFÍA | 139 |

NOTA. La numeración de los pies de página inicia en cada capítulo

CULTURA FEMENINA Y ESTÉTICA
DE LA VIDA COTIDIANA

Tania Fabiola Domínguez Zúñiga

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



INTRODUCCIÓN

“Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga, simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. [...] Quien quiera enseñarnos una verdad que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros” (Ortega y Gasset, 1914).

Ante la pregunta ¿qué es lo femenino?, se evoca una diversidad de cuestiones que trascienden la problemática de género la cual se ha puesto tan de moda últimamente.

Lo femenino encierra múltiples significados, todo lo que simboliza ha ido instalándose en el lenguaje y en el vivir común, en las formas de relación e interpretación; en fin, en cada aspecto de nuestro camino diario se encuentra matizando nuestro hacer y nuestro estar, brindándonos parámetros y horizontes por los cuales transitar, situándonos.

Sin embargo, al hacer una revisión bibliográfica con relación al tema de lo femenino en psicología, se encuentra que lo femenino -al igual que otros vocablos repetidamente utilizados- es algo que bien puede intentar evocar una variedad bastante amplia de significados que parecen, de todos modos, no agotar la palabra; lo femenino no se agota al definirlo ni al pronunciarlo e, incluso las más de las veces, no se llega a detenerlo ni brevemente para acaso mirarlo y entenderlo, aunque fuera tan sólo un poco.

Tal vez sea por eso que en los textos (no sólo meramente los psicológicos, sino los literarios, filosóficos, antropológicos o sociológicos consultados) que se habla de ello, se le vaya rodeando sigilosa y precavidamente o, al menos, no sin cierta sutileza, no nombrándolo decididamente, no invocándolo puesto que su aparición es maleficio.

Puede ser que lo femenino sea un término usado continuamente pero que, al querer fijar la mirada en él, se desvanezca, se escape entre líneas, pero vaya dejándonos seguir su rastro fugitivo que va ocultándose entre texto y texto, entre una enunciación y otra, pero, a la vez, va dejándose entrever. De manera que lo

aparentemente claro y a la vista de todos no puede ser sino una imagen metafórica, mas no isomórfica.

Este es un primer aspecto que busca desentrañarse en el presente trabajo: puede haber coincidencias o significados de cierta manera paralelos entre lo que quiera darse a entender al hablarse de la mujer y al hablarse de lo femenino; un término puede llevarnos a pensar al otro, mas no a tomarlos como casi sinónimos. Por ello, me sitúo en un espacio teórico adyacente a los estudios de género, más bien queriendo responder al desafío de plantear posibilidades (y/o imposibilidades) para una cultura femenina.

Puesto que dicho desafío parte de Georg Simmel (1911-a), desde Simmel mismo intento comenzar a entender el planteamiento de la posibilidad, empezando por dar un rodeo al concepto de cultura, desde sus inicios, donde ya se ve cierta dificultad y tensión contradictoria que los términos cultura-femenina en su conjunción crean.

Por ello, desde que se empieza a hablar de cultura, hay ya que ir detectando las hendiduras que permiten dar un vuelco al concepto para hacerlo posible en los mismos ámbitos de los cuales habría querido separarse, y por eso desde ahí parto: desde una revisión del significado del término cultura, desde los inicios de su uso lingüístico hasta lo que significa cultura para Simmel —cuestión relevante puesto que, como he mencionado arriba, es él quien lanza la pregunta a partir de la cual me coloco: ¿será posible una cultura femenina?-. Significado que va a unirse con lo que, para él, es lo femenino. Y dado el enlace establecido por Simmel, seguir su curso para comenzar a internarse en lo que está diciéndose que es lo femenino.

Esto último resulta algo imposible de agotar, por lo que este trabajo no pretende ofrecer más que un vistazo primero hacia lo posiblemente femenino que ya en sus propios términos no estaría mostrando sino “otra cultura”, si *otra dimensión de la cultura* que coexiste, es simultánea, se funde en aquello que reconocemos como cultura, pero de la que casi no se habla porque parece no tener relevancia para el ámbito académico que se ocupa de lo verdaderamente



importante y que, sin saber, contribuye a que siga su camino anónimo, es decir, contribuye a mantener lo que caracteriza su estar.

De aquí que el presente trabajo surja de esta inquietud: la búsqueda por una primera aproximación hacia lo que se ha considerado como femenino; qué es a lo que se le ha llamado de tal manera y cómo es que se plasma en la cultura. Qué formas adopta.

Principalmente, busco eso a lo que insistentemente se ha denominado femenino, las características que han perdurado, que siguen relacionándose a ello a pesar del tiempo. Esto es, alguna manera de representación mítico-colectiva; esa parte "densa" —o bien, arquetípica¹— que parece no moverse o que se mueve a una lentitud tal, que parece ser que el tiempo no le será suficiente para modificar su aspecto de permanencia; lo *femenino inmanente* que intento reflejar en lo que he denominado «posibles dimensiones de lo femenino».

Estos aspectos o «dimensiones» bien pueden irse rastreando a través del tiempo histórico y sus espacios para encontrar distintas maneras de ser representadas; lo cambiante de la continuidad que puede detectarse en su apariencia espacio-temporal: su presentación efímero-colectiva; lo *femenino fugaz*. Fugacidad sumergida en y por lo duradero², permitiendo diversas temporalidades y no sólo una aparentemente inmóvil u otra simuladamente

¹ Lo arquetípico como algo a lo que puede asirse cuando los parámetros impuestos quedan cortos ante una inmensidad que, sin embargo, reconoce un sustento misterioso, y es que "[...] en los periodos trágicos, el arquetipo puede tener su utilidad. En tanto modelo abarcativo, en tanto tipo informativo, puede servir de matriz, da lugar a ser, es condición de posibilidad de las modas de vida individual y social. [...] Las figuras arquetípicas proceden siempre por redundancias, hacen referencia a un tiempo mítico, que no se puede fechar, el de nuestros cuentos y leyendas —"en aquel tiempo"—, el del *Illud tempus*. [...] Esas figuras no tienen nada de específico, no hacen sino repetir, volver a decir caracteres, maneras de ser antropológicamente arraigadas" (Maffesoli, 1999: 37 y ss.).

² Sobre ello habla Gadamer (1977), como parte esencial de lo humano y que incluso resalta como motivo para su libro *La Actualidad de lo Belleo*. "Uno de los motivos fundamentales de mi exposición era hacernos conscientes de que lo que intentamos en nuestra relación con el mundo y en nuestros esfuerzos creativos-formando o coparticipando en el juego de las formas— es de retener lo fugitivo." (p. 112). Refiriéndose a esto mismo, más adelante con relación a la obra de arte y con lo cual me parece que queda mucho más claro lo que estoy queriendo decir: "En la obra de arte, eso que aún no existe en la coherencia cerrada de la conformación, sino sólo en su pasar fluyendo, se transforma en una conformación permanente y duradera, de suerte que crecer hacia dentro de ella significa también, a la vez, crecer más allá de nosotros mismos. Que «en el momento vacilante haya algo que permanezca». Eso es el arte de hoy de ayer y de siempre" (p. 124).

De
la
Tesis

imperceptible, sino ambas y múltiples, tanto instantes que abren a lo eterno³, instantes densos como huidizos. Sin embargo, en este trabajo no me he ocupado de este aspecto, para el cual considero que habría dedicársele otro tiempo que queda más allá de esta tesis.

Para finalizar esta introducción, es preciso hacer una aclaración, la cual pido que se mantenga en mente de principio a fin de esta tesis. Que, yendo más allá de la división definitiva y tajante femenino-masculino o cualquier otra dicotomía, puede pensarse en la persistencia de la unidad; que en cada minúsculo fragmento concebido por el pensamiento que todo lo fragmenta⁴, se cuele la completud y que, al darse cuenta de esta situación, vuelve a buscarse una nueva forma de fragmentación que sí divida, discierna lo uno de lo otro y, no lográndose del todo, se sigue el mismo proceso indefinidamente, encontrándose, no obstante, con que ante cada división se mantiene una representación de la totalidad originaria⁵.

Esto, en términos del presente trabajo, quiere decir que por más definiciones, diferenciaciones o límites impuestos a los términos, no busco ni creo ni quiero que se entiendan como irreconciliables unos con otros. Por el contrario, cada posible ejemplificación los contendrá a todos, ya sea de manera más o menos visible, presentes o aparentemente ausentes, o como quiera que sea.

³ Muy al estilo de Heidegger, Chantal Maillard (1992) refiere de la siguiente manera la relación ser y tiempo, la cual nos deja más en claro lo de los instantes *abiertos* a lo eterno: "Pero el hombre, todo el hombre, es también algo más que su existencia. El tiempo tiene huecos en los que el pasado y el futuro trazan, para la conciencia, un presente siempre a punto de ser descifrado, esto es, de mostrarse más allá de sus símbolos. Así la vida del hombre tiene momentos en los que la propia fluidez puede adquirir carácter de eternidad, de totalidad, y procura a la conciencia despierta la posibilidad de demorarse -pues morar en el no es posible- en el umbral de aquello que es condición de su existencia: el tiempo" (p. 22).

⁴ Y más allá de ello, como dice también Maillard (o. c.), la mencionada fragmentación ha creado realidades sustentadas en la fe: "Hace largo tiempo se inició un juego extraño. Se trataba de inventar irrealidades y hacerlas creíbles hasta el punto de lograr que, por la fe de los hombres, tomaran cuerpo: se convirtieron en realidades. Así, palabras como «ser», «vida», «diferencia» aparecieron como respuesta a la suposición de negatividades en un mundo en el que éstas nunca habían existido" (p. 17).

⁵ Lo cual corresponde a lo que se denominan fractales: "Como en los fragmentos de un holograma, cada añico contiene el universo entero. Esta es también la característica del objeto fractal: reencontrarse por entero en el menor de sus detalles" (Baudrillard, 1987, p. 34).

Capítulo I

Acercas de la Cultura



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1. ACERCA DE LA CULTURA

“[...] il n’y a rien de barbare et de sauvage en cette nation sinon que chacun appelle barbarie ce qui n’est pas de son usage; comme de vray il semble que nous n’avons autre mire de la vérité et de la raison que l’exemple et idée des opinions et usances du pais ou nous sommes”¹
(Montaigne, [1580] 1954, p. 33, citado en Jahoda [1992] 1995, pp. 16-17).

La cultura ha sido un término empleado de diversas maneras para referir múltiples ideas. El término cultura, según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, viene del latín *cultus*, referido al sentido general del cultivo de tierras; aquello que, con trabajo humano, rinde mejores frutos.

Por lo anterior es que, inicialmente, la palabra cultura no causaba mayores problemas en su definición (Cfr. Jahoda, 1992), ya que se refería a cultivar, o sea, dar a la tierra y a las plantas las labores necesarias para que fructifiquen. De manera que este término ha representado, desde sus inicios, al quehacer humano de moldear la naturaleza.

En la medida en que el contexto en que fue utilizándose el vocablo fue ampliándose, se convirtió en un vocablo muy borroso. Del marco más material, es decir, de emplearse la palabra para referirse al cultivo, sobre todo de la tierra, ha pasado a través del tiempo a un marco cada vez más abstracto.

No obstante, se mantiene la idea que el cultivar se refiere a sacar algo de un estado natural –a través de cierto trabajo humano- y reproducirlo o desarrollarlo para que sus condiciones iniciales sean mejores o más benéficas y convertirlo en una forma más evolucionada de sí mismo.

Por ello es que, en sus inicios el término cultura, utilizado dentro de un marco social, se ha tomado como sinónimo de civilización² y como contrapuesto al de barbarie (Cfr. Id.). Mientras ciertas sociedades se veían

¹ Cita transcrita en francés antiguo.

² Incluso, es a partir de la primera mitad del siglo XX cuando comienzan a distinguirse con una mayor claridad ambas concepciones, pero aún en fechas actuales el traslape entre civilización y cultura sigue manteniéndose.

como refinadas, a la par se miraban como primitivas aquellas otras formas sociales ajenas a las costumbres de las primeras.

Se conforma así una idea específica tanto de lo que ha de considerarse como cultura, como de lo que ha de significar y representar la naturaleza; mientras la cultura representa un estadio perfeccionado de la naturaleza, en esta última queda lo primitivo. Lo que queda en el lado de la naturaleza ha sido mal visto, representa inferioridad; en cambio, el estado evolucionado es lo que ha de exaltarse en todo lo circundante.

Justamente, es este pensamiento, que encuentra en el hecho de dominar la naturaleza para su cultivo (y consecuente aprovechamiento y explotación), un hecho natural, una cuestión paradójica que va a ser ampliamente extendida en la modernidad³. Aquí, se encuentra ya lejana la concepción de la naturaleza como íntimamente ligada con lo sagrado; lejanía necesaria, puesto que para poder servirse de la naturaleza como medio para la satisfacción y bienestar humanos (ambos siempre inacabados, siempre incumplidos) debe separarse de las consecuencias de su profanación, por tanto, antes de que pueda separarse el ámbito de lo cultural del de lo natural, necesita concebirse como separados a la naturaleza y a lo sagrado.

La naturaleza, ya desacralizada⁴, puede ser poseída, puede ser explotada y manipulada, puede ser destruida. Mientras que, al manifestarse como sagrada, se presenta en continuidad con todas las demás cosas, cada acto, cada objeto, participa íntimamente de lo sagrado⁵. Esta desacralización,

³ Con el paso del pensamiento mítico al pensamiento racional característico de la modernidad, se establece una vieja contraposición: "[...] la de Naturaleza como Destino matriarcal (*Mother*) frente al mero *logos* como razón patriarcal (*Genos*), que corresponde [...] a la contraposición clásica de materia (*natura naturans*) y forma (*natura naturata*). Esta contraposición aparece también en la religión, al enfrentar el Antiguo Testamento el caos (potencia informe) al orden establecido por Dios a punta de razón patriarcal. Y, mientras que el originario lenguaje religioso es matriarcal-naturalista, el posterior lenguaje se hace patriarcal-racionalista [...]" (Mayr, 1988: 15).

⁴ La llamada desacralización es una forma muy moderna, de ello nos habla Mircea Eliade (1957): "[...] la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no religioso de las sociedades modernas; del hecho de que, por consiguiente, este último se resiente de una dificultad cada vez mayor para reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas" (p. 16). Sin embargo, esto -como veremos más tarde- es solo aparente, porque si participar de lo sagrado, según menciona el mismo Eliade "*[...] equivale a la potencia [...] es el deseo de participar en la realidad, saturarse de poder*", este deseo de sacralización sigue estando presente, adoptando las formas más musitadas y violentas.

⁵ "Para la conciencia moderna, un acto fisiológico -la alimentación, la sexualidad, etc.- no es más que un proceso orgánico, cualquiera que sea el número de tabúes que lo inhiban aún (reglas de

curiosamente, responde a otra manera de ver el mundo muy ligada a un cambio de sistema religioso, tal como lo menciona Jan Berting (1993):

“A diferencia de la mayor parte de los otros sistemas religiosos, las creencias judeo-cristianas no contienen inhibiciones al control de la naturaleza por el hombre...! De acuerdo a Max Weber, el cristianismo heredó del judaísmo su hostilidad al pensamiento mágico. Esto abrió el camino para importantes logros económicos ya que las ideas mágicas imponen severas limitaciones a la racionalización de la vida económica. Con la llegada del ascetismo protestante esta desmitificación del mundo se completó” (citado en Lander, 2000, p. 14).

Una vez desmitificada o desacralizada la naturaleza, se toma la oposición naturaleza-cultura. Y desde entonces en adelante, la cultura habría de ocuparse de desentrañar los misterios de la naturaleza; su control no solamente consistiría en cultivarla y explotarla, sino en obtener, de una vez por todas, las leyes que la rigen y despojarla de sus secretos y con ello de todos sus poderes que anteriormente la mantenían como lo sagrado en sí mismo.

Así comenzó a conformarse otra manera de ver y entender a la naturaleza como aquella que se rige por leyes precisas e inamovibles. De manera que, dentro del uso común del lenguaje, la naturaleza sirve al pensamiento moderno para expresar cosas muy distintas de lo que anteriormente hubiera expresado; no por nada son las ciencias de la naturaleza las susceptibles de establecer causalidades de una vez y para siempre. Cambiándose, entonces, de una cosmovisión mágica de la naturaleza a una conceptualización legalista de ella. El vocablo tiene un uso diferente, en este contexto, lo natural va a ser el supuesto deber ser de las cosas que es incuestionable y ciego, porque se sitúa más allá de quien lo enuncia. La divinidad cambió de nombre. Antes la naturaleza era divina; ahora el hombre es quien se adjudica la capacidad de hablar en nombre de la verdad y, con ello, decidir (o creer decidir) el curso de las cosas.

comportamiento en la mesa, límites impuestos al comportamiento sexual por las «buenas costumbres»). Pero para el «primitivo» un acto tal no es nunca simplemente fisiológico; es, o puede llegar a serlo, un «sacramento», una comunión con lo sagrado” (Id., p. 17).

La separación así establecida entre naturaleza y cultura creó un gran antagonismo, el cual se ha mirado como "natural"⁶. El antagonismo así creado, toma gran importancia e interés, convirtiéndose en "*una de las cuestiones discutidas desde la Edad de las Luces*" (Gusdorf, 1972, p. 377, citado en Jahoda, o. c., p. 33).

Situarse dentro de una postura que genera dicotomías excluyentes, como la anteriormente mencionada, conlleva a una forma de mirar las cosas como discontinuas y contrarias y, como siempre se habla desde la experiencia colectiva propia, se juzga desde donde se habla; desde donde se vive: lo extraño, lo externo, el otro, lo desconocido -todo ello-, siempre *saldrá perdiendo*, es decir, siempre será visto como lo *malo*.

La cultura, tomada desde su sentido social o humano, comenzó a juzgarse a través de la historia a partir del punto de vista de los colonizadores quienes eran los que tenían que interpretar al otro, imponerse al otro y erigirse -principalmente para sí mismos- como superiores⁷. Tenían que creer primero ellos mismos que eran los superiores o los elegidos, los que tenían, por lo tanto, derecho sobre el otro⁸ (Cfr. O'Gorman, 1958). Está de más, entonces, decir que el criterio de consideración de la cultura ha sido eurocentrista⁹ desde su base y que ha buscado desde todos los ángulos occidentalizar:

"[...] la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio a un largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran

⁶ Acerca de dicha naturalización habla Lander (o. c.): "La expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno -especialmente en sus expresiones tecnocráticas y neoliberales hoy hegemónicas- es lo que puede ser descrito literalmente como la *naturalización de las relaciones sociales*, la noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad. La sociedad liberal industrial se constituye -desde esta perspectiva- no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible. Esta es la concepción según la cual nos encontramos hoy en un punto de llegada, sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida" (pp. 11-12).

⁷ Por ello es que Edgardo Lander (2000) llama a las ciencias sociales "saberes coloniales y eurocentristas".

⁸ Huelga decir que esta forma del pensamiento se mantiene en la actualidad, sólo habría que echar un vistazo a las llamadas políticas del imperio.

⁹ Aunque ahora el criterio de consideración, no ya de la cultura solamente, sino de la vida, ha querido ser tomado por el criterio estadounidense.

narrativa universal. En esta narrativa, Europa es —o ha sido siempre— simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal” (Lander, o. c., p. 16).

Esta concepción admite como cultura sólo aquellas formas que cumplen con sus propios parámetros, con los cuales ellas mismas sean las aventajadas, confirmando su superioridad.

La modernidad surge en Europa, por tanto, no puede tener otro centro. Como dice Enrique Dussel (1992)¹⁰:

“La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centro de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el otro’ que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad. De todas maneras, ese otro no fue ‘descubierto’ como otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo mismo’ que Europa ya era desde siempre” (p. 7).

Siendo, entonces, la perspectiva moderna incapaz de dar cuenta de lo diverso, toma a la cultura como una escala que va de lo más “bajo”, lo bárbaro, a una forma “perfeccionada”, lo civilizado. Tenemos así, que la cultura tras esta mirada representa una línea ascendente que no contempla a la multiplicidad como posibilidad.

Un claro ejemplo de lo anterior, puede verse en los estudios empíricos realizados por la Société des Observateurs de l’Homme —sociedad fundada a fines del siglo XVIII-, quienes tomaron parte importante en la difusión de ideas con respecto a los «salvajes», los cuales eran estudiados en expediciones¹¹. Además de ellos, toda la tradición positivista que buscó

¹⁰ Estas palabras fueron parte de un ciclo de conferencias dictadas por el autor en la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt (Alemania) de octubre a diciembre de 1992 y están publicadas en el número 25 del *Anuario de Estudios Latinoamericanos*.

¹¹ Joseph-Marie Dégerando, el encargado de hacer un manual para los científicos que iban a estudiar a los «salvajes» en Australia, consideraba que era “posible que pudieran guiarse en gran parte por instinto y que reaccionaran más que actuaran, también estaba seguro de que eran capaces de abstracción; muchos de sus sucesores del siglo XIX negaban de plano esto. Aunque Dégerando se refería a los salvajes como a «hermanos», no participaba del relativismo cultural. Firmemente convencido de la superioridad europea, estaba deseoso de difundir las bendiciones de su civilización, que él pensaba que los salvajes no podrían alcanzar sin ayuda. La manera de hacer que esto sucediera, según Dégerando, era por medio de comunicaciones más estrechas y comercio. El contacto haría que los salvajes se dieran perfecta cuenta de la felicidad y riqueza

incluso contar con ciertas mediciones y experimentos para demostrar la superioridad europea y la consiguiente inferioridad de cualquier otra comunidad de origen diferente. Alguno de los resultados obtenidos de esta tradición del pensamiento fue el de considerar que

“los salvajes no sólo son incivilizados sino que, contrariamente a la antigua idea, [...] son también más débiles físicamente como consecuencia de las duras condiciones de su vida. De este modo, civilizándolos no sólo se los elevaría moralmente, sino que también aumentaría su vigor corporal. Por medio de esto, se dio apoyo científico a la misión civilizadora europea que, por buenas intenciones que a veces pueda haber tenido, proporcionó una justificación para la destrucción de las culturas tradicionales y para el colonialismo” (Jahoda, o. c., p. 77)¹².

Otro ejemplo lo tenemos en el pensamiento de Rousseau (1755), quien creía en una transformación, en un desarrollo ascendente de los seres humanos, que parte de una etapa donde la distinción animal-hombre es casi imperceptible -etapa en la que se es completamente parte de la naturaleza y donde las acciones tienen su origen en los impulsos afectivos- para llegar a un estado de cultura dominado por la razón.

En fin, de este estilo han sido los logros del positivismo que busca sentar las bases para la formación de algún tipo de caracterologías, algo que de una vez por todas marque los moldes o cánones a seguir para garantizar un saber que sea lo suficientemente poderoso para avalar o ignorar ciertas normas éticas o ciertos caminos políticos, como lo es el caso de Samuel George Morton (1799-1851), quien

europas, inspirando por ello nuevos deseos y necesidades, de manera que pudieran ser conducidos por el camino hacia la civilización, que, si eran tratados, seguirían con gratitud” (Jahoda, o. c., pp. 72-73).

¹² Cualquier parecido con el imperialismo *real* actual... al cual Mario Benedetti hace ya más de 10 años decía “No queremos ser liberados” (1991), comenzando de la siguiente manera: “Cuando a Estados Unidos de vienen las fiebres de liberación, en todas partes (y particularmente en el Tercer Mundo) suenan las alarmas. Después de cada una de esas cruzadas, y a la vista de los escombros liberados, los sobrevivientes del salvataje no siempre se muestran agradecidos. Para liberar a Panamá de las garras (afiladas en el pasado por la CIA) del general Noriega, las pragmáticas tropas norteamericanas se vieron dolorosamente obligadas a matar a 2 000 panameños, a destruir totalmente el barrio El Chorrillo y prometer al fiel presidente Endara una ayuda financiera y restauradora que aún está por llegar” (p. 139). Sorprendentemente, termina Benedetti este breve ensayo de la siguiente manera: “¿Qué hacer? [...] Pues no hay muchas opciones. Se oyen ofertas. Mientras tanto, recémosle al Santo Padre, a Moloc, a Venus Afroditá, a Siva, a Odín, a Zeus, a Baal, a Alá, a Tezcatlipoca y otras conspicuas divindades a fin de que, como colectivo, traten de convencer a Bush y a Powell de que no vengan a liberarnos” (p. 144).

"[...] en su *Cráneos americanos* (1839) expresó la creencia en los principios fundamentales de la frenología, advirtiendo que los rasgos craneales de los indios [americanos] corresponden fielmente a sus características mentales. Después, los intereses de Morton cambiaron a la medición de la capacidad del cráneo, que muchos creían entonces muy correlacionada con la capacidad mental. A este respecto, Morton «probó» la inferioridad de negros e indios" (Id., p. 110).

O bien, como en el caso de Hunt quien en 1863, en su *On the Negro's place of nature*, dice que

"Siempre vemos al europeo como la raza conquistadora y dominante; y ninguna cantidad de educación alterará los decretos de las leyes de la Naturaleza... Primero... existen razones tan buenas para clasificar al negro como una especie distinta del europeo como las hay para hacer al asno una especie distinta de la cebra; segundo, ... el negro es inferior intelectualmente al europeo; tercero, ... son mucho más numerosas las analogías entre el negro y el mono que entre el europeo y el mono" (p. 387, citado en Id., p. 112).

Por su parte, Karl Gustav Carus (1789-1869) hace un interesante contraste que habrá que mantener en mente: "contrastó las oscuras «razas de la noche» con las luminosas «razas del día»; sólo las últimas son capaces de logros intelectuales" (citado en Id., p. 112).

Dentro del afán positivista¹³ de situar el estudio de lo humano en lo considerado científico, con fines (no necesariamente conscientes de ello) de legitimar cierta supremacía étnica (para ellos racial, por supuesto), los teóricos de la raza afirmaban que

"[...] el avance de la civilización depende de la inteligencia, que a su vez está en función de un cerebro heredado racialmente. Por tanto, la inferioridad permanente de los «pueblos bárbaros» es parte del orden natural de cosas. Esta cadena de causación deja poco o ningún espacio a las influencias culturales" (Id., p. 115).

Las citas anteriores corresponden a diferentes formas de adopción del positivismo con relación al estudio de la cultura, tomada como sinónimo de civilización. Sin embargo, el término cultura no ha permanecido con esta

¹³ No hay que olvidar que el Positivismo se consolida como una de las corrientes más poderosas del siglo XIX y XX.

tendencia simplista de lo humano. A la par que se daban estas ideas y formas de concebir y configurar la realidad, se daban otras formas que han sido y han consolidado otra muy diferente manera de ver esa -supuestamente misma- realidad. Ha habido cambios en lo que puede entenderse por cultura, por lo que habremos de reconocer que el término cultura se ha convertido en un término difícil. Es, como tantos otros, un término que se escapa al intentar definirlo, por lo que hemos de permitirle cierto movimiento, no imponiéndole límites intransigentes e inquebrantables aunque con esto se “pierda” exactitud o rigurosidad. Además de que es justamente este atributo el que, de alguna manera, puede permitir el planteamiento de una cultura que escape a lo generalmente denominado como tal; ese atributo de lo fugaz es lo que permite la intrusión de lo femenino en la cultura.

1.1 Cultura para la *Völkerpsychologie*

Se tienen muchas formas de concebir a la cultura en ciencias sociales. Dentro de los distintos saberes que se han avocado al estudio de la cultura se encuentran múltiples vertientes que -como ya se mencionó- van desde un extremismo fragmentario inconciliable plagado de absolutos, hasta una manera holística y relativista de concebir a la cultura. Según la disciplina que la define y la postura que -dentro de la misma disciplina- se tome, las variantes son muy amplias; pero la que permite una manera más abierta de mirarla -lo cual permite plantear posibilidades múltiples dentro de ella, que es lo buscado en esta tesis- es aquella desarrollada por las llamadas “ciencias del espíritu” (Dilthey, 1883).

Dentro de esta otra forma de aproximación, esta otra forma de estudiar lo social, se encuentra la *Völkerpsychologie*¹⁴.

Su gestación puede buscarse en diferentes pensadores, uno de ellos, Johann Gottfried Herder (1744-1803) por ejemplo, no da una definición

¹⁴ La *Völkerpsychologie* mantiene gran actualidad, sus planteamientos son, en gran parte, retomados por lo que se ha enmarcado dentro de la llamada Psicología Colectiva (Cfr. Fernández, 1994; Huidobro, 2002).

como tal del cultura, pero está implícita cuando habla de *Vol/k* (pueblo) y de tradición; entonces se tienen un tanto unidos e incluso un tanto indiferenciados estos tres términos sin mayor problema.

Lo anterior puede leerse, en palabras de Jahoda, al hablar del pensamiento del autor:

“Lenguaje y pensamiento, indisolablemente unidos, diferencian al hombre de los animales, equipados sólo con instintos. Además, el lenguaje sirve no sólo como medio de comunicación entre individuos vivos, sino también como modo de transmitir las ideas y sentimientos de generaciones anteriores. Así, lo que llama Herder «tradición» no es simplemente un conjunto estático de creencias y costumbres, sino un *proceso* en el que pasado y presente se funden y que da a un grupo de personas su sentido de identidad” (Jahoda, 1992, p. 94; énfasis y paréntesis en el original).

Aunque siguen apareciendo estos elementos -que, aunque aún no son llamados como culturales por Herder, más tarde serán retomados para dar otro sentido a la noción de cultura- diferenciados de la naturaleza, se ve otra perspectiva de los mismos. Ya se habla de un proceso, además de que esa forma de mirar la «tradición», bien puede aplicarse a las culturas autodenominadas superiores más que a las denominadas inferiores. Esta es una diferencia clave, puesto que los elementos culturales no son vistos como un equivalente a civilización, sino más bien a un proceso que tiene que ver con cierta cohesión colectiva. El sentido de lo colectivo en la cultura, también se había manifestado de manera semejante en Giambattista Vico (1668-1744), por ejemplo

“Vico consideraba la historia misma como reflejo de la experiencia colectiva activa de los seres humanos, no simplemente como respuestas casi mecánicas a influencias externas, según tendían a caracterizarla Locke, Condillac y sus seguidores ‘sensistas’” (Id., p. 86).

Esto nos habla de una no distinción o, mejor dicho, de una no separación mecanicista, lo cual da un giro a la forma de concebir y, consecuentemente, a la de estudiar lo cultural ya no como partes aisladas, sino, como lo era para Vico, según escribe Jahoda (o. c.):

"[...] la lengua, la moral, las costumbres, los mitos y los rituales de una «nación» constituyen una unidad compleja de partes interdependientes" (p. 87).

"Vico tenía un método así, derivado de su idea de que lenguaje, mitos, arte, costumbres y religión –en otras palabras, los sistemas simbólicos- son parte integral de un todo coherente que caracteriza la vida de una sociedad: su cultura" (p. 89).

Lo cual Herder también va a reconocer en su momento; no habla de aspectos solamente materiales que muestren una gran riqueza o que sean manifestaciones de poder, no solamente a dichas obras pueden llamárseles cultura; pero esas obras junto con otros múltiples aspectos de la vida que lleva una colectividad en su conjunto, van a tener ciertas características propias que permiten que una comunidad se considere a sí misma como tal. Esto se encuentra inserto en el pensamiento que va a dar origen paulatinamente a la llamada *Völkerpsychologie*, según podemos dar seguimiento a ello¹⁵:

"El término clave que Herder aplica a semejante grupo –o, mejor comunidad orgánica- es *Volk* [pueblo]. Un *Volk* se caracteriza por un lenguaje compartido y una tradición histórica que configura la mentalidad de sus miembros (*Volkgeist*), no en un molde permanente, sino en un movimiento constante de crecimiento y desarrollo, o decadencia [...]

"Herder fue un relativista que consideraba que cada cultura se debía abordar y valorar en sus propios términos" (Id., p. 94; énfasis y paréntesis en el original).

Directamente, en palabras de Herder, podemos constatar lo anterior en la siguiente cita:

"Nombramos las capacidades de pensamiento según sus diferentes relaciones, imaginación y memoria, intelecto y juicio; distinguimos el impulso de deseo de la voluntad pura, y la capacidad de sensación de la de movimiento. Pero la reflexión más casual nos dice que estas facultades no están separadas localmente... Los procesos de pensamiento de nuestra mente son entidades indivisivas, que producen en su totalidad los diversos efectos o manifestaciones que tratamos como facultades separadas... Toda criatura es en todas sus partes un conjunto vivo en co-operación." (Herder, *Ideas sobre una filosofía de la historia de la humanidad*, 1785, citado en Id., p. 93).

¹⁵ Como podrá notarse claramente en este apartado, un libro que da seguimiento a la *Völkerpsychologie*, así como a otras formas de concebir la psicología, junto con otras ciencias humanas, es el libro titulado *Enercificadas entre Cultura y Mente. Continuidades y Cambio en las Teorías de la Naturaleza Humana*, de Gustav Jahoda (1992).

Ya desde el siglo XIX, había quien daba cuenta de la importancia de la cultura para tener cierta manera de ver y pensar el mundo. Esto no es cualquier cosa, ya que lejos de lo antes expuesto acerca de la «naturalización» de *una* forma de vida y *una* forma de pensamiento, está el reconocimiento de las múltiples variantes que pueden coexistir dada cierta forma cultural, que fue, en primera instancia reconocida, en el poseer una lengua. Al compartirse una lengua (que no sólo será la lengua, si se comparte la lengua se han de compartir otros rasgos, tal vez puede leerse, entonces, «al compartirse una cultura»), se va conformando una subjetividad también compartida, cada lengua particular, “*ha incorporado dentro de ella una cierta Weltanschauung (cosmovisión)*”, como dice Jahoda. Ello había sido ya visto por Wilhem von Humboldt (1767-1835), quien aseguraba que

“el hombre sólo se entiende a sí mismo en cuanto que comprueba en los demás, en intentos sucesivos, la inteligibilidad de sus palabras (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes*, 1836, p. 77, citado en Id., p. 168).

Y que

“todas las lenguas poseen de suyo una flexibilidad que les permite incorporar cualquier cosa y darle expresión por sí mismas. Nunca, bajo ninguna circunstancia, pueden convertirse las lenguas en barreras absolutas para el hombre” (Humboldt, 1836, p. 324, citado en Jahoda, p. 168).

Con Wilhem Dilthey (1833-1911), se alcanzan otras muchas cosas. Algo de gran importancia que es aportación suya, es su advertencia acerca de que la búsqueda incesante por explicar, más que por comprender, en las ciencias de la naturaleza, es una finalidad insuficiente para las denominadas «ciencias del espíritu». Esto introduce un giro más, que será retomado por la *Völkerpsychologie* y que hasta ahora sigue impactando¹⁶. La comprensión [*Verstehen*] habría de desplegar nuevas posibilidades de conocimiento, con

¹⁶ Dentro del debate hermenéutico, los términos explicar y comprender siguieron teniendo vigencia. Tal es el caso en Paul Ricœur (1976) y en Hans-Georg Gadamer (1975).

una forma de aproximarse a ello, lejos de la experimentación y medición requeridas por cánones científicos. Aquí es donde comienza a retomarse y resignificarse el papel de la hermenéutica¹⁷. Dilthey habla también del «espíritu objetivo», donde de alguna manera “habita” el «espíritu subjetivo» del cual hablará Simmel más tarde:

“Desde la más temprana infancia nuestro yo recibe su alimento de este mundo de espíritu objetivo. Es también el medio en el que la *Verstehen* de otras personas y sus expresiones de vida ocurren. Pues todo aquello en lo que el espíritu humano se ha objetivado contiene en sí mismo algo que es común al yo y al tú. Cada plaza plantada con árboles, cada habitación en la que se han colocado las sillas es inteligible para nosotros desde nuestra infancia, debido a que la fijación de metas, la ordenación y determinación de valores humanos, como algo común a todos nosotros, ha asignado a cada plaza y a cada objeto en una habitación su lugar. El niño crece dentro del orden y las costumbres de la familia, que comparte con los otros miembros y la instrucción de su madre la absorbe él en este contexto. Antes de que aprenda a hablar, el niño ya está completamente inmerso en el medio de contextos comunes. Y aprende a comprender gestos y expresiones faciales, movimientos y exclamaciones, palabras y oraciones sólo porque son siempre iguales ante él y guardan siempre la misma relación con lo que significan y expresan. De esta manera, el individuo se orienta en el mundo de espíritu objetivo” (Dilthey, 1894, pp. 126-127, citado en Id., p. 191).

Podemos notar la constante, hasta este momento, de los pensadores aquí citados. Si bien aún no se inaugura como tal la *Völkerpsychologie*, sí empiezan a gestarse sus rasgos. El que es más evidente es el referente a su sentido colectivo y que Jahoda (o. c.) enuncia como su principio básico “*La mentalidad colectiva ejerce un efecto poderoso sobre los individuos*” (Id., p. 159).

Son Moritz Lazarus (1824-1903) y Hajim Steinthal (1823-1899) quienes son reconocidos como los fundadores de la *Völkerpsychologie* a mediados del

¹⁷ Un aspecto por demás interesante y digno de consideración para la cuestión de lo femenino es que esta forma de conocimiento, la hermenéutica, proveniente del nombre de Hermes “[...] remite, por una parte, al inframundo matriarcal irracional y, por otra, al supramundo celeste racional” (Ortiz-Osés, 1988: 8-9). Y es que, a decir de Franz Mayr: “Hermes es el dios de las mujeres, de los esclavos y de los siervos, de los oprimidos y de los «inadaptados» al ordo patriarcal vigente de Zeus. Hermes, antes de ser enviado a Zeus, fue el embajador del inframundo femenino [...]” (1973, citado en Id., p. 9).

siglo XIX, para la cual Lazarus planteaba como su tarea la de “*determinar la naturaleza psicológica del Volkgeist y su proceso*” (Id., p. 169). Según ambos autores, la disciplina que habría de clarificar al «*Volkgeist*» era la psicología, “*que siempre se ha ocupado del «Geist» (espíritu/mente) individual; el objetivo de la Völkpsychologie, una extensión lógica, es estudiar fenómenos mentales colectivos*” (Id., p. 171).

El *Volkgeist* (o «espíritu objetivo») al que ha de abocarse la psicología

“[...] existe en dos modos diferentes: uno es intrapsíquico y consiste en pensamientos, sentimientos y disposiciones; el otro representa su encarnación material en libros, obras de arte, monumentos, productos industriales, medios de transporte e trukeje, armas y juguetes. Entre estos dos modos, el «espíritu objetivo» también se manifiesta en toda clase de instituciones, sean educativas, administrativas o de cualquier otro tipo. Así, el *Volkgeist* es parte del individuo; no, por supuesto, como un organismo, sino como un ser histórico que vive en sociedad; además, el *Volkgeist*, al penetrarlo todo, también rodea al individuo en forma material o de organización” (Id., p. 172).

Un elemento de estudio importante para el *Volkgeist* es la mitología en tanto modo general de aprehensión. Esto es de gran interés, sobre todo cuando sabemos que lo que han representado los mitos para el cientificismo que en ese entonces estaba consolidándose, no es más que la razón degradada; es una oposición al *λογος* reinante (Cfr. Eliade, 1963).

“Mientras que los mitos tratan principalmente del lado intelectual del *Volkgeist*, la religión manifiesta todos los aspectos de actividad teórica y práctica, ideales y propósitos, y vida emocional. En ella se encuentra el germen de la poesía y otras artes, [el estudio de todo estilo expresivo] es necesario para aprehender el *Volkgeist*” (Jahoda, o. c., p. 173).

Por su parte, Wilhem Wundt (1832-1920), quien primeramente se había dedicado más a los aspectos experimentales y fisiológicos de la psicología, da cuenta de que es a partir de la cultura que se gestan los procesos psicológicos

complejos¹⁸. Además que es con él que comienza a hablarse de una diferenciación más clara entre cultura y civilización; esta última

“[...] se experimenta como algo que se ha alcanzado activamente, mientras que la cultura es simplemente el resultado de procesos históricos [...]. En todo caso, esto significa que la civilización conduce a un sentimiento de superioridad y de una misión para civilizar y dominar a pueblos más retrasados” (Id., o. c., p. 212).

Con todo lo anterior, estaremos de acuerdo con Jahoda en su conclusión acerca de la *Völkerpsychologie*

“Está claro que los individuos son los portadores de la cultura, pero sólo colectivamente; para un individuo dado, la cultura es no sólo parte de su carácter sino también, en un sentido importante, parte del ambiente externo. Esto se aplica de manera más obvia a lo que se ha llamado cultura «material» (por ejemplo, artefactos de todas clases) a diferencia de la cultura «simbólica», una distinción realizada también por Lazarus y Steinthal; pero también se aplica a la cultura simbólica: costumbres, lenguaje, creencias, valores, etc.” (Id., p. 176).

Después de este vistazo general a esta perspectiva alterna de lo que puede ser denominado como cultura, quiero principalmente retomar ciertos aspectos de ella para posteriormente poder hablar —a partir de lo planteado por Simmel, que expondré a continuación— de una posible cultura femenina.

Estas ideas son más próximas para el entendimiento de mi exposición, sin embargo, no corresponden en su totalidad, pero justamente éste es uno de los puntos que busco desarrollar; una idea de cultura un tanto diferente que pueda dar cuenta de aquello que va más allá del “pensamiento y lenguaje” a la vez que encontremos sus rastros en ellos. Sólo he de subrayar estos puntos que habrán de mantenerse en mente:

- Transmisión de ideas y sentimientos.
- Proceso en el que presente y pasado se funden: confusión del tiempo.

¹⁸ Wundt manifiesta una primera aproximación a una postura fractal de la cultura en la siguiente cita: “Cuvier mantenía que se puede reconstruir a partir de un único hueso la forma típica del vertebrado entero al que pertenece; de igual modo, cada parte aislada de una cultura proporciona una imagen en espejo aproximada a todas las partes restantes” (Wundt, 1908, vol. 3, p. 434, citado en Jahoda, o. c., p. 211).

-Tradición histórica (incluido el “lenguaje compartido”) que configura la mentalidad de sus miembros no en un molde permanente, sino en un movimiento constante (movimiento que incluye lo estático).

-Reflejo de la experiencia colectiva activa de los seres humanos.

-Tomar a la lengua, la moral, las costumbres, los mitos, los rituales, etc., como sistemas simbólicos que constituyen una unidad compleja de partes interdependientes.

-Que los procesos de pensamiento de nuestra mente son entidades indivisas.

-La noción de *Verstehen* y de espíritu objetivo.

-Resaltar el estudio de todo estilo expresivo

-El dar cuenta que la postura desde la que se habla es a partir de la que se juzga, tanto a sí mismo, como al otro.

-Dar cuenta de que dentro del positivismo se da una asimetría entre el observador como sujeto y el observado como objeto.

1.2 Una crítica a la Modernidad desde sí misma

A lo largo del siglo XIX, existieron grandes pensadores que nos dejaron, dentro de su legado teórico y humano, excepcionales críticas a la modernidad¹⁹: Marx, Nietzsche, Freud, Simmel y Bergson, sin duda siguen teniendo mucho que aportarnos.

Es necesario introducirnos a esta temática —la crítica de la modernidad— porque de esa postura es de donde surge el planteamiento que da origen a esta tesis; la posibilidad de una cultura femenina como alternativa de la

¹⁹ No dejemos de lado que modernidad forma parte de una cosmovisión que ha forjado una manera de vivir e interpretar el mundo. La modernidad, según Lander (o. c.), “[...] es una noción que captura completamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la ‘naturalización’ tanto de las relaciones sociales como de la ‘naturaleza humana’ de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre otro saber” (p. 22).

cultura masculina que carga en sí todos los atributos de la modernidad.

Si Simmel es un crítico de la modernidad, por ahí habremos de comenzar a entender su propuesta por una posibilidad de cultura con sus propios matices. Y, si da cuenta de que aquello a lo que se están adscribiendo los movimientos feministas que intentan una reivindicación de lo femenino en esa época se dirigen a la simple incorporación de las mujeres al mercado laboral y si la modernidad es descrita o se caracteriza por los valores del capitalismo, dentro de los cuales se encuentra inserto el mercado, es entonces que la sugerente pregunta de Simmel acerca de la posibilidad de una cultura femenina vislumbra su interés por buscar posibilidades en la exterioridad del sistema hegemónico. Este tipo de planteamientos que, en general, se reconocen como Filosofía de la Vida, tiene un fundamento crítico. Puede entreverse una crítica a la modernidad, a veces siendo ésta muy clara, pero lo más importante de ello para los fines de este trabajo es la apertura, tanto de Simmel como de los otros autores enunciados, hacia lo diverso, hacia la emergencia de otra forma, tal vez como un deseo de que lo vivido por la modernidad no sea la muestra única de la *psyche* humana.

De esta manera, pues, es que podemos comenzar a adentrarnos a la posibilidad a la que hizo referencia Simmel, seguir el hilo de su discurso tomando en cuenta su pensamiento, plantear posibilidades para la cultura femenina. Y, si los autores arriba mencionados al igual que Simmel, se caracterizan en parte por sus aportaciones críticas de la cultura, el sistema político, económico, ético y, en general, a los modos de ser y de pensar dominantes y «absolutos»; entonces, con su revisión, podremos ir conformando una idea de aquello a lo que podemos llamar cultura femenina.

A su vez, podemos ir encontrando similitudes en los planteamientos de estos autores, como por ejemplo, la idea de la vida, que todos ellos toman como una parte importante para exponer sus posturas.

Karl Marx (1818-1883) toma como algo importante para explicarse el sistema económico capitalista, al trabajador, su ser, su vida que busca ser subsumida por el capital para convertirlo en trabajo muerto y, con esto, en plusvalor. Con este último término se introduce la noción de explotación que

no puede ser sino negación de la vida. Además, no es solamente en este punto que se encarga Marx de exponer la negación de la vida, lo hace en otras formas, como cuando critica la propiedad privada, la división del trabajo, etc. Un punto por demás importante, clave para otra parte que busco exponer más adelante y que con Marx resulta más claro y mucho más enriquecedor, es el de exterioridad; si bien el sistema busca introducir, engullir o, en su propio lenguaje, subsumir, todo lo que le rodea –todo lo existente, pues- a manera de agujero negro, sigue existiendo lo que no está ahí aún, siempre hay algo que se le escapa, ya sea por conciencia, inconciencia o subconciencia, ese algo se resiste a ser no-ser, situándose en la negatividad que le convertiría en negación de sí mismo.

Por su lado, Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) habla de negación de la vida, y con ello comienza a hablar de lo que sería entonces su afirmación, la cual se sintetiza en lo dionisiaco. Aquello que niega la vida es la imposición de absolutos, la imposición de una forma de vida como la única adecuada, como lo que debe ser. Además, otra manera de negar la vida es dando una mayor relevancia a la promesa de una vida mejor, más allá de esta; de modo que aquí ya es doble la negación, ya que a la vida de aquí debe reprimirse para poder acceder a la vida prometida (primera negación) y ha de darse mayor importancia a lo que está más allá de esta vida (segunda negación).

Nietzsche no parece temerle a lo que es definitivamente despreciado por la modernidad y el cristianismo (cuya imagen es representada por Sócrates en su primer libro *El Nacimiento de la Tragedia*, imagen contrapuesta a lo dionisiaco) los placeres, las pasiones, etc. Esto, para Nietzsche, es parte irrefutable de lo humano, si se le niega existencia se niega al humano mismo, esta negación da forma a lo que él mismo denomina *décadent* o nihilismo y se refiere a todo aquello que busca petrificar el curso de la vida misma. O, como lo sintetiza Andrés Sánchez Pascual:

“No hay culpa ni, en consecuencia, redención, sino la inocencia del devenir. Darse cuenta de esto es pensar trágicamente. El pensamiento trágico es la intuición de la unidad de todas las cosas y su afirmación consiguiente: afirmación de la vida y de la

muerte, de la unidad y de la separación. Mas no una afirmación heroica o patética, no una afirmación titánica o divina, sino la afirmación del niño de Heráclito, que juega junto al mar” (Sánchez, 1971).

Para Nietzsche, el cientificismo –entre otras-, no resulta ser mas que una manera de escapar a lo trágico, por tanto, una forma de negación, como lo es el cristianismo.

Sigmund Freud (1856-1939) quien su crítica a la modernidad se dirige, principalmente, a la razón como eje de lo humano, da cuenta de la presencia de la irracionalidad. Habla de un *ello* que se sitúa en las profundidades del ser y “*se encuentra entre lo propiamente anímico*” (Cfr. Freud, 1926), esta es una aproximación a una parte importante de lo femenino²⁰, a lo que iremos dando forma poco a poco.

El *ello* tiene gran parecido a la centralidad anímica de Simmel y a la voluntad de Nietzsche, encontrándose en continua tensión con el *Yo* que es lo aparente, lo superficial encontrado en la realidad. Podemos ver en las características que toma Freud para el *yo* las características que la modernidad también toma y en el *ello* las que opaca:

[...] en el *ello* no hay conflictos. Las contradicciones y las antítesis subsisten impertérritas lado a lado y se resuelven con frecuencia por medio de transacciones. El *yo* experimenta en tales casos un conflicto, que ha de ser resuelto, y la solución consiste en abandonar una tendencia en obsequio a la otra. El *yo* es una organización que se caracteriza por una singular aspiración a la unidad, a la síntesis, carácter que falta en absoluto al *ello*, el cual carece, por decirlo así, de coherencia” (Id., p. 35).

La filosofía de Henri Bergson (1859-1941), se sitúa en una crítica al positivismo (dentro de este, a la psicología asociacionista), continuando con la tradición espiritualista, con un enfoque vitalista (Cfr. Cortés Morató, J. y Martínez Riu, A., 1998). Rescata el conocimiento intuitivo, muy lejano de la exigencia racionalista:

²⁰ Esto si tomamos en cuenta que lo femenino o la cultura femenina, en Simmel, a partir de quien se toma la cuestión de la posibilidad de una *cultura femenina autónoma*, es parte de lo que la modernidad ha querido negar.

“Para Bergson, la intuición es aquel modo de conocimiento, que, en oposición al pensamiento, capta la realidad verdadera, la interioridad, la duración, la continuidad, lo que se mueve y se hace; mientras el pensamiento roza lo externo, convierte lo continuo en fragmentos separados, analiza y descompone, la intuición se dirige al devenir, se instala en el corazón de los real. *La intuición es por ello últimamente inefable; la expresión de la intuición cristaliza, y en ciertos modo, falsifica la intuición.*” (Echegoyen, 1998, p. 61).

Capítulo 2

Dialectica de la Cultura

30. El rol y la posibilidad de una Cultura revolucionaria



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2. LA DIALÉCTICA DE LA CULTURA

Simmel y la posibilidad de una cultura femenina

"[...]libertad significa que la ley de nuestra acción es expresión de nuestra propia naturaleza"
Georg Simmel

Georg Simmel (1858-1918), entre otras cosas, estudió historia, filosofía y psicología de los pueblos. Por ello, no es casualidad que en su pensamiento y en la forma en que expone sus ideas se refleje una mirada muy diferente de aquella que cada vez tenía un mayor auge: la cientificista.

Aunque a Simmel se le ubique como filósofo y sociólogo, su pensamiento no se encuentra alejado, en absoluto, de la psicología. No podía ser de otra manera cuando tuvo por maestros a los fundadores mismos de la *Völkerpsychologie*: Lazarus y Steinthal.

De esta manera, no han de resultarnos del todo extrañas las propuestas de Simmel con respecto a la cultura, aunque definitivamente en la diversidad de temas que recorre el autor con sus ensayos muestra gran proximidad a la disertación filosófica. En fin, conjunta tanto su saber sociológico como filosófico y psicológico, para aportar una peculiar forma que es tanto bella como crítica de mirar su entorno, a la cultura de la que él formaba —y no parte, que aún ahora, *un fin de siglo más tarde*, sigue asombrándonos.

Simmel ha sido considerado, además de un crítico de la modernidad, un teórico dentro de la corriente denominada Filosofía de la Vida, en la cual también podemos encontrar a Nietzsche y a Bergson.

El vitalismo y la crítica a la modernidad van de la mano, ya que, para Simmel, así como para los otros autores también considerados como filósofos de la vida, lo que sucede en épocas en donde la alienación se superpone a la vida, corresponde a la negación de la vida misma. El sistema de producción capitalista es, en esencia, la forma más lograda de consumo de vida.

Si bien la cultura es producción, objetivación para decirlo con Simmel, también, al menos para este autor, requiere de la reapropiación de las

objetivaciones, una reapropiación subjetiva que logre que el ser humano dé cuenta de su propia naturaleza a través de este movimiento dialéctico. El sistema de producción imperante intenta olvidarse de esta dialécticidad, pero de esta manera también va conformando una forma de pensamiento, un estilo de vida, una cosmovisión que niega una de las partes, negando de esa manera a la vida misma, porque la vida es todas sus manifestaciones, la aceptación de una multiplicidad tal, hace que se tome a quienes así lo hacen como relativistas. Tal es el caso de Simmel, como señala Mas (1986):

“El relativismo de Simmel, frecuentemente señalado, hunde sus raíces en este planteamiento general. En efecto, lo contrario a lo relativo es lo absoluto, y lo absoluto se define por su objetividad.[...] Relativismo que se manifiesta en Simmel en el hecho de que todas las esferas del espíritu tienen los mismos derechos: el monopolio de la racionalidad técnico-científica (la razón instrumental, por decirlo con las palabras de una orientación filosófica que sólo aparentemente es contrapuesta a la de Simmel) no puede ser justificado de ningún modo” (pp. 5-6).

Lo anterior va ya dándonos una idea más amplia de quién es Simmel. Una de sus mayores críticas al pensamiento que para ese momento ya es bastante *sólido*¹; la supremacía de la ciencia y la técnica, va a ser su manera estática y simplista de reconocer al mundo y a nosotros mismos, ya que eso es justamente lo que atenta en contra de la vida, la vida como fluir, como lo eternamente cambiante², porque

“[...] un contenido vital, cualquier contenido vital, no es otra cosa que un momento de la vida que fluye eternamente sin reposo, que se ha petrificado y queda, por así decirlo, como mirándose a sí mismo. Pero precisamente en esta medida están dadas las condiciones para que la reflexión científica haga presa en él y justifique y ensalce como «objetivo» lo que es tan sólo un momento desgajado de la corriente vital. La ciencia requiere momentos sustraídos de su devenir temporal y, no contenta con conseguirlos, intenta darles una injustificada soberanía; el resto es silencio, error o, en el mejor de los casos, extravagante e irracional mística” (Id., pp. 6-7).

¹ Esta palabra –sólido– es una “buena palabra” cuando se tiene en mente que “Todo lo sólido se desvanece en el aire”, como lo ha expuesto en un libro que lleva ese título, Marshall Berman (1982).

² Recordando de nuevo a Heráclito “El Oscuro”, quien decía “A los que ingresan en los mismos ríos sobrevienen otras y otras aguas” (en Mondolfo, 1966).

Simmel defiende todo lo que para él es vida, movimiento; vida ligada a naturaleza y espíritu. Así, todo aquello que niegue o restrinja la vida, que la convierta en un puro objeto susceptible de apropiación, es contrario a la fluidez vital y aquí es donde Simmel centra su crítica a la modernidad. Lo cual, de ninguna manera significa que por ello habrá que deshacerse de esta manera técnico-científica de aprehender la realidad. Más bien, por lo que aboga Simmel es por abrir la discusión o, más que discusión, el saber, a otras formas de aprehensión de la realidad, tales como la religiosa o la estética, esferas, ambas, negadas de la legitimidad del dogmatismo científico. Pero, insisto, ni se trata de desechar a la ciencia (ni en su sentido positivista ni en ningún otro) como tampoco se trata de que ésta necesariamente acepte otras formas de interpretar y conocer el mundo para que entonces ya se reconozcan como válidas, ya que, como nos dice Mas acerca de que Simmel insistentemente deja entrever “[...] que haya arte deja bien claro que hay una forma estética de aprehender el mundo que, al igual que sucede con la religión, tiene y reclama derechos soberanos en el ámbito de su esfera” (Id., p. 7).

Esto es de gran importancia, al menos en este trabajo, porque en este mismo sentido es que apunta la cuestión de una cultura femenina; como otra forma que no apunte a un reconocimiento por parte de la cultura que se ha encargado de excluirla a la vez que de subsumirla cuando así le es conveniente, sino que se erige por sí misma con derechos soberanos en el ámbito de su esfera; o bien, con su propio juego, con sus propias reglas y no forzando su acceso a las reglas de lo otro que se cree lo único.

Aquello que se ha creído único corresponde a lo que Simmel llama lo propio de la cultura objetiva, esto provoca un desequilibrio; dado que se sobrevalora una parte de la cultura, mientras que a la otra se le minimiza.

Hay que recalcar: Simmel habla de la situación en la cual él vive, es decir, está hablando de la manera en que en la modernidad se están dando ciertas prioridades, se va consolidando un estilo en cuanto a las relaciones que se tienen con el mundo, por ello es que Simmel en los ensayos en los cuales plasma sus ideas de la cultura, continuamente marca que la condición del

hombre contemporáneo muestra un

“[...] radical desequilibrio entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva. La cultura objetiva son las instituciones, conocimientos, actitudes, etc. que el hombre ha ido desarrollando a lo largo de la historia, la cultura subjetiva es el aprovechamiento que el hombre hace de todo lo anterior para su «cultivo» interior” (Id., p. 8).

Así es como puede leerse en Simmel (1908), en su ensayo “De la esencia de la cultura”:

“Las disonancias de la vida moderna (especialmente aquella que se presenta como crecimiento de la técnica en cualquier ámbito y, simultáneamente, como profunda insatisfacción con ella) surgen en gran medida del hecho de que, ciertamente, las cosas se tornan más cultivadas, pero los hombres sólo en una medida mínima están en condiciones de alcanzar, a partir de la perfección del objeto, la perfección de la vida subjetiva” (p. 127).

Aquí es donde encontramos la esencia crítica a la modernidad en Simmel; porque en ella, la modernidad, debido al ascenso del capitalismo, hace que el mismo sentido de la cultura se convierta en un contrasentido; si el cultivar algo tiene por consecuencias un cambio en ello es, al menos para Simmel, para que eso mismo logrado sea una manera de dar cuenta de aquello tan inaprensible que resulta ser el alma o espíritu humanos. Lejos de ello, en el capitalismo, lo que prima es el producir, no importando acabarse con lo que tenga que acabarse, hasta con uno mismo. En este sentido hay una interpretación marxista del modernismo en Simmel. Por ello, reflexiona Mas (o. c.) acerca de las propuestas simmelianas en relación con la cultura

“La cultura moderna es, como Jano, bifronte: todo lo bueno en ella es a condición del mal, todo lo bueno muestra un reverso de mal del que en modo alguno podríamos, es más, querríamos, prescindir. La cultura moderna es trágica en el sentido más exacto y estricto de la palabra.

Y lo es porque en la base de todo lo bueno que nos proporciona en comodidades y distracciones, en posibilidades de placer pero también en posibilidades intelectuales, está la división del trabajo que [...] atomiza y disgrega la unidad orgánica del Yo” (p. 12).

Esto bien puede complementarse con lo que menciona Berman (1982) acerca de su propia interpretación marxista de la modernidad:

"[...] sus energías, percepciones y ansiedades características emanan de los impulsos y tensiones de la vida económica moderna; de su incesante e insaciable presión a favor del crecimiento y el progreso; su expansión de los deseos humanos más allá de los límites locales, nacionales y morales; sus exigencias de que las personas no sólo exploten a sus semejantes, sino también a sí mismos; la infinita metamorfosis y el carácter volátil de todos sus valores en la vorágine del mercado mundial; su despiadada destrucción de todo y todos los que no pueden utilizar –buena parte del mundo premoderno³, pero también buena parte de sí mismo o de su propio mundo moderno- y su capacidad de explotar la crisis y el caos como trampolín para un desarrollo todavía mayor, de alimentarse de su propia destrucción" (p. 119).

Así las cosas, Simmel, por lo anterior, mira a la cultura occidental como adversa al alma y todo lo que sea adverso a ella es entonces contrario a la vida. No por nada es que el vitalismo ahora en ciertas escuelas de pensamiento⁴ recobra auge ya que, como indica Mas (o. c.), éste surge en las épocas en que las innovaciones económicas, científicas y tecnológicas "*[...] se oponen a lo que intuitivamente entendemos por «vida»*" (p. 5).

Si el capitalismo y la tecnología –factores determinantes para la tradición moderna- son considerados por Simmel como *no-vida o vida petrificada*, es porque esos modos de ser producen malestar y desarraigo. Producen, a la vez que bienestar y comodidades, marginación y pobreza, ése es el pago humano que ha de cubrirse. Sí, la tecnología ha abierto otras posibilidades de vida – antes, incluso, inimaginables- y, por tanto, conforman también a lo humano en tanto que su producto y su proyecto, pero cuando es a costa de otras formas de vida invisibilizadas –tanto porque uno deja de ver todo lo que está detrás de cada producto-consumible como porque son vidas a las que se anula sus posibilidades, se busca el exterminio de sus propios medios y

³ Con respecto a lo que se ha llama "mundo premoderno" o "subdesarrollo", no puede dejarse de aclarar que las teorías que así tratan a los países periféricos de la economía capitalista (o bien, imperialista), dejan de lado muchos importantes aspectos, además de mantener la idea de que si se es premoderno o subdesarrollado se puede tender y llegar a lo moderno o a lo desarrollado, la teoría de la dependencia, por su parte, retoma múltiples aspectos marxistas y toma en cuenta aspectos de la relación entre el centro y la periferia no visibles para las teorías del subdesarrollo. Con respecto a ello puede consultarse a Vania Bambirra (1974).

⁴ Como lo es para la sociología francesa contemporánea con Michel Maffesoli.

pensamiento para incorporarlos al mecanismo o a la maquinaria del desarrollo de bienestar para los otros a costa de su supervivencia. Por ello es que “[...] la forma mercancía es la forma constitutiva de la sociedad capitalista: en ella tanto objetos como sujetos se objetualizan, se convierten en mercancías” (Id., p. 14).

Y, puesto que hablamos del predominio alcanzado —una búsqueda de abarcabilidad total de los fenómenos económicos— de la relación producción-consumo, en todos los ámbitos de la vida se enfatizan sus aspectos cuantitativos. Por ello es que se impone, declarándose como crucial la racionalidad basada en el cálculo, principio que es “la base de la epistemología «burguesa»” (Id., p. 15), lo cual implica que se tome como modelo único el método de las ciencias físico-matemáticas para todas las áreas del conocimiento. Sin embargo, “[...] una hipótesis de tal ideal metódico resulta sumamente peligrosa en la medida en que entraña la reducción de lo real a lo calculable, del mundo de la vida (el *Lebenswelt* del último Husserl) a lo meramente cuantitativo” (Id., p. 15).

Así lo constata Simmel (1903):

“Al ideal de la ciencia natural de transformar el mundo en un ejemplo aritmético, de fijar cada una de sus partes en fórmulas matemáticas, corresponde la exactitud calculante a la que la economía monetaria ha llevado la vida práctica” (p. 250).

El hombre se vende como mercancía, como fuerza de trabajo que produce valor (y, por supuesto, plusvalor, para Marx) y esto conlleva a la objetivación del sujeto mismo, lo cual va asimilando el sujeto como forma de vida, como forma de sí mismo. Aunado a ello, las relaciones, la vida colectiva va también absorbiendo una manera de ser; una manera de sentirse, una manera de vivirse. De lo cual Mas (o. c.) describe las consecuencias:

“[...] la calculabilidad exigida por el modo capitalista de producción conlleva la descomposición del objeto de la producción y el desgarramiento del sujeto de la producción: por una parte, la racionalización es inimaginable sin la especialización y la diferenciación, de tal modo que desaparece el producto unitario como objeto del proceso del trabajo; por otra parte, la consecuencia de la racionalidad del proceso del trabajo las peculiaridades y propiedades humanas del trabajador se presentan

cada vez más como meras fuentes de error respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas' (Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 130). [...] del mismo modo que el sistema capitalista (la economía monetarista, diría Simmel) se produce y reproduce a niveles cada vez más altos, así también en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora penetra cada vez más profunda, fatal y constitutivamente en la conciencia de los hombres. La forma mercancía no penetra tan sólo los objetos aptos para satisfacer necesidades, sino que lo hace también en la misma conciencia de los hombres: sus cualidades y capacidades dejan de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como cosas que el hombre posee y enajena, exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo. La división del trabajo destruye todo proceso orgánico y unitario de trabajo y de la vida, descomponiéndolo en elementos artificialmente aislados con objeto de permitir que estas partes parciales sean ejecutadas por especialistas psíquica y físicamente adecuados a ellas y capaces de realizarlas del modo más racional, esto es, con el máximo aprovechamiento" (pp. 15-17).

De manera que se puede llegar a dominar la naturaleza mediante la técnica pero al *"precio de quedar atrapados en ella y de renunciar a centrar la vida en la espiritualidad"* (Simmel, *Filosofía del dinero*, citado en Id., p. 20).

Sin embargo, ha de recordarse de nuevo que, pese a todo, *"[...] estamos ante manifestaciones de la «vida» que en modo alguno podemos juzgar, pues el hombre no es otra cosa que «vida» y, en consecuencia, arrastra en sí todas las contradicciones de la vida."* (Id., pp. 23-24). O, como dice Habermas (1988)

"[...] en las sociedades modernas el mercado juega manifiestamente el papel de un mecanismo generador de complejidad. A través del medio constituido por el dinero, el mercado impulsa la división social del trabajo y con ella el incremento de la complejidad de la cultura en su conjunto. Pero en última instancia está claro también que el dinero no es sino una de esas «formas» en las que se objetiva el espíritu subjetivo en la búsqueda de sí misma del alma" (p. 280).

Introduzcámonos, pues, en la lectura que hace Simmel de su entorno, sobre todo de la que hace con respecto al sentido de la cultura y sus implicaciones, para posteriormente hablar de lo que él denomina cultura

femenina, de lo que cabría dentro de ella en tanto que cultura subjetiva y como contraposición a una cultura masculina u objetiva.

2.1 Cultura: "el camino del alma hacia sí misma"

"Mas el alma no erige,
sino que recoge; no
construye sino que abraza;
no edifica sino que sueña"
(María Zambrano, 1948:
55).

Para Simmel, la finitud del ser subjetivo se amplía indefinidamente con su legado cultural, creándose una situación algo paradójica; mientras que el producto cultural traspasa los límites de la subjetividad, quedando fuera del sí mismo; éste, en tanto objeto de la cultura, va introyectándose en cada ser que la conforma.

La cultura existe en tanto que objetivación, lo cual, en sus propios términos, significa que posee cierta corporeidad fuera del autor o de quienes la erigieron, va más allá de los límites sobre los que descansa la subjetividad, pero atraviesa todas las subjetividades colectivamente.

Por así decirlo, a aquél quien concibe su creación se le escapa de las manos, deja de ser su dueño para ser del dominio colectivo. Son creaciones que reflejan lo que se es, y qué no se es sino un sujeto inherentemente ligado y referido a una colectividad que lo contiene.

Al encontrarse el ser humano inmerso desde el principio de su existencia en la cultura, puede alcanzarse la conformación en su completud del ser subjetivo a través de la introyección de los valores culturales, lo cual no es sino la reapropiación, por medio de las objetivaciones de la subjetividad histórica misma, pues como nos dice Simmel "*[...] la cultura es una síntesis única del espíritu subjetivo y objetivo [...]*" (1911: 232).

Así, tenemos a la cultura como fusión del espíritu subjetivo y objetivo, ya que las objetivaciones son de la subjetividad objetivable. Por tanto, va más allá de sus producciones y productos, al encontrarse cada uno de ellos inserto en

los límites de la subjetividad, manteniendo su conexión con ésta. Asimismo, la subjetividad permanecería indiscernible sin su objetivación; simplemente, inmençonable.

Acerca de lo anterior, Simmel (1911-b) dice:

[...] el espíritu subjetivo tiene que abandonar su subjetividad, mas no su espiritualidad, para experimentar la relación con el objeto a través de la cual se consume su cultivo. Esta es la única manera por la que la forma de existencia dualista, puesta inmediatamente con la existencia del sujeto, se organiza hacia una referencialidad internamente unitaria. Aquí acontece un tornarse-objeto del sujeto y un tornarse-subjetivo de algo objetivo, acontecimiento que constituye lo específico del proceso cultural y en el que, por encima de sus contenidos particulares, se muestra su forma metafísica. Por ello, su comprensión más profunda exige un análisis ulterior de aquella objetualización del espíritu" (pp. 208-209).

Entonces, la mencionada síntesis del espíritu subjetivo con el objetivo da lugar, ni más ni menos que a la inmensa multiplicidad de miradas, formas de pensar y vivir, formas que tienen que ver unas con otras, con todas más allá de tiempo y espacio definidos, dado que nunca están aisladas se influyen indefinidamente para crearse incansablemente en el espíritu colectivo. Este gran laberinto -la cultura- es lo que llama el mismo autor "*el camino del alma hacia sí misma*" (Id., p. 204).

Este camino, más allá de los "grandes acontecimientos", es el camino de cada momento con sus múltiples incertidumbres y contradicciones, las cuales no solamente tienen cabida en la cultura sino que son su lógica misma, como la de todo afecto (Cfr. Fernández, 2000).

Pero, ¿a qué se refiere este camino del alma hacia sí misma? Se está nombrando alma a eso que se es como totalidad, pero la totalidad siempre evoca al desconocimiento, a la imposibilidad de abarcarse en tanto tal, refiere a algo inmenso tanto como indescifrable, eso inefable es para Simmel (1911-b) "*la centralidad anímica*". Esta centralidad anímica se enlaza con lo que de aquí en adelante llamaremos "subjetividad", y que es todo lo amorfo y lo indiscernible a lo cual Nietzsche llamaría "voluntad" (que corresponde a su vez, en cierta medida, al *ello* freudiano), término que el filósofo retoma de

Schopenhauer y que se encuentra en permanente tensión con el de "apariciencia". La centralidad anímica, subjetividad, alma o voluntad en tanto vitalidad intensa, ha de buscar su manifestación a través de una cierta apariciencia: el darse forma a sí misma es una creación de sí misma, es la metamorfosis, la conformación análoga a una obra de arte⁵.

Por ello es que, para Nietzsche, toda apariciencia o bien toda forma que es siempre creación humana, puesto que es el ser humano quien ha dado orden a lo informe circundante, es obra de arte, por lo que el ser humano es un ser estético. Así es que no ha de serle posible desligarse de su centralidad anímica, porque crea por ella, busca crearse una imagen de sí misma, algo imposible de lograr de una vez y para siempre, por eso su eterna búsqueda y sus múltiples formas; por eso su tragedia: al momento de ser, dejar de serlo, ése es su destino.

Por tanto, el término subjetividad no solamente va a hacer referencia a la perspectiva, punto de vista o particular interpretación que se hacen de las cosas, relaciones, situaciones, etcétera, sino que va mucho más allá de ello. No es una subjetividad localizada en la conciencia de un yo-individuo o, tal vez, una forma de interpretación o cosmovisión, es más bien esa energía vital que es guía de un proceso que se busca a sí mismo para poder dar cuenta de su propia existencia⁶. Esta subjetividad, va a querer saber de sí, va a querer

⁵ Al respecto de ello, la siguiente cita: "En la primera metafísica nietzscheana, la voluntad, [...] busca sin cesar la intuición, la imagen, la forma, pues ella misma no es ni imagen, ni forma, ni armonía, sino que, además de ser algo único, es el caos, lo informe, lo contradictorio, lo sufriente, lo ilimitado. La apariciencia, en cambio, es la forma, la luz, lo placentero, lo bello, lo que tiene medida y límite. Esta metamorfosis, con todo lo que implica, de la voluntad en su contrario es justo el proceso en que consiste la creación. La única voluntad se intuye a sí misma, se contempla como fenómeno, como obra de arte" (Izquierdo, 1999: 11). Dado que encuentro paralelismos entre el pensamiento de Nietzsche y el de Simmel, esto lo expondré más a fondo después.

⁶ Este movimiento, que va desde lo más amorfo e interior del ser, desde su centro mismo, hacia el proceso que se dirige a sus manifestaciones más tangibles, lo expone de manera muy clara Heidegger cuando habla acerca del filosofar, que es para él un adentrarse en la existencia, pero este adentrarse implica estar de cierta manera alejado de ella o, más bien, no quedarse en el centro de la misma existencia, de la propia existencia. Para poder aproximarse, asomarse a lo que es la existencia ha de realizarse desde la periferia; para redirigirse al centro hay que estar fuera de él: "Es verdad que la existencia, en esa clase de consideraciones, adviene a un centro propio y queda como en un centro propio, pero tal punto de vista antropocéntrico tiene algo curioso. En esa consideración antropocéntrica nos percataremos de que, cuando este ente que es el hombre, supuestamente enamorado de sí mismo, se pone a sí mismo en el centro, cuando ese ente está en su propio centro, lo que de verdad resulta es que, conforme a lo más íntimo de sí, ese ente es exocéntrico, es decir, que por la propia esencia de su existir, de su *Existenz*, nunca puede estar objetivamente en el centro del ente. Pues esto es precisamente lo que el filosofar pondrá de

materializarse, transformarse en conciencia o su posibilidad, convertirse en palabra transmisible para otro; para sí misma⁷.

Entonces, la subjetividad buscará objetivarse; hacerse un poquito accesible para sí, tal vez para despejarse un poco de su inaprensibilidad caótica.

Al hablar de objetivación se habla, pues, de atrapar para reconocer lo subjetivo escurridizo. Por ello, para poder aproximársele se le despoja de su vitalismo y movimiento propios. Finalmente, las objetivaciones son desanimaciones del espíritu subjetivo. Así es como habla de ello Simmel:

“A la vida vibrante, incesante, que no conoce fronteras del alma, alma en algún sentido creadora, se le opone su producto fijo, idealmente definitivo, y esto con el inquietante efecto retroactivo de inmovilizar aquella vivacidad, más aún, petrificarla; a menudo es como si la movilidad productora del alma muriera en su propio producto. [...] Esta discrepancia que, por así decir, existe entre el estado físico de la vida interna y el de sus contenidos, es racionalizada en cierta medida y cabe sentirla con menor intensidad por el hecho de que el hombre, por medio de su crear teórico o práctico, se enfrenta y divisa aquellos productos o contenidos anímicos como un cosmos del espíritu objetivado, cosmos en un sentido determinado autónomo” (1911-b: 209).

Lo subjetivo y lo objetivo no son entidades separadas, son diferentes matices del ser: lo subjetivo es lo más difuso que busca intrínsecamente dar cuenta de sí mismo a través de intentos sucesivos de reconocimiento, el cual se va logrando a través de lo que solemos denominar objetivación, aunque habría que tener mucho cuidado con este término porque lo objetivo, visto de esta manera, no llega a ser un objeto como tal petrificado e inerte —aunque así se le haya querido ver— mantiene parte de su vitalidad originaria al encontrarse en la circularidad del ser y su reflejo.

De esta manera, nos encontramos con que objetividad-subjetividad no debieran ser, o mejor dicho, no debieran aparecerse o pensarse como entidades separadas, son tan sólo dos puntos de la misma circularidad

manifiesto, a saber: que es precisamente en virtud de esa su más íntima esencia por lo que el hombre se ve arrojado fuera de sí mismo y más allá de sí mismo y no puede ser en absoluto propiedad de sí mismo. Pero para llegar realmente a percatarnos de que la existencia no se tiene a sí misma por centro, hay que intentar en cierto modo llegar al centro” (1996: 25-26).

⁷ Entendátese por palabra no sólo al vocablo, sino a cualquier emisión captable sensiblemente, cualquier modo del lenguaje.

recurrente, donde cada punto está en relación con todos los demás. Cada uno de ellos refiere al otro u otros: a todos⁸. Esto quiere decir que la separación no está dada mas que en nuestra mente, en nuestra forma de mirar el mundo, donde ya percibimos las cosas como definidas, claras y distintas de todo lo demás que le circunda⁹. Esto es, entonces, una percepción condicionada, creada, mas no realidad, de la cual, por cierto, no me encargaré. De lo que hablaré, más bien es de la forma que miramos e interpretamos. Esto que reúne la idea de cultura femenina.

2.2 Cultura objetiva y cultura subjetiva

“[...] la cultura significa siempre sólo la síntesis de un desarrollo subjetivo y un valor espiritual objetivo, y de que la sustentación de uno de estos elementos al extremo de su exclusividad ha de impugnar el entrelajamiento de ambos” (Simmel, 1911-b, p. 217).

Quiérase o no, hay diferencia entre el contenido de la subjetividad y su objetivación, ya que dicho contenido es lo suficientemente difuso como para no poder saber de él sin la vía de la objetivación mediante la cual se le representa, pero sólo eso. No llega a retenerla, se le escapa su incesante movimiento que, en tanto subjetividad, es plena de vida, mientras que en la objetivación se pierde, aunque nos hable de ella, nos la evoque, su forma permanecerá inaprensible; fugitiva ante su concreción definitiva. Pero es gracias a esto que puede continuar en su dinámica, es decir, debido a que no

⁸ En esta forma de pensamiento, la cual es circular un tanto contrapuesta o, más bien, diferente a la forma lineal de pensamiento es totalmente aceptable la relatividad y la coexistencia de lo aparentemente antagonico, esto es claramente expuesto por Heráclito en la siguiente cita: “Es común (=coincidente), pues, el principio y el fin sobre la circunferencia de un círculo” (Heráclito, *Fragmentos*, reproducido en Mondolfo, o. c., p. 43).

⁹ Pero, a pesar de lo claro y lo distinto, ¿qué puede haber en el fondo de las palabras? Cioran (1949) dice al respecto: ¿Quiere uno restringirse a ver el fondo de las palabras? No se ve nada, pues éste, separado del alma expansiva y fértil, es vacío y nulo. El poder de la inteligencia se ejercita en proyectar sobre él un lustre, en pulirlo y hacerlo deslumbrante; este poder, erigido en sistema, se llama *cultura*, fuego de artificio sobre un transfondo de nada” (p. 52).

se retiene en la llamada objetivación, ese proceso circular se sigue en, más bien, una espiral; porque nunca se cruzan los mismos puntos; aunque estos sean autorreferenciales, son siempre otros. Esto es lo que implica el constante movimiento también, el mantenerse a sí mismo siendo otro.

Al ir cambiando el nivel de análisis, nos encontramos ante similares situaciones. Anteriormente hablábamos de la diferenciación (innecesaria) subjetivo-objetivo, a través de la cual se llega a la idea de que sólo lo objetivo puede conformar lo cultural pero, aunque así se tomara, si sólo viéramos o intentáramos ver lo meramente cultural, lo meramente objetivo, nos topáramos de inmediato con todo eso que representa lo subjetivo aun en los espacios, aun en las situaciones más inanimadas. Pero, de nuevo, aquí hay unas partes más reconocidas que otras, históricamente dentro de ella, la cultura, han habido exaltaciones y omisiones, reflectores y silencios. Y es que la cultura no ha estado exenta del manejo del pensamiento del hombre quien, por encima de todo, ha declarado de diversas maneras lo admisible e inadmisibile, lo que queda dentro de sus parámetros o lo que queda fuera, lo "otro", ese otro, condenado o indiferente pero siempre incómodo ante los ojos del racionalismo por ser aquello que delata sus incapacidades y devela su temor ante la angustia de no poder descomponerlo en sus partes para analizarlo y lograr manipularlo.

Así, tenemos que dentro de la misma denominación de cultura, tomada ésta como lo objetivado, se traspasan -puesto que, como ya había dicho, son inseparables dado que son continuaciones sucesivas de su propio movimiento circular-espiral- todo tipo de formas de lo subjetivo.

Dentro de sus escritos acerca de la cultura, Simmel establece reiteradamente ciertas diferenciaciones; a la cultura reconocida como tal la llama "objetiva", mientras que a todo lo demás que de alguna manera queda fuera de ésta lo nombra "cultura subjetiva".

Así tenemos, en sus palabras, acerca del primer tipo de cultura, la cultura objetiva, lo siguiente:

"Pero puesto que este proceso de perfeccionamiento [en tanto sentido de la cultura] ha de afrontar primero los contenidos del espíritu objetivo como autónomos,

separados tanto de quien los crea cuanto de quien los recibe, para entonces englobarse en este último como sus medios o estaciones, por esto cabe caracterizar a estos contenidos (todo lo expresado y conformado, lo que existe realmente y lo que es efectivo realmente, cuyo complejo integra la posesión cultural de una época) como su «cultura objetiva» (1911-a, p. 232).

Este proceso de perfeccionamiento va haciendo su camino con la idea de que aquello con lo que se afronta son los contenidos del espíritu objetivo, quedando así lo correspondiente al espíritu subjetivo *a la sombra*, un tanto invisible pero siempre presente, creándose la ilusión de autonomía por parte del espíritu objetivo, ilusión en tanto que éste es imposible sin el espíritu subjetivo del cual es reflejo; sin embargo, se crea y se crece en esta ilusión de autosuficiencia que no puede ser sino el inicio de la creación y creencia de la separación entre uno y otro, dejando a ese uno subjetivo silenciado, haciéndose imperceptible su presencia en cada tramo de su camino y en cada espacio de sus creaciones, formándose, de esta manera, una sinonimia entre cultura y objetividad, teniéndose toda cultura como lo objetivado y toda objetivación como cultural.

Esta parte de la cultura, además, tal y como lo expone Simmel, nos recuerda a la concepción de cultura ligada a los productos de la civilización, a las meras materializaciones del espíritu subjetivo, a lo que —puesto que es tangible— se le atribuye la totalidad de la cultura. El punto que resalta Simmel es que, dentro de esta dinámica, llega a olvidarse al espíritu subjetivo. Quizá porque éste, como tal, permanecerá imperceptible para los ojos que tan sólo ven, que gustan de decretar existente solamente a aquello materializado, cuantificable, definible, susceptible a ser analizado y por tanto controlable y abarcable mediante el concepto y, sobre todo, asequible a su propio modelo de razón.

No obstante, este olvido conlleva, como nos dice el autor, a considerar la llamada cultura objetiva como una entidad autónoma, como única, total y verdadera, que conduce a dejar de apreciar que lo visto, al antecederle un concepto, está mediado por la cultura y, con ésta, por nosotros mismos en tanto sujetos que nombran, designan, perciben, actúan.

La realidad, al erigirse como categoría no sólo posible sino absoluta, niega su propio origen pero con ello otorga las armas de su propia destrucción: la posibilidad de imposición de otro absoluto; la realidad llevada al extremo, a su extremo, a su límite, donde de ella ya no queda nada. Esto es, la radicalidad, el exceso de sí misma es revertirla contra sí misma; es convertirla en su propia caricatura.

Un fragmento llega así a considerarse como el todo y, como si su sentido estuviera preestablecido, deja de aparecer el resto, dejando de mirar que todo resto es lo que posibilita la distinción de lo uno; no sólo eso, se invisibiliza y se normaliza el ser de todas las cosas y de las situaciones como lo dado, como si hubiera una correspondencia entre pensamientos y objetos, olvidándose de la subjetividad¹⁰.

Todo esto, en la modernidad fue exaltado pero también criticado desde el mismo pensamiento moderno, como he mencionado ya anteriormente; tal es el caso, además del de Simmel, de Nietzsche, quien tanto arremetió en contra de la cultura moderna.

Al olvidarse la subjetividad, se olvida de que quien designa, quien señala, es quien coloca los parámetros tanto de lo debido como de lo indebido, tanto de lo bueno como de lo malo, de manera que hay un olvido de los orígenes, se olvida la genealogía de la moral, se olvida que

"[...] fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de esta *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores [...]" (Nietzsche, 1887: p. 38).

"(El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto es esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada

¹⁰ Por ello es que el mundo científico es muy platónico, porque, tal como hace Platón (a través de Sócrates) en *La República*, rechaza la mimesis (*mimesis*) y busca el isomorfismo entre la cosa y la idea, por ello crea leyes tal cual fueran leyes naturales. No sólo quiso sujetar a la naturaleza a dichas leyes; ha querido pasar por todas las disciplinas, hasta en las humanas ha querido extraer lo humano de ellas. Con lo anterior, me refiero a que ha querido dejar fuera a lo humano cambiante, todo lo que tiene de azaroso, de complejo y de mítico. Quedando la subjetividad de este pensamiento encubierta por el poder, por la hegemonía que la porta.

acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo)" (Id., p. 39).

Olvidarse de la subjetividad es olvidarse de lo humano –del alma-, en busca de sí, es abandonar la centralidad anímica y permanecer en las objetivaciones que van obteniendo el rango de lo real, sin dar cuenta de que he mencionado arriba y, con esto, sin dar cuenta que todo es una creación ficticia que llevaba el fin de saber de sí mismo un poco, tan sólo un poco y poder continuar con ese movimiento empujado por lo terrible y enigmático que conlleva el no-saber. Por eso es que todo crear, incluso el crear realidades o verdades que se presumen ultimadas, es un proceso artístico.

Acerca de ello, nos dice Izquierdo (1999), siguiendo al pensamiento de Nietzsche, lo siguiente:

"El instinto fundamental en el hombre es la fabulación, el instinto de crear metáforas. El hombre es fundamentalmente un creador de ficciones. Por tanto, todas las diversas actividades humanas que no se consideran arte en el fondo también son arte y, si se dice alguna vez que esa actividad no es arte es porque se olvida que los productos del hombre son el resultado del arte: «Sólo el olvido de ese mundo primitivo de metáforas, sólo el endurecimiento y la esclerosis de un mar de imágenes que surgía en el origen como un torrente hirviente de la capacidad original de la imaginación humana [...]» [Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*]. En definitiva, sólo el olvido de que el hombre es artista puede acceder a la convención, a la seguridad y a la lógica, a la creencia en la verdad en un mundo donde sólo existe la ilusión" (p. 18).

Se escinde la creación de lo que la ha impulsado, se cree en nuestras invenciones como en una realidad preordenada –resultando esto casi platónico- no nos miramos ya inmersos en el todo que es naturaleza a la vez que es cultura. Aunque esto parezca una contradicción –y sí lo es- podemos detenernos a pensar en el por qué es tan supuestamente clara, obvia, evidente, la separación que hacemos entre cultura y naturaleza.

La separación naturaleza-cultura, que al fin y al cabo es una separación entre naturaleza-hombre, ha sido necesaria para tomar a la naturaleza como algo ajeno de lo cual hay que apropiarse. Simmel y Nietzsche, no vieron esta

separación del todo natural. El primer autor lo expone en su ensayo “De la esencia de la cultura”¹¹ (1908), donde desarrolla la idea de que “*naturaleza y cultura son sólo dos modos de consideración diversos de un mismo y solo *acaecci**”, por su parte, para Nietzsche esta separación tampoco lo es del todo, si bien la cultura es todo lo humanamente creado, las creaciones del hombre como artista –creaciones estéticas, a final de cuentas- no hacen que se separe éste de la naturaleza, más bien –nos dice-, el hombre imita a la naturaleza en sus creaciones, en tanto que creadora. Izquierdo (o. c.) habla al respecto en esta forma:

“Hablar de la estética de Nietzsche es hablar directamente del mundo o «realidad», pues la actividad de lo existente es descrita por el filósofo como una actividad estética. O, expresado de otro modo, la estética no es sólo una ciencia sobre el artificio, sino que en un sentido primero es un discurso sobre la naturaleza misma; es decir, es una ciencia natural, y esto es así porque la naturaleza no se opone al artificio; al contrario, la acción de la naturaleza es de carácter artístico, con todo lo que conlleva esta afirmación; así, lo propio de lo que es es precisamente el no ser, la ficción, la mentira, la apariencia, a la que todo queda reducido. «No contrapongo por tanto ‘apariciencia’ a ‘realidad’, sino que al contrario tomo la apariencia como la realidad, que se opone a la metamorfosis en un ‘mundo de la verdad’ imaginario» [Nietzsche, *Escritos Póstumos*, agosto-septiembre de 1885]. Con relación a esta actividad de la naturaleza, la acción del hombre es una imitación. Es evidente, sin embargo, que no se dice, en el lenguaje normal, que toda la actividad humana sea arte, pues se dice que también realiza otro tipo de acciones, como el conocer, el obrar moralmente, etc. Nietzsche distingue, por supuesto, todos estos campos de acción, pero también observa que en el fondo todos son actividades estéticas, todos se reducen, en último término, a un proceso de creación, aunque mantengan una relación distinta con la propia creación.
[...] la naturaleza de las cosas es estética” (p. 9).

Lo humano, visto en esta forma, imita a la naturaleza en sus creaciones, en ser creador de apariencias. No obstante, hay un momento en el quehacer humano donde la cultura busca escindir-se de la naturaleza, donde ha de situarse en un rango *superior* a ella y, lejos de mantenerla como el espacio de

¹¹ Este, junto con otros ensayos, se encuentran recopilados en un libro titulado *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, cuya primera edición se hizo en Alemania en 1957.

lo sagrado o de lo temible, la toma por asalto para su servicio. Esta es la cultura impuesta. Pero, pese a ello, pese a buscar la ruptura entre naturaleza y cultura, Simmel (1908) encuentra que se mantendrá un lazo ineludible; más allá de que la cultura sea una imitación de la naturaleza, la cultura sólo alcanzará lo que por naturaleza le sea posible:

“Así pues, si escuchamos el sentido que resuena con la palabra, todo cultivar no es sólo el desarrollo de un ser por encima del estadio formal alcanzable por su mera naturaleza, sino también desarrollo en la dirección de un núcleo interno originario, consumación de este ser, por así decirlo, según la norma de su propio sentido, de sus más profundos impulsos; pero esta consumación no es alcanzable en el estadio que llamamos natural y que consiste en el desenvolvimiento puramente causal de las fuerzas que de antemano habitan en el interior de este ser. Surge, antes bien, por medio de su interacción con las nuevas ingerencias teleológicas, pero que tienen lugar en aquella dirección de la predisposición del mismo ser y, en esta medida, se denomina *su* cultura. [...]”

Aquello hacia lo que el alma puede desarrollarse reside ya en su estado correspondiente como algo que apremia, como dibujado en ella con líneas invisibles, si bien a menudo realizado en su contenido en una forma no clara y fragmentariamente; es, en efecto, un estar orientado positivo; y el deber y el poder del pleno desarrollo está ligado inseparablemente con el ser del alma humana” (p. 121).

Esto, sin embargo, no representa, como tal, un impedimento para hacer una distinción entre naturaleza y cultura, dado que ya he mencionado, esta división es necesaria para ver a la naturaleza como algo de lo cual puede sacarse provecho, pero para ello, tiene que verse como algo desligado del sí mismo.

Una vez establecida una primera dicotomía, se pueden seguir encontrando más separaciones dentro de lo ya fragmentado, es decir, ya dentro de la noción de cultura podemos encontrar que ésta no es homogénea ni es de todos o para todos, sino que la cultura reconocida o, por así llamarla, la cultura “oficial” va a hacer partícipes sólo a ciertos sectores. Por ello es que la noción de cultura tan unida a la de civilización hace referencia con especial énfasis a la cultura dominante, hegemónica; la “grandeza” de las

civilizaciones siempre mantiene oculta, tras de sí, a la inmensa mayoría que “no tiene nada que aportar” directamente a tal grandeza. Por ello es que Simmel encuentra ahí, en lo oculto, un buen espacio donde ha de alojarse la “cultura subjetiva”, y por tanto, por donde puede adentrarse a otras formas culturales de ser. Plantea en este sentido el autor, que

“[...] distinguimos el siguiente problema como el problema de la «cultura subjetiva»: en qué medida, según extensión e intensidad, participan los individuos en aquellos contenidos. Tanto desde el punto de vista de la realidad como desde el valor, ambos conceptos son sumamente independientes entre sí. De una cultura objetiva altamente desarrollada está excluida quizá la gran masa de las personalidades que hacen al caso mientras que, por el contrario, precisamente esta masa puede participar en una cultura más o menos primitiva de tal modo que la cultura subjetiva alcanza una altura relativamente extraordinaria” (1911-a, p. 233).

Queda así planteada la distinción hecha por Simmel entre cultura objetiva y cultura subjetiva. Para la primera va a identificar todo aquello que se ha erigido como lo importante dentro de la cultura, esto es, todo lo que se ha producido en y para un cierto sector de la población, es lo reconocido históricamente, a todo lo que se ha hecho reverencia, todo lo ostentoso, lo visible y tangible. Tal es el caso de las instituciones, normas, la ciencia y las artes, las religiones, el Estado, etc.

Por su parte, la cultura subjetiva va a retomar lo que la objetiva excluye o sitúa por debajo de ella. Esto es lo no normado, lo no ordenado, lo que sigue su cauce propio y por ello es diverso (mientras que lo normado es una guía para una sola forma y tiende al pensamiento único y estático). Mientras que la cultura objetiva pone especial énfasis en la cantidad de productos logrados aunque ello le cueste distanciarse de la centralidad anímica, en la cultura subjetiva la preponderancia se encuentra en lo anímico sobre las concreciones u objetivaciones; por ello tiende a lo indistinto, a una no fragmentación absoluta porque cada parte ha de tener íntima relación con las otras (posee un sentido fractal) porque en cada fragmento se vislumbra el todo, por su relación de todas las partes, porque todas ellas han de dirigirse a la centralidad anímica. Derivado de esto es que a la cultura objetiva puede

considerársele como «alta cultura» porque busca el desarrollo de objetos cada vez más precisos y útiles, mientras que la cultura subjetiva ha de ser juzgada como «primitiva», lo cual, para Simmel corresponde a un atributo que logra el equilibrio entre las objetivaciones (cultivo externo, por llamarlo de alguna manera) y el cultivo del alma, porque no hay una fetichización de los objetos mientras tengan una relación próxima con la subjetividad.

De manera que, al mantener las creaciones de la cultura subjetiva relación con la centralidad anímica, es altamente simbólica, todo lo que en ella se crea ha de tener una relación íntima con lo que es en sí misma. Por ello, todos los ámbitos de esta forma de cultura tendrán una interconexión ineludible, representarán un todo indistinto, mas no unívoco.

Lo femenino evoca a lo desconocido, puesto que ha sido labor del hombre enunciar verdades, hablar de la realidad, de lo que son y conforman las cosas y sus interrelaciones, pero no ha sido capaz de ofrecer explicaciones presumiblemente ultimadas con respecto al principio femenino. No tiene acceso a ello, como cree tenerlo a otros fenómenos y por eso es que dentro de sus interpretaciones abundan las sobrenaturales: o bien es diosa o bien demonio. Sin embargo, se han establecido ciertas relaciones entre la mujer y otras formas como la naturaleza debido a que tanto la naturaleza como la mujer son vistas como poseedoras de capacidades creadoras. Esta relación con la naturaleza hace que se le vea próxima a lo primitivo y lo infantil.

Lo objetivo corresponde a lo masculino, lo subjetivo a lo femenino¹². Esto no es tan sólo una ocurrencia de Simmel, ha sido un pensamiento mítico latente que se manifiesta de múltiples maneras.

La asociación entre subjetivo, femenino y mujer está altamente fusionada. La mujer se relaciona con la naturaleza y ambas con lo femenino por su autopoiesis, su autorreferencialidad y su ensimismamiento, por su relación

¹² Lo objetivo, dentro del pensamiento moderno, ha adquirido una connotación positiva y se ha consolidado como una necesidad para el conocimiento. Por ello es que la ciencia ha querido adoptar la objetividad como su parámetro para la enunciación de verdades, para proclamarse como única forma válida del conocer. Ya que, como dice Zygmunt Bauman (1998) "En teoría, "objetivo" significaba, ante todo, "superior"; su superioridad práctica era una situación ideal que los poderes modernos debían alcanzar, y a partir de entonces se convertiría en uno de los principales recursos de aquéllos" (pp. 45-46).

con lo materno, que refiere a una posibilidad creadora en sí misma, posibilidad que la liga íntimamente a la naturaleza que crea y mantiene la vida de manera casi autónoma o preponderantemente autónoma, por ello es que no requiere de otro tipo de creaciones como lo son todo tipo de objetivaciones. Al ser vista de esta manera (y no sin envidia, como expone Baudrillard en *De la Seducción*) es excluida del ámbito de los que han de inventar su propia posibilidad de crear; es excluida de la cultura que se autodenomina como humana. Esto mismo hace que la mujer (o lo femenino, pues) no se desligue de su centralidad anímica como lo hace el hombre cada vez más hasta llegar a una enajenante división del trabajo, donde ya no es participe de la totalidad sino del fragmento. De lo anterior se desprende que haya una más estrecha relación de lo femenino con lo estético, en tanto que corresponde a una mayor dedicación de proyectarse a sí mismo de manera más inmediata que con lo productivo, de lo cual se ocupa más lo masculino, donde hay un predominio de las objetivaciones.

Simmel relaciona, pues, a lo femenino con lo subjetivo y con la mujer, dando los elementos de los cuales partiré; una cultura de lo primitivo, lo desordenado, lo cotidiano, lo estético y lo subjetivo.

Lo anteriormente dicho es lo que nos ocupará a continuación, ¿qué matices de la cultura quedan del lado de lo femenino?, ¿qué es todo eso, lo relegado, que lo hace ante los ojos del racionalismo, "indigno" representante de lo humano?, ¿qué tiene esto -lo subjetivo en la cultura- de terrible?, ¿cómo es que esto llega a adentrarse en el pensamiento moralista acerca de lo bueno y lo malo, lo deseable y lo indeseable?, ¿cómo es que queda lo femenino del lado de lo subjetivo?, ¿qué los vincula?

2.3 Cultura femenina, una cultura anónima

Recordemos, pues, que la cultura femenina no es una contraposición o antagonismo a lo denominado cultura como tal, más bien se refiere a lo que, fundido a ella, se le rehuye, se le relega -aunque ello sólo quede en intentos

poco consumados-, no se le considera parte constitutiva, y esto por lo que representa: incertidumbre que confronta al orden e inteligibilidad deseados.

Situado, entonces, del lado de lo que se calla porque no hay palabras, enunciados, leyes que lo contengan, que logren por fin encerrarlo para diseccionarlo, está eso: lo subjetivo-femenino de la cultura¹³, es que puede uno atreverse a decir que no tan sólo es ello lo que forma parte de la cultura sino que en sí se abre la posibilidad de mirar otra cultura que era irreconocible con los ojos del racionalismo objetivante, pero con la diferencia de que estas formas apenas miradas no aparecerán aisladas; sin la parte que las oculta. Aquí no se tiene la necesidad de opacar y reducir al otro.

Durante la modernidad, han querido remarcarse incansablemente las diferencias entre lo que se ha llamado estado de naturaleza, estado primitivo o barbarie y civilización o cultura. Así como otras tantas dicotomías como lo son subjetividad y objetividad. Pero por más que quiera enfatizarse dicha distinción, en cada palmo de producción cultural está la presencia de eso a lo que se ha hecho caso omiso como inherentemente humano, esto es la *cultura femenina*. Lo que ha permanecido oculto para la denominada cultura como tal, pero se ha mantenido latente, matizándola y sosteniéndola tal cual es. Aunque no hay que dejar de lado que su estado de desconocida es parte intrínseca a su existencia, al desocultarla se le resta algo de sí misma: se le resta tanto la incertidumbre como la angustia que conlleva todo lo oculto, se le despoja de su misterio.

La cultura femenina se sitúa fuera de los parámetros del pensamiento dominante, pero se encuentra también dentro de él. Dentro de todas las formas se vislumbra ese otro, ese otro que irrumpe -mas de manera intangible- en toda tecnificación y su frialdad lógica-productiva encontrada en nuestra vida cotidiana. A ella van a imprimirse los gestos, juego, risa y demás elementos espontáneos incontrolables, impredecibles pero siempre

¹³ Con ello, cambia la idea de la cultura y del tener cultura, donde más que un conocimiento se lleva consigo un saber o tal vez sea más bien un sentir que posibilita la vida, como dice María Zambrano (1992) "Y es que tener cultura, estar en una cultura, es tener detrás de la vida individual de cada uno un tesoro a veces anónimo, a veces con nombre y figura. Es poder recordar, rememorar. Poder también, en un trance difícil, aclarar en su espejo nuestra angustia e incertidumbre" (p. 11).

presentes como signos vitales de un conjunto social cualquiera, llámese persona o llámese colectividad.

Lo femenino, aunque si resulta ajeno a las concepciones dominantes de cultura, se forma fundido a ellas, son inseparables a la vez que relativas. Lo femenino, lo masculino; hasta indiscernibles son las formas de lo uno de las de lo otro, ya que ante cada situación se puede dar cuenta de ambas presencias como una sola, pero sólo se percibe o más bien se ha aprendido a percibir y a considerar como lo-que-debe-ser a aquello que se adecua a los parámetros de lo masculino.

No obstante, en todo pequeño trozo de lo que denominamos realidad, se encuentran los valores que se han querido separar, como uno solo y, aunque se identifiquen más hacia uno de ellos, en ese mismo espacio se encuentra su contraparte.

Lo anterior, representa grandes problemas, ya que al hablar de algo siempre se le están imponiendo límites y es que, al simplemente hacer mención de "lo femenino", pudiera parecer que ya está entrándose en la dicotomía masculino-femenino y, en parte, así es (al menos desde el pensamiento hegemónico siempre excluyente donde, por cierto, eso excluido es lo femenino). La cuestión es que, desde el punto de vista de lo femenino y de lo que quiero dar a entender como "cultura femenina", esta diferenciación no es excluyente sino que se va a referir a una manera diferente de ver las cosas. Dentro de esta diferencia está que es incluyente, reúne en lugar de separar, es una mirada alterna con respecto a los antagonismos, es una forma de mirar más en matices que en polaridades. Por tanto las palabras, características, imágenes, dimensiones o aquello con lo que intentaré aproximarme a lo femenino, debe tomarse como sólo eso: un intento de aproximación donde los límites terminológicos se desvanecen sólo con el fin de posibilitar la exposición de los argumentos de esta tesis. Sin embargo, habrá que tener siempre en mente lo dicho acerca de que una parte lleva a la otra y es porque siempre van juntas aunque sea una más manifiesta que la otra. Representan ambas una tensión constante y no sólo entre ellas, sino

dentro de un tejido complejo que relaciona cada punto con el todo que se esté mirando.

Históricamente, la imagen más fundida con lo femenino ha sido la de la mujer, con lo que también se confirma que la consolidación de una forma cultural de su parte conforma más bien una cultura anónima que histórica, que plena de (re)conocimiento. Esto es así para Simmel, por ello es que muestra gran interés en el movimiento de las mujeres que en su época se estaba gestando. Para Simmel, si bien reconoce que la mujer puede aportar gran cantidad de elementos a la cultura masculina, apuesta más bien a la posibilidad por que la mujer conforme otro modo cultural que no conlleve a lo que para él es contradictorio a la vida misma. Habermas (1988) sintetiza este pensamiento del autor de la siguiente manera:

“[...] la mujer se halla más cercana que el hombre al polo del fundamento de la existencia y la subjetividad, la carencia de historia y la pasividad, la completud y la totalidad. Esto explica el interés de Simmel por el movimiento de las mujeres: una cultura femenina [...] le parece el remedio contra la alienación de la subjetividad viva con respecto a las inertes objetivaciones de una «cultura masculina del trabajo» que por otra parte reivindica injustamente la exclusiva de lo humano general” (p. 285).

Este panorama, la cuestión de plantearse la posibilidad de una “feminidad autónoma”, queda más claro con la lectura del mismo Simmel (1911-a), quien dice que

“Si la libertad de movimiento de la mujer, ambicionada desde hace poco, condujera a una objetivación del ser femenino, al igual que la cultura habida hasta la fecha es una objetivación del ser masculino, y no a repeticiones idénticas por lo que hace al contenido de esta última por medio de las mujeres (no discuto el valor específico de esto)¹⁴, en tal caso, con ello se habría descubierto una nueva porción del mundo de

¹⁴ Baudrillard (Id.) es más radical al respecto; él sí discute dicho valor, la revolución sexual marca el fin de la seducción y, con ello, el fin de lo femenino (para las mujeres): “Cualquier masculinidad ha estado siempre obsesionada por esa repentina reversibilidad de lo femenino. Seducción y feminidad son ineludibles en cuanto reverso mismo del sexo, del sentido, del poder. Hoy el exorcismo se hace más violento y sistemático. Entramos en la era de las soluciones finales, la de la revolución sexual, por ejemplo, de la producción y de la gestión de todos los goces liminales y subliminales, micro-procesamiento del deseo cuyo último avatar es la mujer productora de ella misma como mujer y como sexo. Fin de la seducción” (p. 10).

la cultura. Aquí no puede valerlos como tal ideal una «humanidad autónoma», que desde otro punto de vista ha sido caracterizada como el ideal del movimiento de las mujeres, sino una «feminidad autónoma», y ello ya porque en vista de la identificación histórica de lo masculino y la persona aquella humanidad se mostraría, vista exactamente desde sus contenidos, como una masculinidad. Todas las fijaciones semejantes de metas confluyen por último en el hecho de que las mujeres desean ser y tener aquello que los hombres son y tienen. No discuto aquí el valor específico de esto último, pero desde el punto de vista de la cultura objetiva no cabe ponderarlo, sino que sólo cabe ponderar la feminidad autónoma, esto es, la separación de lo específicamente femenino de la inmediatez del fluyente proceso vital hacia la inmediatez de figuras reales e ideales” (p. 268).

No resulta ser cualquier cosa este planteamiento que se dirige a superar sobre todo dos ecuaciones que se han normativizado en el transcurso de la historia y que para la modernidad no tan sólo han sido incuestionables sino impensables e invisibles; la ecuación objetivo = masculino y la de masculino = humano. Aquí es donde reconoce Simmel la posible imposibilidad de su planteamiento, porque una cultura femenina, en lugar de dirigirse a la exterioridad del sí mismo, a las objetivaciones, habría de permanecer, para ser consecuente con su propia feminidad, en sí misma y, puesto que estamos insertos en una tradición que reconoce a lo cultural en tanto sus objetivaciones, es difícil hablar o más bien pedir otra manera de ser en el mundo que no sea ya.

[...] quizá la conciencia femenina no se configure en modo alguno en un mundo. Pues «mundo» es una forma de contenidos de conciencia alcanzada por la pertinencia de cada uno de ellos a un todo, en el cual cada parte se encuentra fuera de cualquier otra y su suma está de algún modo fuera del Yo. Así pues, se trata del ideal –nunca realizable totalmente– de un Yo cuya función trascendental es el salir de sí mismo y el configurar más allá de sí. Así pues, no sería pertinente, en tanto que categoría trascendental, allí donde el ser metafísico de las almas no se orienta en la

Sin embargo, de inmediato reconoce que la seducción (y con ello lo femenino), no puede perecer de tal manera, puesto que no existe en ella concreción absoluta. Entonces, plantea otras dos posibilidades ante la revolución sexual, inclinándose, al parecer, por la segunda posibilidad: “O bien triunfo de la seducción *blanca*, feminización y erotización blanca y difusa de todas las relaciones en un universo social enervado. O incluso nada de todo esto. Pues nadie podría ser más grande que la misma seducción, ni siquiera el orden que la destruye” (Id.).

dirección dualista-objetivista, sino que se ultima en una perfección del ser y de la vida misma" (1911-a: pp. 270-271).

Tal vez sea esta la conclusión de Simmel, la conclusión latente, implícita: no es necesario *crear* una cultura femenina, porque siempre ahí ya ha estado.

2.4 Lo masculino y lo femenino; lo relativo y lo absoluto

"Y siempre el ideal varonil de virtud se mantiene inseparablemente unido al reconocimiento y afirmación del honor, del honor primitivo que se manifiesta exteriormente"
(Huizinga, 1954, p. 88).

Si seguimos la última posibilidad planteada, para hablar de una cultura femenina es necesario buscar lo femenino en la cultura. Esto es, lo femenino que ha sido borrado de la cultura que se nombra a sí misma como absoluta y que Simmel la reconoce como masculina, ha tenido que irse formando paralelamente a la cultura masculina, ha sido simultánea o sincrónica a ella.

Puesto que, continuamente, en los documentos consultados se hace un traslape entre lo femenino y la mujer, cabe aclarar que aunque en las citas se aprecie esto, lo que quiero rescatar son las características mencionadas como inicio de la indagación hacia lo femenino. Lo anterior se presenta en el caso de Simmel y en muchos otros. Por ello, pretendo hacer un breve detenimiento, ya que parece obvio el traslape, pero no necesariamente debe existir una correspondencia absoluta en ese sentido, de hecho esto parece ser imposible, ya que, al hablarse de lo femenino se hablan de características *universales*, se habla de lo femenino *por antonomasia*, de lo que se acuña al término, es decir, del mito de lo femenino y aquí es donde aparece la mujer, pero también en su presencia mítica o metafórica. Acerca de los mitos me referiré más adelante, por ahora tan sólo busco sentar este antecedente para poder proseguir con el argumento, ya que al leerse el vocablo "mujer" ha de tenerse en cuenta lo que acabo de mencionar; él puede también leerse sin problemas como femenino.

Simmel dice que lo femenino y lo masculino trascienden la cuestión de los sexos incidiendo en todos los aspectos de nuestra vida:

“[...] la cultura de la humanidad, también según sus contenidos objetivos puros, por así decir, no es ajena a los sexos y en modo alguno está puesta su objetividad en un más allá de hombre y mujer. Antes bien, nuestra cultura, con la excepción de muy pocos ámbitos, es por entero masculina. Hombres han creado el arte y la industria, la ciencia y el comercio, el Estado y la religión.

[...] lo objetivo se identifica *a priori* con lo masculino. Pero que los contenidos objetivos de nuestra cultura, en lugar de su aparente carácter neutral, portan en realidad un carácter masculino, se fundamenta en un entretejimiento polinómico de motivos históricos y psicológicos” (1911-a, p. 236).

Las anteriores consideraciones, marcan ya cómo el pensamiento del autor va a estar matizado por la relatividad -y por ende multiplicidad- de lo real. No va a perder de vista que, en primera instancia, se percibe desde una subjetividad asentada en un marco espacio-temporal colectivo dado y según dicha subjetividad es que se podrá crear de tal o cual manera. Esto es algo difícilmente reconocible y por ello es que ante los ojos de lo hegemónico se dicta la sentencia de exclusión¹⁵. Al traslaparse las creaciones con lo humano¹⁶ se invisibiliza su proveniencia y fundamento, no tomando en cuenta que esto va a permear toda una ideología, una forma de mirar y también una forma de relegar dando por hecho que así son las cosas. Teniendo, así, una realidad-mente unívoca y lineal donde la subjetividad es ocultada. Esto lo refleja el autor y lo reitera en otro de sus ensayos.

“Medimos la productividad y la naturaleza, la intensidad y las formas de configurarse de la esencia masculina y de la femenina, según normas determinadas de esos valores; pero estas normas no son neutrales y ajenas al antagonismo de los sexos, sino que son en sí mismas manifestación de la masculinidad” (1911-c, p. 56).

¹⁵ Situación que, por cierto, también es reflejo de la misma masculinidad, ya que la imposibilidad de sentir con el otro, la incapacidad de com-pasión (Shopenhauer) o de empatía (Dilthey) no permite el reconocimiento de la alteridad y mucho menos permite su aceptación.

¹⁶ Y no todas las creaciones de todos los seres humanos, hay las grandes creaciones y las no tan grandes, dependiendo de las épocas y junto con éstas, de las modas; dependiendo de los espacios tanto geográficos como sociales.

Simmel, habla aquí de la cultura que se denomina a sí misma como tal, la que dicta los criterios de inclusión e implícitamente de exclusión. Así, nos introduce en la cuestión de que esto no es ajeno a una forma de mirar y pensar que se sitúa como si estuviera por encima de toda mirada y pensamiento y neutralmente impusiera su perspectiva como la única plausible. La mirada que ha dictado -siguiendo al autor- las formas de la cultura ha sido la masculina, lo masculino es lo que se dirige al cambio, al movimiento progresivo, a la razón, al conocimiento, a la verdad. Lo masculino es aquello que busca explicarse lo misterioso y angustiante que representa la naturaleza, lo cual es manifestación, de alguna manera, de su necesidad de controlar, de dar un cierto orden desde sí para que lo externo no sea tan amenazante; prefiere ser amenaza. Actitud con la que se engendra el tedio¹⁷ y se abraza el nihilismo¹⁸.

El problema llega con la creencia de que esta forma, esta mirada y manera de dirigirse es representativa de todo lo humano; se confiere el derecho de hablar por todos. Al respecto la siguiente cita:

“El hecho de que el sexo masculino no se limita a ocupar una posición de superioridad relativa sobre la mujer sino que se eleva a lo humano-general, dictando normas que rigen por igual en las manifestaciones singulares de lo

¹⁷ Esto es lo que sucede según María Zambrano (1950), según se puede dar cuenta en uno de sus ensayos titulado “Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis”: “Es relativamente moderno, conquista trabajosa de la conciencia, el ver las cosas y los seres, determinados y fijos, aprisionados en su apariencia siempre la misma, a manera de esclavos a quienes no se les permite mostrarse más que en una sola figura. Desde que el hombre sabe que las cosas tienen un ser, cada una el suyo, adquirió seguridad, un respiro que bien pronto decayó en pereza y hasta engendró el más inesperado de sus enemigos: el tedio. Porque al quedar cada esencia o ‘fuerza’ encerrada en su forma -en una sola- se perdió la sorpresa, la danza en que vivía hasta entonces al creación [...] El orden y la seguridad del mundo compuesto de cosas iguales a sí mismas, distribuidas en familias, especies y géneros, resultó sumamente tranquilizador y lo más importante, adecuado para que la acción humana se abriera camino, pero hizo palidecer, como si una sutil capa de ceniza se extendiese, al resplandor de la gloria del mundo, de la vida múltiple, inabsluta, en perpetua metamorfosis” (p. 59).

¹⁸ Izquierdo (1999), hablando del pensamiento nietzscheano, dice: “Hay puntos de vista que consideran las ficciones no como un producto de la capacidad de violentar la realidad, sino la realidad misma, cuando no dejan de ser un producto de la capacidad artística. Admitir el ser o la realidad es abrazar el nihilismo: «No se puede admitir en absoluto algo que sea, porque entonces el devenir pierde su valor, y aparece directamente como absurdo y superfluo.» Por tanto, no adoptar la perspectiva del arte es asumir una postura que niega la existencia, que no estimula a vivir. Y el conocimiento es una manifestación de la voluntad de poder que niega precisamente la voluntad de poder. El conocimiento, que es un modo de voluntad de poder, no reconoce su objeto como un producto de la capacidad artística, sino como algo con una existencia independiente, como algo verdadero y no como una mentira” (pp. 16-17).

masculino y lo femenino, depende, a través de muchas mediaciones de la *posición de poder* ocupada por el varón" (Id., p. 57).

En este mismo ensayo, Simmel plantea que -al igual que el amo y el esclavo, donde el primero no necesita de tener en cuenta su posición de amo, mientras que para el esclavo, esta condición determina nunca olvidarse de su postura-, es "*más raro*" que la mujer "*pierda consciencia de su condición femenina*", que el hombre de la suya, masculina. Lo cual remarca la situación de que el hombre toma a su pensamiento como objetivo, como verdadero, como si el hecho de pertenecer al sexo masculino (y demás condiciones particulares) no permearan su punto de vista. En cambio, nos dice que

"[...] parece como si a la mujer no le abandonase jamás el sentimiento, más claro o más oscuro, de que es mujer hasta el punto que éste constituye el telón de fondo siempre presente sobre el que se desarrollan todos los contenidos de su vida" (Id., p. 57).

Queda entendido que para Simmel la ecuación "*objetivo = masculino*" sea válida para lo que llama "*la vida histórica de la especie*". Esta situación conlleva a algo más: la conversión, por confusión, del poder en derecho; el derecho a ser autoridad, el derecho a estar posibilitado de enunciar la verdad, el derecho a determinar lo que es la realidad. Colocándose como algo más allá de la subjetividad, de la cual ni siquiera reconoce existencia, nombra lo que debe ser, el estado de derecho de todo lo que sus sentidos pueden captar. Obviamente, de esta manera la misma mujer queda sujeta a sus parámetros, teniendo esto, según Simmel "*consecuencias funestas para el juicio sobre las mujeres*" (Id., p. 58). Esto es reiterado en su ensayo "Cultura femenina" (o. c.) de la siguiente manera:

"Es claro que, de forma consecuente, aquí sólo puede ayudar un dualismo completamente radical: sólo si se atribuye a la existencia femenina como tal una base fundamentalmente distinta, una corriente vital orientada fundamentalmente de forma diferente a la masculina, de tal modo que éstas serían dos totalidades vitales, cada una de ellas construida según una fórmula totalmente autónoma, sólo entonces puede retroceder aquella ingenua confusión de los valores masculinos con los valores en general. Esta confusión viene dada por relaciones históricas de poder, que

se expresan lógicamente en el funesto doble sentido del concepto de lo «objetivo»: lo objetivo aparece como la idea puramente neutral, equidistante de las unilateralidades masculino-femeninas; pero, sin embargo, lo «objetivo» es también la forma particular de la realización que corresponde a la forma de ser específicamente masculina. Lo primero, una idea de suprahistórico y suprapicológico carácter abstracto; lo segundo, una figura histórica, dimanante de la masculinidad diferencial. De modo que los criterios procedentes de lo último, portados por la misma palabra, se solapan con toda la idealidad de lo primero, y de modo que, los seres cuya naturaleza los excluye del acrisolamiento en la objetividad específicamente masculina, aparecen degradados desde el punto de vista de la objetividad suprahistórica, humana por antonomasia” (1911-a, p. 244).

Por estas situaciones en que lo identificado o relacionado con la mujer ha tenido una connotación peyorativa se han alcanzado magnitudes interesantes en nuestras sociedades moderno-occidentales, donde la mujer busca separarse de la indeseabilidad de lo femenino reclamando sus derechos y posibilidades dentro del ámbito masculino. Al respecto, esta cita:

“En la medida en que más mujeres desearan pasar a las formas de vida y de realización de los hombres, se trataría para ellas de la participación personal en bienes culturales ya existentes, que hasta la fecha únicamente les han sido negados – ya tengan éstos que concederles una nueva felicidad, nuevos deberes o una nueva formación de la personalidad-; tan sólo para personas particulares, y ya sean tantos millones del presente con del futuro, no se lucha aquí por algo que en sí va más allá de todo lo particular y lo personal. Está en cuestión una cantidad de valores, no la creación de valores objetivamente nuevos” (Id., p. 233).

Se legitiman, de esta forma, los valores masculinos como valores absolutos. Precisamente por este accionarse se excluyen las formas de lo femenino por quienes buscan bienintencionadamente su defensa deseando incorporarse a los espacios de la masculinidad. Se impide así el enriquecimiento, la mirada alterna, al pedir y reclamar aceptación a quien se ha encargado de su marginación y ocultamiento. Así, se resalta que en efecto, las formas de lo femenino representan las formas de lo indeseable; no gusta a nadie llevarlas, como si sólo se quisiera poseer el brillo que ostenta ese otro deseable, sin dar cuenta de que ese brillo no es más que reflejo de lo que permanece oculto. La

permanencia decidida de lo que se encuentra detrás de lo *evidente* no marca, entonces, mas que otros valores que, tal vez por su naturaleza, intangibles pero de grandes dimensiones: anonimato, silencio, indiscernimiento, alógica, etc.

No son más que algunas formas de resistencia o contrapoder (Cfr. Fernández, 1999), que a la vez de permitir los valores de la masculinidad, tensan con dirección al centro, al origen, a la naturaleza -si se quiere, incluso al primitivismo- para que la sociedad, la cultura misma, no se autoexterminen centrifugándose.

Se ha tomado como verdad ultimada el individualismo, lo personal¹⁹ en tanto única posibilidad para *ser alguien*, formándose pequeñísimas partículas que no podrían sino terminar en un vacío²⁰, porque se acaba creyendo en su omnipotencia y nadie quiere perderse de ello, teniéndose consecuencias tales como la mencionada por Fernández (2001):

“[...] el siglo XX, democrático como el que más, luchó por multiplicar los mecanismos de la fama para que ésta pudiera llegar a las mayorías, de suerte que al final ya no se requería ser anómalo o excepcional, ni talentoso ni simpático, ni siquiera guapo para aspirar con buenas posibilidades a ser alguien”

Y sigue

¹⁹ Esta necesidad de *ser alguien*, lo representa Cioran (1949), como *el arquitecto de las cavernas*: “[...] en este mundo todo es *oficex* profesionales del tiempo, funcionarios de la respiración, dignatarios de la esperanza, un *puesto* nos espera desde antes de nacer [...] Miembros de un universo oficial, debemos ocupar una plaza en él por el mecanismo de un destino rígido, que no se relaja más que a favor de los locos; éstos, al menos, no se ven constreñidos a tener una creencia, a afiliarse a alguna institución, a sostener una idea, a pretender una empresa. Desde que la sociedad se constituyó, los que pretendieron sustraerse a ella fueron perseguidos o escarnecidos. Se os perdona todo, con tal de que tengáis un oficio, un subtítulo bajo vuestro nombre, un sello sobre vuestra nada [...]” (p. 244).

²⁰ Baudrillard, (1992) en *La Ilusión del Fin*, expone: “[...] Cada átomo prosigue su propia trayectoria hasta el infinito y se pierde en el espacio. Exactamente eso es lo que estamos viviendo en nuestras sociedades actuales, que se empeñan en acelerar todos los cuerpos, todos los mensajes, todos los procesos en todos los sentidos y que, con los medios de comunicación de masas modernos, han creado para cada acontecimiento, para cada relato, para cada imagen, una simulación de trayectoria hasta el infinito. Cada hecho político, histórico, cultural, está dotado de una energía cinética que lo desgaja de su propio espacio y lo propulsa a un hiperespacio donde pierde todo su sentido, puesto que jamás regresará de allí. No hace ninguna falta recurrir a la ciencia ficción: ya disponemos desde ahora, aquí y ahora, con nuestra informática, nuestros circuitos y nuestras redes, de este acelerador de partículas que ha quebrado definitivamente la órbita referencial de las cosas” (p. 10).

“De hecho, para el último año del siglo XX, llegó a haber tal número de famosos que sobrepasaron el número de desconocidos que los pudiera conocer, al grado de que cada quien se convirtió en algo así como el famoso de sí mismo, esto es, el centro de un universo vacío” (p. 31).

Lo anterior, sin embargo, no significa la desaparición de lo femenino, sino su transformación a otros modos de representarse. No se declara con esta situación su muerte o posible inexistencia, sigue existiendo y colándose hasta en los espacios más *racionalizados*²¹; lo que ha pasado simplemente es que se ha transgredido la apariencia de exclusividad de los hombres para la masculinidad y de las mujeres para la feminidad. Simmel, en sus escritos, toma como sinónimos masculino y hombre, así como femenino y mujer. Esta correspondencia, desde mi punto de vista, no es adecuada porque, además de inexacta, hace que no se capten las expresiones tanto de feminidad como de masculinidad fuera del hombre y de la mujer.

La mujer se ha introducido en los espacios anteriormente sólo accesibles para el hombre. Sin embargo, para Simmel, esta situación no es la que representa el máximo desarrollo para la mujer; ella pudiera ofrecer una mirada diferente y aportar cierta amplitud en dichos espacios tal como lo menciona Simmel cuando habla de la actividad de las mujeres dentro de la cultura masculina, sin dejar de resaltar que esto sigue siendo

“[...] una renuncia a la creación de nuevas intensidades y cualidades de la cultura en el caso de que las mujeres quisieran ser investigadoras o técnicos, médicos o artistas, en el mismo sentido en el que lo son los hombres.

Sin duda, sucederá bastante a menudo y aumentará el *quantum* de cultura subjetiva. Pero si tiene que ser ya cultura objetiva y si las mujeres tienen que avenirse a su forma, en tal caso sólo cabe esperar de las mujeres nuevos matices culturales y

²¹ Lo cual es expuesto por Maffesoli (1985) de la siguiente manera: “En cierta forma hay una pulsión del ser-conjunto que puede observarse empíricamente y que aprovecha la menor ocasión para manifestarse. Incluso en los lugares más asépticos, en donde la tecnestructura contemporánea ha sabido crear, en esos espacios concebidos por la soledad gregaria, se observa una reapropiación colectiva que traza un surco profundo, ya sea de manera efervescente o a hurtadillas. Las reuniones deportivas, las manifestaciones musicales o políticas, los ruidos y los rumores de las calles de nuestras ciudades, así como las ocasiones festivas de todo tipo, subrayan con fuerza la preeminencia del todo, el cual tiende cada vez con más frecuencia a culminar en una realidad *confusa* [...]” (p. 82).

ampliaciones de fronteras cuando realizan algo *que los hombres no pueden*" (1911-b, p. 246).

Pero establece además otra posibilidad para la mujer -la cual puede verse más bien como posibilidad para lo femenino-, "[...] *que surgiera una realización sumamente original y específicamente femenina, por así decirlo, en los huecos que deja la realización masculina*". Lo anterior no deja de ser una propuesta interesante y atractiva para la actividad de la mujer, sin embargo, puede proponerse de una manera ligeramente diferente, ya que no es *deber* de la mujer efectuar esas aportaciones; más bien le corresponde y lo ha llevado a cabo de diversas maneras lo femenino.

Siguiendo el párrafo anterior, entonces ¿por qué tomar a la mujer como dimensión de lo femenino? Porque debido a la estructura patriarcal dominante²², la mujer ha sido un ser a quien no se le ha reconocido como parte vital de la cultura o civilización, un ser a quien a través del tiempo y en todas las culturas se ha querido siempre dominar, a quien no se le habían atribuido capacidades²³ que significaran aportaciones importantes a la mencionada cultura²⁴. Viviendo al margen del poder masculino, se sumerge en las formas de la resistencia, en las formas de lo femenino. Obviamente, no es el único ser que se encuentra en esta postura con respecto al poder, todos relativamente tenemos carencia y posesión de poder, siempre estamos en relación con algo o alguien más, pero esta situación de la mujer ha sido, y aún lo es en estas fechas, una situación generalizada. Como también lo han sido las cuestiones étnicas y de clase.

²² Dice Castells (1997): "El patriarcado es una estructura básica de todas las sociedades contemporáneas. Se caracteriza por la autoridad, impuesta desde las instituciones, de los hombres sobre las mujeres y sus hijos en la unidad familiar. Para que se ejerza esta autoridad, el patriarcado debe dominar toda la organización de la sociedad, de la producción y el consumo a la política, el derecho y la cultura. Las relaciones interpersonales y, por tanto, la personalidad, están también marcadas por la dominación y la violencia que se originan en la cultura y las instituciones del patriarcado" (p. 159).

²³ Esto está transformándose desde el siglo pasado con la introducción de la mujer a la esfera del trabajo remunerado y a través de los movimientos feministas; ha estado desafiándose al patriarcado dando lugar a un "*momento histórico de transformación*": la crisis del patriarcado (Cfr. Castells, 1997).

²⁴ Esto, tal vez porque, como dice Fernández (1994), "Mientras que el conocimiento masculino es altisonante, grandilocuente y acelerado, el conocimiento femenino es mudo, modesto y paciente, razón por la cual todavía tardará muchos siglos en darse a notar, y otros tantos en revelarse imprescindible" (p. 337).

La idea obtenida de los escritos de Simmel con respecto a la cultura, a lo masculino y a lo femenino, es, visto de manera sencilla, cómo lo absoluto -la cultura y sus parámetros, su leyes, su lógica, conocimiento, etc.- no es lo representativo de lo humano-general, sino que siempre va a presentarse un sesgo que va a corresponder a la aceptación de la forma de quien lo enuncia, va a inclinar la balanza a favor de sus propios intereses, ya sean intereses por la vida misma, ya sean intereses de dominio.

Con esto quiero aproximarme a la idea de cultura femenina, donde cabe todo lo minimizado y lo excluido, lo odiado y lo temido, lo indigno y menospreciado, lo incontrolable y lo contradictorio...

Mirándolo desde otro ángulo, podemos analizar aquello que menciona Simmel y que fue citado en este apartado. Parece que lo que hizo el autor fue narrarnos sobre las consecuencias de la postura masculina y, más bien, pudiera estar haciendo referencia a lo mítico de lo masculino, es decir que nos haya narrado acerca de aquello que se ha tomado por masculino, sus características dentro del pensamiento humano. Así, con lo dicho por Simmel y con lo dicho por otros autores, lo que podríamos comenzar a desentrañar es justamente eso: el contenido mítico de lo masculino y de lo femenino; mitos con los que se vive y decodifica el mundo; mitos con los que se interpreta y se actúa: mitos que se reactualizan en tanto que son portados en nuestra vida diaria, que están bien arraigados en nuestra cosmovisión.

Junto a esto, habrá que reconocer que no está haciéndose alusión a la realidad como tal, tan sólo es que, al mencionar su supuesta descripción, surgen las concepciones míticas permitiéndoles su sucesión dentro de nuestra vida. Además de esto, lo que se ofrece en nuestro discurso es una diferente interpretación.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ERs

██ ██





3. MUJER, UNA METÁFORA DE LO FEMENINO

"[Metáfora...] Manera de presentación de una realidad que no puede hacerlo directamente, ni alcanzar definición racional. La metáfora es una definición que roza con lo inefable, única forma en que ciertas realidades pueden hacerse visibles a los torpes ojos humanos" (María Zambrano, 1944: 3).

"encanto más potente de la vida [...]. Cubierta con un velo tejido en oro... Sí, la vida es mujer" (Nietzsche, citado en Maffesoli, 2000: 143).

Lo femenino, según lo ya expuesto, es lo incognoscible, lo indescifrable. Estos simples atributos son para la racionalidad masculina indeseables. En la mujer se han vislumbrado, según esta racionalidad masculina, todos esos rasgos que se toman como despreciables. Tenía que ser en ella, puesto que al hombre es a quien le corresponde, dentro de una lógica de antagonismos, la razón. Idea esta, lo suficientemente difundida por la Modernidad (Cfr. Seidler, 1994; Lipovetsky, 1997; Bourdieu, 1998), donde se ha identificado a la mujer plenamente con lo femenino. Por lo que todavía en la actualidad se han tomado como coincidentes absolutos ambos términos.

Si podemos dar cuenta de esta situación en la que hay un traslape terminológico que encubre la falsa resolución mujer = femenino con ello se (re)abre la posibilidad de tomar lo femenino como siendo eso que permanece oculto en el terreno de lo misterioso, con lo que pudiera considerarse que la figura mujer *ha sido una metáfora más que su plena representación.*

Con lo anterior, no quiero decir que las características de la mujer *no aporten* nada a la idea de lo femenino o que solamente es lo femenino lo que preforma a la mujer y no a la inversa. La maternidad, por ejemplo, es un rasgo intransferible del ser mujer y ello toma parte de la vinculación que se ha construido entre mujer y naturaleza, rasgos ambos -maternidad y naturaleza- de lo femenino. Lo que quiero decir, entonces, es que lo femenino va ser una construcción que trasciende su encarnación; de esta manera es



consecuente con su propia lógica. Es decir, entonces, que mujer y femenino se comparten o se entrelazan pero no son lo mismo.

Podría señalarse, incluso, que con la llamada *liberación femenina*, paradójicamente quien se libera es lo femenino con respecto a su representante más cercano; la mujer que dirige su mirada al buscar incidir de una manera más tangible dentro de la cultura masculina, ya sea criticándola, ya sea deseando insertarse en ella. Y no es que en la mujer, de esta manera, se anule lo femenino, sólo es que en ella ahora también se le relega y hasta se le rechaza¹, aproximándose en varios aspectos a los intereses de lo masculino².

El problema es que se tenga la creencia de que lo femenino está en la mujer solamente y, entonces, al pedir las mujeres que sean admitidas ya no sólo como espectadoras sino como participantes activas de los intereses de la cultura objetiva o, lo que es lo mismo, del mundo masculino, se pierden de vista esos anteriores atributos debido a los cuales se proclamaba su exclusión. Lo femenino puede tomarse como parte del discurso de dichas mujeres pero se esfuma de su esencia. Ello, como lo indica Baudrillard (1998)³, representa un mayor triunfo para lo masculino que para lo femenino. No obstante, el

¹ Esto sucede, sobre todo, en la vida cotidiana. Si bien existen posturas teóricas diversas con respecto a la reivindicación del papel de la mujer, dentro de la vida cotidiana, lo que se ha visto es el surgimiento de reacciones en contra del papel tradicional de la mujer y junto con esto de algunos aspectos de lo femenino. Reacciones contra de lo femenino (que está de más decir que no se sabe qué es), más que de una conciencia con respecto a ello.

² Con esto me refiero a intereses productivos, ya que la inserción de la mujer en el campo laboral fue una manera *transparente* de obtener una gran oferta de mano de obra barata (Cfr. Castells, 1997) en nombre de la *igualdad* de derechos. Además de esto, se abren nuevas formas de consumo para un mercado medianamente explotado en épocas anteriores. Pero, sobre todo, se inserta la mujer en la dinámica por la obtención y ejercicio del poder con todas sus implicaciones.

³ Este autor en su libro *De la Seducción* (1998), nos dice al respecto lo siguiente: "En lo que respecta a lo femenino, la trampa de la revolución sexual consiste en encerrarlo en esta única estructura donde está condenado, ya sea a la discriminación negativa cuando su estructura es fuerte, ya sea a un triunfo irrisorio en una estructura debilitada. Sin embargo lo femenino está en otra parte, siempre ha estado en otra parte: allí está el secreto de su fuerza. Así como se dice que una cosa dura porque su existencia es inadecuada a su esencia, hay que decir que lo femenino seduce porque nunca está donde se piensa. Tampoco está en su historia de sufrimiento y de opresión que se le imputa —el calvario histórico de las mujeres (su astucia es disimularse en él). Cobra esa misma forma de servidumbre sólo en esta estructura donde se le destina y se le reprime, y donde la revolución sexual le destina y le reprime más dramáticamente aún —pero, ¿por qué complice aberración (¿de qué, si no precisamente de lo masculino?) quieren hacernos creer que esa es la historia de lo femenino? Toda la represión está ya contenida ahí, en el relato de la miseria sexual y política de las mujeres, con exclusión de otro modo de poder y soberanía" (p. 14).



término, de esta manera, vuelve a ser borroso y, una vez más, se vuelve insoluble. Se precipita a una nueva metamorfosis.

El concepto de mujer tiene, pues, ese *plus* de la metáfora que es para Ricœur (1976) un excedente de sentido, una extensión del significado donde hay un deslizamiento al campo extrasemántico; “Una connotación es extrasemántica porque consiste en el entramado de evocaciones emotivas, que carecen de valor cognoscitivo” (p. 63).

Dichas evocaciones emotivas, o bien, lo sensible, van introduciéndose en lo inteligible, lo cual ha acabado algunas veces en el anquilosamiento del estereotipo. Pero ahora regreso a la consideración de la mujer como metáfora.

A la mujer que se le ha tomado como representante de lo femenino, o al revés, que lo femenino se representa en la mujer, parece ciertamente no corresponderle plenamente dicha total identificación. Además que la mujer juega el papel que le ha tocado dentro de un supuesto orden social, le ha tocado jugar de ángel o de demonio, pero le ha tocado jugar con el papel que le corresponde según el pensamiento social que prevalece en cada época⁴. En la mujer se dejan entrever ciertos rasgos de lo femenino que la alimenta y que es alimentado con sus características específicas. Este flujo *pensamiento-metáfora= realidad* se ha tomado como la confirmación que recluye ambas instancias –la mujer y lo femenino- como sinónimos.

Pareciera que hemos caído en la trampa y, al confirmar la prevalencia o insistencia de la reversibilidad y las construcciones sociales a través de las metáforas, éstas recayeran en nosotros, con lo cual ahora estos cuerpos semiconcretos, es decir, las personas, los grupos, las sociedades, etc., fuéramos sus metáforas. Más que estereotipos homogéneos (los cuales, por supuesto no dejan de ser deseables para aquellos que desean la uniformidad del pensamiento que no es más que uniformidad de producción y consumo que justamente elimina al pensamiento), metáforas que revelan y que ocultan, que juegan. Aún hay quienes se resisten a la uniformización y mientras eso

⁴ Queda obviado que no sólo la mujer encarna el papel que le ha tocado jugar según cierto orden social histórico, sino que cada ser que forma parte de dicho orden ha de jugar dentro de él según sus parámetros y sus consecuencias.



prevalezca podremos dar vida a las metáforas si la metáfora refiere a “*un saber que simultáneamente revela y esconde aquello mismo que describe*” (Maffesoli, 1996).

Y descripción de qué, si no de las cosmovisiones y pensamientos, las encarnaciones de nuestros mitos. Esto se mira, pero es que se presenta de una manera tan imperceptible que su apariencia se confunde con realidad. Esto lo encontramos en palabras de Zambrano quien dice que una metáfora se ha tomado como una imprecisión del pensamiento, pero que más bien

“[...] la metáfora ha desempeñado en la cultura una función más honda, y anterior, que está en la raíz de la metáfora usada en la poesía. Es la función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero apta para ser captada de otro modo. Y es también la supervivencia de algo anterior al pensamiento, huella de un tiempo sagrado y, por tanto, una forma de continuidad con tiempos y mentalidades ya idos, cosa tan necesaria en una cultura racionalista. Y la verdad es que en sus momentos de mayor esplendor, la razón no hubo de temer antes estas metáforas que podemos llamar fundamentales. O quizá es que al decir cultura, tengamos la imagen de una unidad entre la más pura razón y esos otros modos de conocimiento, entre los que destaca este de las metáforas” (1944, pp. 3-4).

Es por donde habremos de empezar a indagar, con el fin de ofrecer la mayor claridad posible para poder adentrarnos poco a poco en lo femenino y su cultura. Esto es, revisando ciertas características atribuidas a la mujer, pero recordando lo apenas expuesto.

No está de más recordar lo dicho desde un principio: aunque quieran verse las dicotomías como insuperables, siempre ambas cuestiones darán cuenta de que lo otro existe en ellas y gracias a ellas. Lo abstracto, como lo es lo femenino y lo masculino, se entreverá en los ejemplos de la realidad. Ante la muestra de un aspecto masculino se mantiene latente, entremezclada pero invisibilizada su parte femenina, pero también, no habremos de esperar encontrar los *rasgos puros de lo femenino*, encontraremos fusiones, pero eso,



también, es algo que al parecer acepta e incluso pareciera ser una característica de lo femenino: la convivencia de los supuestos opuestos⁵.

Sin embargo, en muchos de los textos en donde se habla de lo femenino y/o masculino, aparecen como polos opuestos, pero dado que mi interés inicial es simplemente el dar cuenta de lo que se ha tenido por femenino, de lo que se ha pensado y dicho que es, retomaré algunos de estos ejemplos a continuación.

Podemos vislumbrar así, como parte de lo femenino tanto a la metáfora como a la mujer.

3.1 La mujer para Simmel.

La idea de la mujer, para Simmel -y junto con ella la de lo femenino-, parte de una noción de unidad referente a algo centrado en sí mismo, homogéneo en el sentido de no diferenciación de sus partes, sino de fusión o, más bien, confusión de sus partes.

La mujer descansa en su feminidad, su condición consiste en ser; su condición se dirige al origen, al centro de sí misma:

“[...] la entrega más completa de una mujer no evita la existencia de una última reserva en su alma -precisamente porque vive su sexualidad en sí, no sólo en la relación con el varón-, como si fuese inherente a ella un oculto pertenecerse a sí misma y un secreto encerrarse a sí misma que, aunque lo entrega también en el intercambio, precisamente porque se da por completo, no se abre empero al otro, sino que a pesar de haber pasado a ser pertenencia suya permanece apegado a sus raíces últimas y a su oscuro reducto” (1911-c, p. 62).

De alguna manera, aquí se está identificando la interioridad o la tendencia a dirigirse al centro de sí mismo como característica de la mujer. Esto no habremos de confundirlo con alguna especie de individualismo ya que al descansar en la existencia misma, el dirigirse hacia el centro donde se compacta el ser; lugar de fusión de todo lo que está más allá de él, lugar del

⁵ Esta convivencia dada por la tensión de oposiciones no es nada nuevo y Heráclito lo expresó de la manera siguiente: “Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia” (en Mondolfo, o. c., p. 31).



todo-indiferenciado resulta prácticamente opuesto al individualismo caracterizado por la búsqueda por diferenciarse, por discernir su estructura. El individualismo implica el alejamiento del centro, de su ser en sí para reconocerse. Lo dicho se apoya también en lo siguiente:

"[...] estimamos que la esencia profunda del varón tiende en mucha mayor medida que la de la mujer a ofrecerse como medio y abandonar el centro propio. El varón crea lo objetivo o actúa en lo objetivo, bien en las formas de conocimiento ligadas a la representación, bien en la configuración creativa de elementos dados. Tanto su ideal teórico como su ideal práctico contienen un elemento de desensimismamiento. El varón se desenvuelve siempre en un mundo extensivo, en la medida en que consigue introducir en él su personalidad.

[...]

"Muy diferente es, en cambio, la condición de la mujer, cuyo ser se basa en presupuestos, por así, decir, puramente intensivos. La mujer es tal vez más proclive en su periferia al desconcierto y a la destrucción que el varón. Pero por estrechamente ligada a su centro que pueda parecer esa periferia -y en lo estrecho de la vinculación del ser central y el periférico descansa sin duda el esquema básico de toda psicología femenina-, la mujer se apoya en su propio centro, no es proclive a expansionarse fuera de él, y rechaza insertarse en los órdenes exteriores" (Id., pp. 64-65).

Eso interno no busca desplazarse de sí, es como un ser cohesionado que no busca sustraerse para crear, para producir "materialmente"; que no hace esfuerzo por objetivarse, mas sin embargo, su ser va a proyectarlo hacia círculos más amplios, pero no hay ahí tampoco diferenciación clara entre un círculo y otro, por así decirlo, van a unificarse en sucesiones indistintas, son partes no partidas; no fragmentadas. Lo más próximo a ella, lo que le circunda de manera más inmediata está impregnado de sí pero no con un afán por objetivarse sino por un discurrir del ser que se refleja por sí solo. Su contacto con el exterior es inmediato e ingenuo, por lo mismo que su vida es fusión e indistinción entre sujeto y objeto, y es que la mujer, dice Simmel,

"No se siente propiamente concernida por aquello a lo que no se siente unida, bien por una finalidad exterior o ético-altruista, bien por una significación desde el punto de vista de la felicidad íntima, como si le faltara esa comunicación inmaterial, por llamarlo de algún modo, que genera el interés puramente objetivo. Y en lo que



hace referencia a la configuración de las cosas, por otro lado, la obra masculina – desde el zapatero y carpintero hasta el pintor y el poeta– representa la determinación más completa de la forma objetiva por la energía subjetiva, pero también la objetivación perfecta del sujeto. Sin embargo, por infatigable y abnegada que resulte la actividad de una mujer, por densa que sea su acción y su «creatividad» en su propia esfera, por elevada que sea su capacidad para dar a su casa o aun a todo un círculo social la impronta de su personalidad, no es atributo suyo la productividad en sentido de ese compenetrarse del sujeto con el objeto salvando al mismo tiempo su independencia. Conocer y crear son movimientos de relación por los que nuestro ser, por así decir, se sale de sí; representan un desplazamiento del centro de uno mismo, una supresión de esa última armonía esencial del tipo femenino más allá de toda su laboriosidad externa y de toda dedicación a tareas prácticas.

“La relación con las cosas cuya posesión es de un modo y otro una necesidad universal la adquiere la mujer sin perder el ser en que se basa; a través de un contacto, y aun de una identidad, más inmediato, instintivo y de alguna manera más ingenuo. La forma de su existencia no se resuelve en aquella singular separación de sujeto y objeto que sólo más tarde recupera su síntesis en las formas particulares del conocimiento y de la creación” (Id., p. 66).

Una forma tal, es puro interior y es, por tanto, intensidad contrapuesta a la extensividad masculina, ya que como nos dice el autor:

“En la esencia masculina se halla implícito un elemento formal que prepara su propio rebasamiento para devenir idea y norma impersonal y aún más allá de lo real. La proyección fuera de sí mismo que aparece en toda producción, la constante relación con algo contrapuesto a lo que el varón se entrega con inserción en series reales e ideales de gran extensión, implica sin duda un dualismo, una escisión de la vida unitaria en las formas de arriba y abajo, de sujeto y objeto, de juez y reo, de medio y fin. La esencia femenina, en cambio, enfrenta a todas estas contraposiciones y emparejamientos, a estas distancias entre lo subjetivo y lo objetivo, su unidad fundamental” (Id., p. 67).

Y más adelante:

“El varón es capaz de vivir y morir por una idea, pero esa idea se sitúa siempre indefectiblemente, fuera de él, es su tarea infinita; él es siempre, en sentido ideal, un solitario. Puesto que para el varón la única forma de pensar y vivir una idea es referirse a ella y tenerla enfrente, llega a creer que las mujeres «no son capaces de



ideas» (Goethe). Pero para la mujer su ser y la idea son la misma cosa; la mujer, aunque en ocasiones se vea reducida por el destino al aislamiento, nunca es tan típicamente solitaria como el varón; ella siempre, está consigo misma en su casa, mientras que el varón busca siempre su «casa» fuera de sí mismo” (Id., p. 72).

Un ser interior que encuentra su sentido en sí, y tal vez ni siquiera lo encuentra en sentido estricto, sino que ahí está, simplemente, sin la “necesidad” de alejarse de su centro para saberse, es algo así como subjetividad pura, contención indisoluble y por tanto incomprensible a la mirada objetivadora/objetivante.

“[...] la formulación verdadera de lo que constituye la esencia femenina, en su sentido metapsicológico, es la siguiente: la estructura subjetiva de la mujer posee una significación en cierto modo puramente interna, no proyectada más allá del recinto de su alma, y esta estructura subjetiva establece como tal y de forma inmediata una vinculación o una unidad metafísica con el ser general, con lo que podríamos llamar el fundamento de las cosas” (Id., p. 76).

Aquí comienza a vislumbrarse su identificación con la naturaleza, ya que ese ser, esa unión con el ser va a ser interpretada por Simmel, como “*relación de identidad con el ser general*”, ligado este último o, mejor dicho, entendido el “ser general” como la “raíz última de la naturaleza”, de tal manera que la mujer es vista con ese poder, más allá de todo posible entendimiento, de lo sobrenatural, por su inextricable adhesión con la naturaleza y sus poderes; ámbito éste de lo sagrado. Por ello es que Simmel dice que, a través del tiempo, la mujer (lo femenino) ha sido temida, odiada o divinizada, ha sido hechicera o bruja, hada, demonio o ángel. Esta forma femenina evoca al autor la obra de arte como poseedora de los mismos atributos: entidad cerrada, centrada en sí misma, circunscrita en un marco que la contiene a toda ella, pero que va más allá de sus límites-objeto, puesto que es una representación del universo, un microcosmos tal vez, con todas las cualidades del macrocosmos, cuestión fractal:

“De la misma manera en que la obra de arte, aunque es una parte de la totalidad del mundo, nos aparece, empero, por su reclusión, como un elemento de contraste con esa totalidad, remitiendo por lo tanto a una dimensión metafísica inefable que



sustenta la igualdad de la forma, así es sin duda esta forma de reclusión en sí misma de la esencia femenina la que desde siempre ha colocado por encima de la mujer un halo de simbolismo cósmico como si más allá de toda singularidad tangible ésta mantuviera una relación directa con el fondo de las cosas en su conjunto. Al lado de los desprecios y malos tratos que la mujer ha sufrido, en todos los estadios culturales a partir de los primitivos, ha latido sin interrupción el sentimiento de que ellas son algo más que meras mujeres, es decir que meros seres correlativos a los varones. Consideradas como tales, se supone *eo ipso* que tiene relaciones con poderes secretos, que deben ser sibilas o brujas, seres, en definitiva, por cuyo intermedio llega la maldición o la bendición de la entraña por lo demás inalcanzable de las cosas, y a los que se debería venerar místicamente, evitar en sumo cuidado o maldecir como si se tratara de demonios. Ninguna de estas brutalidades o transfiguraciones poéticas tiene como causa de fondo algún atributo o alguna actividad concreta de la mujer; y pese a que todas ellas remiten, sin duda, a un profundo motivo uniforme, no resulta posible descubrirlo y darle históricamente una denominación singular. Parecería más bien que un ser tan profundamente inserto en su propia sustancia indiferenciada como la mujer, tan poco propenso a salir de sí mismo, ha hecho pensar que se encuentra en una proximidad especial, en una suerte de relación de identidad con el ser en general, que puede concebirse como la raíz última de la naturaleza, como una realidad mágica sobrenatural o como lo metafísico en sentido puro" (Id., pp. 87-88).

Para lo femenino -representado en la mujer en Simmel-, el ser unidad va a matizar su forma de vida en todos sentidos, por así decir, va a encontrar entretejidas las cosas que pudieran ser vistas como separadas para los ojos de la masculinidad. Digamos pues, que de esta manera, una de sus capacidades intrínsecas va a ser la de reunir. Reunir que es, en todas sus modalidades, redirigir a las cosas y a los seres a su centro, a su origen, es el recordar, el hacer que actos aparentemente aislados y fragmentados aparezcan como sucesión y conjunto: como sentido de ser. Sentido ligado a naturaleza, sentido en sí, sentido como el de la obra de arte.

"En general, el hombre, desde su dualismo, sabe que la mujer es un ser más cerrado en sí mismo, aun cuando él, la cultura y el destino la arrastren a un dualismo de ese género; es decir, el hombre sabe que la mujer es un ser cuyos elementos integrantes no constituyen segmentos enfrentados, sino en el que existe una unidad fundamental, una unidad sin nombre que se manifiesta como conexión inmediata de



asociaciones. Y lo notable es que precisamente una existencia cerrada en sí misma contiene la más fuerte indicación simbólica o metafísica a la totalidad del mundo exterior, de la que ella misma es un elemento. Del mismo modo que la obra de arte, en la limitación insuperable de su marco, se separa de la dispersión informada de las cosas y se convierte así en símbolo de la existencia en general, la mujer representa frente al varón una unidad coagulada en la diversidad de una vida fragmentada” (Id., p. 86).

Simmel sigue exponiendo en los fragmentos citados lo referente a la centralidad anímica. Esta tendencia a la centralidad anímica que, según nos dice, se presenta en la mujer, permite el entendimiento de la fidelidad; la mujer es fiel porque permanece ligada a sí misma y, con ello, ligada a sus afectos.

Además, ese ensimismamiento que conlleva la tendencia antes mencionada, reviste gran importancia para nuestro filósofo ya que es lo que mantiene la vida y quien la mantiene, quien no ha buscado suprimirla a cambio de mayores riquezas o beneficios materiales, ha sido la mujer.

La mujer ha sido interpretada desde la visión del hombre, esto para Simmel es altamente significativo; por ello es que se interpreta el hombre a sí mismo como el deber ser de la humanidad, como el estadio avanzado de la especie, como lo imparcial y objetivo. Sin embargo, la interpretación de Simmel concluye inversamente al pensamiento asentado como realidad; si la mujer ha sido tomada como demonio o como ángel y el hombre como el humano, no parece concordar la postura de Simmel, sigamos su pensamiento que lleva a esta conclusión.

Si recordamos los párrafos anteriores con los cuales el autor pone de manifiesto el carácter centrípeto de la mujer, es decir su ensimismamiento o bien, la relación de todos sus aspectos con su ser íntimo o su centralidad anímica, podemos entonces comprender que la mujer no se mueve entre ámbitos que le sean fragmentarios en el sentido masculino, no se mueve en polaridades, como lo hace el hombre por lo que su afán discriminatorio⁶, no

⁶ Habrá de resaltar que para Simmel lo polar, fragmentario o discriminatorio consolida otra forma de unidad. Esto es acorde con lo dicho al inicio de este escrito, bien parece haber notado



es lo propio para la mujer. Resulta más propio del hombre, por tanto, el moverse en polaridades, no siendo esto de igual manera para la mujer.

“Bien sea que contemplemos la vida como movimiento orientado a lo interior y subjetivo o en su expresión en las cosas, el individuo masculino aparece siempre gravitando hacia dos extremos en cuya polaridad la mujer no se ha introducido. En el primer sentido el varón se ve arrastrado hacia lo puramente sensible (a diferencia de la más profunda sexualidad femenina, que precisamente por eso, porque menos *affaire d'épiderme* es en general menos específicamente sensible); le empuja la voluntad, el deseo de absorber y dominar. Pero también se ve arrastrado el varón por lo espiritual, la forma absoluta, la saciedad de lo trascendente. Tal vez sea un error fundamental de Schopenhauer relegar la importancia vital de lo último a la mera negación de lo primero, de la misma manera que parece un error no menor de Nietzsche querer rastrear, a la inversa toda pasión por lo insensible y supraelemental tan sólo en la mera voluntad de poder y de vida. No me parece que sea tan sencillo establecer semejante unificación; antes bien habrá que reparar en la polaridad (que es, como tal, también una forma de unidad), en la oposición de ambas tendencias interiores, y reconocer su carácter definitivo. Por el contrario, la mujer permanece en sí misma, su mundo gravita en torno a su propio centro. La mujer se encuentra más allá de esos dos movimientos verdaderamente excéntricos; el del deseo sensible y el de la trascendencia formal. Por eso mismo cabría decir de ella que es el auténtico «ser humano», que se mantiene más circunscrita a lo propiamente humano, mientras que el varón es «mitad bestia, mitad ángel» (1911-c, o. c., p. 65).

Siguiendo con la idea de que en la mujer *“el centro de su personalidad y su periferia están amalgamados más estrechamente que en el hombre”*, tenemos como otro resultado de ello que las alteraciones anímicas de las mujeres sean inmediatamente exteriorizables, que se conviertan de inmediato en alteraciones corporales. Aquí nos introducimos en una característica más que da un matiz importante a la mujer y con ella, a lo femenino; esto es, la corporeidad. Lo femenino busca en primera instancia su exteriorización en su

Simmel que aunque quiera fragmentarse algo, el sentido de unidad permanecerá. Si bien es otro tipo de unidad, que mantiene una relación diferente con aquello de lo cual ha querido ser separado, persiste su sentido, de manera que, tanto la unión como la separación son relativas, simplemente, como el mismo autor ha escrito, no puede unirse algo que no se conciba previamente como separado y, a la inversa, no puede separarse algo que previamente no se encontraba unido, al menos en nuestra mente (Cfr. Simmel, 1909).



mismo cuerpo, no en los objetos; por ello su quehacer no es el producir sino el seducir; por ello su ideal no es significar, sino ser y este, su sentido inherente, es un sentido estético. Ello lo ve Simmel incluso en el cuerpo de la mujer, donde sus líneas redondas dan la idea de que cada una de ellas se dirige o está en consonancia con su centro; el cuerpo de la mujer resulta, de esta manera una «expresión simbólica» del ser femenino, a diferencia de las líneas angulosas del cuerpo masculino, que más que referirnos a la belleza, nos refieren a la significatividad, nos refieren a una construcción anatómica pertinente para el trabajo.

“Mientras que el hombre se separa de sí, emancipa su fuerza en su realización y, en esta medida, «significa» algo que en algún sentido reside fuera de él dinámica o idealmente, creando o representando, la idea del ser de la mujer es aquella inquebrantabilidad de la periferia, aquel estar-cerrado orgánico en la armonía de las partes del ser entre sí y en su uniforme relación con su centro –tal cual es precisamente la fórmula de lo bello. Pues la mujer, en el simbolismo de los conceptos metafísicos, es la-que-es, y el hombre es el-que-deviene; por ello, este último tiene que alcanzar su significación en una cosa o en una idea, en un mundo histórico o cognoscitivo, mientras que la mujer debe ser bella en el sentido en el cual éste es «dichoso en él mismo». Esta relación entre el principio femenino y el principio de la belleza (donde, digámoslo así, este último principio no es pensado como valor, sino sencillamente como una conformación existencial) también se manifiesta, sin lugar a dudas, en el fenómeno corporal por sí mismo” (1911-a, o. e., pp. 258-259).

3.2 Kierkegaard: La Mujer, un ser para Otros.

La perspectiva de Simmel va encontrar similitudes con otras formas, tal como la que expone Kierkegaard (1843), en *Diario de un Seductor*, donde va a reflejar su concepto de la mujer, de los seres femeninos. Las similitudes se descubren en la conjunción, el entrelazamiento que encuentran entre mujer y naturaleza, en que es un ser completo, lo cual puede equipararse con la unicidad de Simmel, en que ambos miran la relación de la mujer con el exterior como una relación inmediata, y sobre todo, en el contemplarla de igual manera que a una obra de arte. Además de estas similitudes,



Kierkegaard, habla de otras características como la resistencia⁷, el anonimato o invisibilidad y además algo muy propio de lo femenino como lo es lo referente a la maternidad.

Acerca del primer aspecto mencionado que se asemeja a lo dicho por Simmel, o sea su cercanía o unión con la naturaleza, encontramos lo siguiente:

“Ella era sutil y altiva como un abeto, como un renuevo de árbol, como un pensamiento que, desde las entrañas de la tierra, se elevase al cielo. Misteriosa, misteriosa por sí misma, era un todo que no tiene partes. El tronco se alarga; sobre él, la copa, y sus mil hojas, movidas por el viento, cantan lo que pasó debajo de ellas. El abeto no tiene copa, no tiene qué contar, árbol misterioso. ¡Así también era ella! Era ella misma, oculta en sí misma. Saliéndose de sí misma, se elevaba a lo alto, con el ímpetu del abeto, que, sin embargo, está vinculado a la tierra” (p. 32).

Esta comparación me parece sumamente interesante, comparación con un árbol, comparación con una vida vegetal, y como bien lo dice vida por demás misteriosa, oculta, mostrándose en completo silencio, y enraizada, apegada a su propio centro y origen, a la tierra. La forma de lo vegetal vamos a encontrarla subsecuentemente al seguir hablando de lo femenino y si bien pudiese ser interpretado como algo denigrante para la mujer, no es así para lo femenino, ya que esta vida vegetal, es la forma de lo contemplativo, de lo que es vida indiscernible, que es simple anhelo más que deseo nos diría María Zambrano:

“Ese modo de vida vegetal, y que el hombre goza cuando siente la belleza o es feliz, no es ni fuera ni dentro; participación en la vida de todo, sin ir a buscarle; es la presencia no perseguida; el ser sin frontera, que siente la riqueza del universo desplegada” (1953, p. 73).

La siguiente similitud es la que se refiere a que la mujer es como tal un ser completo, pleno, que no necesita de desarrollo subsecuente como el hombre que ha de dirigirse hacia lo externo para llegar a su completud. Parece entonces seguir esta idea de que la mujer es interioridad ya acabada y que

⁷ Esta, para Kierkegaard es habitual para los seres femeninos y dice que “[...] es propio de la mujer entregarse bajo la forma de resistencia” (o. c., p. 80).



reposa en sí misma, mientras que el hombre siempre ha de requerir salirse de su centro para dotarle sentido a su existencia:

“Una mujer, desde ciertos puntos de vista, no se desarrolla como un hombre; nace ya hecha. El hombre inicia de repente su desarrollo, y necesita mucho tiempo para realizarlo. La mujer tiene un nacimiento más lento, pero nace ya hecha. En esto consiste su infinita riqueza; ya está desarrollada en el momento en que nace, pero éste viene tarde. Por lo tanto, no fue sólo Minerva a la que le fue dado salir ya perfecta de la frente de Júpiter; no fue sólo Venus la que surgió del mar en la plenitud de su gracia. Lo mismo sucede a toda mujer cuya feminidad no sea estragada por eso a que quieren llamar una educación. No despierta gradualmente, sino de una sola vez. Y en compensación soñaría mucho más si los hombres no fuesen tan faltos de sentido que la despertasen antes de tiempo. Este estado de sueño es para una mujer una riqueza infinita” (Kierkegaard, 1843, pp. 33-34).

También hace alusión a que ese reposar femenino se vive a manera de sueño el cual contiene gran riqueza, es un estado difuso y pasivo; difuso antepuesto a lo claro y definido logrado sólo mediante el ejercicio de la razón que separa, que conceptualiza, que ordena y legaliza; pasivo por ser aquello que permite la sucesión un tanto simultánea, como estático receptor de lo circundante, lo cual va también ligado a la vida en soledad de la mujer en su unidad, esa vida en soledad en tanto que está vertida a su interior:

“Cada vez me convenzo más de que vive en soledad, y me agrada, porque es una mujer. No es así como debe vivir un hombre, mucho menos si es joven, porque su desenvolvimiento depende principalmente de una meditación íntima sobre los hechos externos, y es, por tanto, necesario que tenga relaciones con otras personas” (Id., p. 41).

Para este autor, al igual que para Simmel, la mujer se relaciona con su entorno de una manera inmediata, sin la razón o el pensamiento como medio y posibilidad para dilucidar lo que le rodea, esto es, de una manera ingenua. Es una relación más bien afectiva, es un saber empático o intuitivo que mantiene con su exterior. Habla Kierkegaard de lo infinito, no da mayores explicaciones, pero bien pudiera ser algo parecido y comparado con lo que Simmel se refiere a lo metafísico, ese más allá inalcanzable para el hombre



que es el fundamento de las cosas, el cual se mantiene accesible para la mujer dada su cohesión con la naturaleza. La proximidad con lo sobrenatural:

“Debe descubrir el infinito y aprender que el infinito es precisamente aquello que está más cerca de la naturaleza humana; no debe, sin embargo, descubrir esta verdad por intermedio del pensamiento –para ella sería alargar el camino–, sino por medio de la fantasía, en la cual reside el verdadero eslabón entre yo y ella. La fantasía, que en el hombre es una parte, pero que en la mujer es el todo.

“[...] no debe llegar a lo infinito por el camino fatigante del pensamiento, porque la mujer no fue creada para la fatiga; deberá alcanzarlo por el camino fácil del corazón. El infinito es para la mujer una idea tan natural como que el acto del amor debe ser siempre feliz. Una muchacha, para cualquier parte que se vuelva, tiene siempre en torno de sí el infinito, y para alcanzarlo no tiene más que dar un salto fácil, leve, femenino muy distinto del masculino. ¡Qué pesados son, en general, los hombres! Un hombre tiene que tomar impulso, prepararse, medir la distancia, correr hacia atrás y hacia delante varias veces para experimentar el salto. Y, al fin, salta y ... se cae. Una muchacha salta muy distintamente” (Id., p. 83).

En la cita anterior encontramos además un aspecto que Simmel trata de manera poco explícita. Me refiero a lo que Kierkegaard refiere como “el camino fácil del corazón”. Nos encontramos aquí con el corazón que no es sino que el espacio metafórico de la afectividad y esta última ha sido indiscutiblemente ligada a lo femenino.

El último aspecto en el que coinciden y es el más claro de todos, es el del mirar como semejantes a la mujer y a la obra de arte, en tanto su belleza que hace posible la contemplación estética, aquí Kierkegaard no hace referencia, al menos explícitamente, a una belleza física sino más bien espiritual, esto en el sentido de que dado que es un ser centrado en sí mismo, contenedor del cosmos, por tanto eso es lo que su apariencia va a mostrar al ocultarse, va a irradiar su interioridad sin dejarla escapar, sin dejarla ver mínimamente, es más bien entre-vista en su ocultamiento. Esto es lo que menciona al respecto:

“Yo creo que se podría vivir continuamente absorto en la contemplación de un ser femenino. Quien no está de acuerdo con esto, o quien de esa meditación no sabe sacar un sentimiento de placer, lo puede ser todo menos un verdadero artista; porque lo que hay de milagroso en la estética, lo que hay de divino, es precisamente



esa relación, esa íntima ligadura que ella tiene como lo bello que existe dentro de la realidad.

Cuando delante de los ojos del espíritu se me aparece el sol de la belleza femenina, que brilla y se divide en una infinidad de rayos, invade mi alma una sensación de placer indescriptible. Es una estupenda riqueza de gracia femenina; cada mujer encierra en sí una pequeña parte, pero esta parte está de tal modo difundida por toda ella, que armónicamente se liga con el resto de su ser. Por eso el todo de la feminidad está dividido en un número infinito de partes de belleza. Pero es necesario que cada partícula sea dirigida por leyes de armonía; de lo contrario, nuestras impresiones no son nítidas y podemos creer que la Naturaleza ha resuelto hacer algo de una mujer, pero la ha abandonado enseguida en estado de esbozo.

Nunca se cansa mi vista de contemplar las infinitas emanaciones que irradian de la belleza femenina. Cada muchacha es una de esas emanaciones, y a pesar de ser sólo una parte, es ya por sí misma un ser completo y, por lo tanto, feliz, alegre, bello..." (Id., p. 115).

La afirmación de que "la mujer es un ser que existe para otros seres", en Kierkegaard, remite de nuevo a la llamada anteriormente 'vida vegetal', y aunque comienza diciendo que dicha afirmación es en sí una contradicción, no queda sino gozarla:

"La contradicción de que un ser que exista sólo para los otros no existe por sí mismo y sólo por medio de los otros se hace visible es lógicamente justísima, y quien piense lógicamente no sólo no puede hallar nada que objetar, sino que, por el contrario, goza de esa contradicción. [...].

"El «ser» de la mujer –la palabra «existencia» expresaría demasiado, porque la mujer no tiene vida propia– es comparada por los poetas a una flor, expresión que recuerda la vida vegetal; y, realmente, en ellas hasta el espíritu tiene algo de vegetativo. Está contenida toda en los límites de la Naturaleza, nunca los traspasa. Por lo tanto, no es libre sino estéticamente. [...]

"La mujer es substancia; el hombre, reflexión" (Id., p. 117).

Y por último, algo muy característico de la mujer con lo que se le asocia también a cierta vinculación con la Naturaleza, con sus poderes, una cuestión aquí sí meramente femenina es aquélla referente a la maternidad, ser madre:

"En la vida de una mujer casada hay dos períodos en los cuales es verdaderamente una mujer interesante: cuando es aún muy joven, y más tarde, cuando ya tiene



cierta edad. Pero hay un instante en que es más encantadora que una muchacha soltera, y al mismo tiempo digna de mayor veneración; ese instante se presenta raras veces, es una imagen de la fantasía, que no es preciso ver en la realidad, y que tal vez en la realidad no exista. Yo imagino una mujer, floreciente de salud, que tiene en los brazos a una criatura, a la que prodiga todas sus atenciones y a quien mira y remira mil veces, llena de una bienaventurada alegría. Esta imagen es lo más digno de ser admirado que puede ofrecer la vida humana, lo más encantadoramente bello. Es un mito de la naturaleza, y por eso mismo no puede ser vista *in natura*, sino que sólo puede ser vista «en arte». Pero es necesario que junto a ella no figure nadie más; si no, se pierde todo el efecto” (Id., p. 120).

Este último aspecto es verdaderamente interesante, ya que en él es donde confluyen lo femenino y la mujer, además de ser el punto clave donde se conectan ambos términos con la naturaleza (Cfr. Rodríguez, 1999), ya que ¿quién más que la mujer tiene la posibilidad de recrear la vida, tal como la naturaleza lo hace y por eso es Madre?

3.3 La mujer; autores diversos

Autores que han escrito acerca de lo que se ha dicho o ha predominado como pensamiento de distintas épocas acerca de la mujer y que ha de ligarse con la concepción de lo femenino en tanto que mito.

Bacon (1561-1626), por ejemplo, quien fue de los creadores del método experimental y quien creía en la ciencia como la vía para acceder a la verdad de manera objetiva⁸, sitúa a la mujer como símil de la naturaleza, o viceversa, según indica Seidler (o. c.)

“[...] fue Bacon quien habló de torturar a la naturaleza en el potro hasta que estuviera dispuesta a revelar sus secretos. Se concebía a la naturaleza como si fuera una mujer. La tortura era supuestamente un instrumento legítimo que se podía usar en la búsqueda de la verdad científica” (p. 44).

Tal vez, tanto la naturaleza como la mujer (lo femenino), resultan ser tan amenazantes para el hombre (o lo masculino), que ha sido necesario el

⁸ Base ideológica sobre la cual descansa en pensamiento moderno.



infundir terror para “salvarse” de sus poderes e imponerse⁹. Por ello es que el poder está relacionado con lo masculino, le es necesario, tiene que compensar de alguna manera sus faltas y conseguir con su dominación el que la naturaleza le sirva, le de a conocer sus secretos y con ello descubra sus leyes, con las cuales puede detentar un poder absoluto sobre ella. Necesita erigirse como autoridad absoluta e incuestionable, por lo que tiene que reprimir al máximo los poderes de lo femenino (o de la naturaleza, o de la mujer), quedando de tal manera en el exilio todo aquello que refiera a lo femenino y, puesto que se sabe en sumo vulnerable ha de acallar de manera violenta con miras a destruir totalmente aquello que le desequilibra, que le interpela. O como lo dice Baudrillard (1998):

[...] los hombres han erigido su poder y sus instituciones sólo para contrarrestar los poderes originales, muy superiores de la mujer. El motor no es la envidia del pene, al contrario son los celos del hombre del poder de fecundación de la mujer. Este privilegio de la mujer es inexplicable, hacia falta inventar a toda costa un orden diferente, social, político, económico masculino, donde este privilegio natural pudiera ser rebajado” (p. 23).

No obstante, lo femenino, en tanto que intangible, resulta ser lo suficientemente huidizo para no poder ser destruido; surge, como la vida, hasta desde la más terrible adversidad, está, tal vez silente, pero está. Esto, incluso, resulta aún más amenazante, su silencio, la invisibilidad de su presencia, mantiene latente la posibilidad de sorprender, de tomar, cualquier tiempo, cualquier espacio: terrorífico para el pensamiento que gusta de mantener el control, creer que puede mantenerse el control, que puede haber orden y estabilidad inamovibles. Gusta de pensar que una vez tomado el poder, con ello podrá decidir qué es cada cosa, darle luz, clarificar y explicar

⁹ De manera que en la relación hombre-mujer, esto es visto como que lo racional se imponga a lo emocional. Esta imposición la plantea Seidler (o. c.) como algo ya intrínseco al ser, ya que como la mujer está mayormente dominada por fuerzas irracionales, ha de ser el hombre quien *le ayude* a salir de ese estado imponiéndose; normando la vida de la mujer *por su bien*. “Forma parte de la gran cadena del ser que el hombre aprenda a ejercer autoridad en relación con la mujer que, por estar más cerca de la de la naturaleza, está más sometida a sus ‘fuerzas físicas [...] fuerzas ciegas e irracionales’ (Durkheim, 1951). Así como el hombre se ha de someter a la autoridad de la sociedad, la mujer tiene que aceptar la autoridad del hombre” (p. 33).



cada elemento del universo que tanta angustia trae dentro de sí por ser otredad¹⁰.

Se manifiesta en lo masculino tal temor por lo irracional¹¹, por aquello que Nietzsche llamaría «dionisiaco», que podemos incluso llegar a preguntarnos si esto no es temor a la vida misma. Paradójicamente, se relaciona la libertad al actuar con conciencia, bajo la dirección de la razón y, justamente por ello es que la mujer no puede ser libre (o, más bien, gozar de este tipo de libertad), porque ella está guiada por las fuerzas de la pasión.

La modernidad se ha encargado de “institucionalizar la soberanía de la razón” y “legitimar el poder del hombre”. Por lo que, para ser digno de consideración ha de ser, pensarse, actuarse según los parámetros de lo masculino. Para que la mujer sea tomada en cuenta, según este pensamiento, tendrá que aprender a jugar el papel que le asigne el hombre, porque no sólo se trata de parecerse al hombre, esto no le está permitido a la mujer, ha de ser como el hombre quiere que sea, es decir, que la misma racionalidad que se nombra a sí misma como lo verdaderamente humano o lo que le confiere dignidad a lo humano, decide que papeles ha de jugar cada quien y, por supuesto, le conviene que la mujer juegue a ser subordinada. Por ello, Seidler menciona que, bajo las reglas de la modernidad,

“La mujer será escuchada sólo si aprende a ‘hablar racionalmente’; si no, lo que diga será denigrado, será tratado como ruido y no como una manera de hablar. Es como si el lenguaje se volviera ‘racional’ cuando se le despoja de su intensidad y poder emocionales; no es simplemente cuestión de lo que decimos, sino también *cómo* hablamos” (p. 60)

El temor a la mencionada emotividad, no es gratuito. Para un ser tan endeble que requiere de aparente seguridad y dominio, saber que las emociones son fuerzas que sobrepasan la conciencia del sujeto, significa que entonces habrá que reprimirlas a toda costa. Y para creérsela ellos mismos,

¹⁰ Este terror por la otredad invisible es bellamente contado por Julio Cortázar en su genial cuento “Casa Tomada”.

¹¹ Durkheim (1951) dice que “libertarse es, así, para el hombre superar las fuerzas físicas que lo dominan, fuerzas ciegas e irracionales; pero no puede alcanzar tal liberación sino oponiendo a esas fuerzas una gran potencia intelectual y quedando luego a su amparo” (citado en Seidler, o. c., p. 33).



tendrán que inventar un estilo de vida que aparente ser el más evolucionado, el más elevado, que no esté contaminado de primitivismos afectivos, que sea serio, objetivo y aséptico; y luego hacer creer, es más creérsela ellos mismos, que esa forma de ser, esa forma de vida es *“imparcial, impersonal y universal”* (Id., p. 137). Como imparcial, impersonal y universal es la aseveración de que, puesto que las mujeres están restringidas a las emociones, *“no pueden saber nada en absoluto”* (Id., p. 296).

Resulta necesaria esta creencia porque de esta manera se despoja a la mujer de sus poderes fatales, de su esencia seductora¹². Ya desde los griegos se veía esto como necesario:

“Para los griegos, la mujer es una «terrible plaga instalada entre los hombres mortales», un ser hecho de ardid y de mentiras, un peligro temible que se oculta bajo los rasgos de la seducción. ¿Cómo glorificar la hermosura femenina cuando ésta se asemeja a una trampa maléfica, cuando impera una misoginia que considera a la mujer un ser pérfido y nefasto? Abundan los textos que enumeran los vicios femeninos y colman de reproches las estratagemas de que ellas se valen para seducir a los hombres” (Lipovetsky, G., 1997: 103).

A las mujeres se les asocia con el caos, con lo informe que también representa la naturaleza:

“Desde la noche de los tiempos, las mujeres siempre han estado dotadas de poderes específicos, poderes rituales y mágicos, poderes de vida y de muerte, poderes de perjudicar y de sanar. Ahora bien, todos estos poderes presentan la característica de no procurar a sus poseedores la menor consideración o reconocimiento social. Por doquier las actividades del segundo sexo son despreciadas o consideradas inferiores a las actividades masculinas, por doquier se aparta a las mujeres de las funciones nobles y se las asocia con las peligrosas potencias del caos” (Id., p. 116).

¹² Gilles Lipovetsky (1997) da cuenta de este poder fatal femenino desde los griegos: “Los poetas griegos rindieron numerosos homenajes a la hermosura femenina, y subrayaron su poder a un tiempo maravilloso y temible. [...] Si la mujer es un mal, lo es tanto más cuanto que resulta hermosa y seductora” (p. 100). Porque la belleza y la seducción colocan en entredicho al orden masculino impuesto, muestra sus vulnerabilidades y cualquier cosa que las muestra ha de ser prohibida (pecaminosa), esto se manifiesta y se transmite por todos los medios posibles, por ejemplo: “El arte medieval no busca suscitar la admiración del cuerpo seductor, sino que se esfuerza por inculcar el miedo a la belleza femenina, por expresar su relación con la caída y con Satán” (Id., p. 104).



El pensamiento religioso dominante ha jugado un importante papel en cada creencia. La tradición judeo-cristiana ha condenado explícitamente todo lo referente a las pasiones, su implantación ha significado el ascenso de una lógica purista que toma cualquier placer humano como indeseable, como infernal y maligno. La imagen de la mujer que tienta al hombre y lo hace caer de su estado perfecto puede vislumbrarse de múltiples formas. Estas ideas religiosas han tenido gran parte en la consolidación de una imagen polar¹³ de la mujer, o bien se le sitúa como ser divino, como imagen sagrada (aunque en el cristianismo, siempre en relación con una figura masculina que se erige como central¹⁴), o como la poseedora de las fuerzas del mal a la que hay que darle muerte:

“Los siglos cristianos manifestaron una hostilidad muy especial con respecto a la seducción femenina. A lo largo de la Edad Media y de manera esporádica hasta el siglo XVIII, los teólogos se ensañan con la mujer «ministro de idolatría», criatura vanidosa y viciosa, cebo de que se sirve Satán para precipitar al hombre en el infierno” (Id., p. 158).

El pensar la mujer en las polaridades antes enunciadas es encubrir su ser. Se *descubre* una forma, que no es un descubrimiento como tal, dado que es una invención que sirve para tranquilizar lo terrible de encontrarse con lo que representa ser otro. Por tanto, es un descubrimiento que encubre¹⁵, encubrimiento hecho por el afán de reducir temores: “Las acusaciones lanzadas contra la belleza femenina no eran sino una de las manifestaciones del miedo al Otro encerrado en su diferencia radical” (p. 163). Y es que la otredad atenta al orden social ya edificado; atenta al orden masculino.

El orden de lo masculino, como lo hemos mencionado ya anteriormente, corresponde al orden del trabajo y con ello al de la producción. El de la mujer

¹³ Polaridad de la que ya habíamos hablado con Simmel en páginas anteriores.

¹⁴ Para más detalles con respecto a esto, consúltese el libro de Pepe Rodríguez (1999), *Dios nació mujer*.

¹⁵ Tal como lo habíamos visto con Dussel en páginas más arriba, resulta más fácil y cómodo inventar al otro en consonancia con la propia cosmovisión, de manera que siga siendo visto lo otro, lo extraño, como el enemigo, para así tener plena justificación la necesidad de acabar de una manera o de otra con él (esclavizándolo, sometiénolo, exterminándolo). no obstante, nunca ha logrado deshacerse de la otredad y de su constante interpelación. La otredad siempre ha de ser encubierta en lugar de descubierta para el pensamiento unívoco.



(o de lo femenino) pertenece a otro orden, un orden temible, un orden que hace que todo poder se revierta; este es el orden de la seducción:

“Cualquier fuerza masculina es fuerza de producir. Todo lo que se produce, aunque fuese la mujer produciéndose como mujer, cae en el registro de la fuerza masculina. La única, es irresistible, fuerza de la feminidad es aquella, inversa, de la seducción. No es propiamente nada, no tiene propiamente nada más que la fuerza de anular la de la producción. Pero la anula siempre” (Baudrillard, o. c., p. 24).

La cita anterior es un excelente ejemplo de la posibilidad de pensar a lo femenino de manera diferente a como lo ha planteado y de alguna manera institucionalizado la racionalidad moderna. La otredad que representa lo ha sido pensada desde otros ángulos que aportan mucho a la noción de mujer, lo que resulta de gran ayuda para desentrañar la imagen mítica de la mujer. Un ejemplo de ello lo encontramos en el filósofo francés Roland Barthes que, en sus *Fragmentos de un discurso amoroso*, habla, entre otros, de las formas que adopta lo femenino (y/o de la mujer) en el decurso amoroso. Este libro es particularmente ilustrativo por su sutileza y paralela agudeza para hablar de lo que corresponde a lo femenino, además que detecta bien que lo femenino no está necesaria y únicamente reservado para la mujer, ello puede mirarse en la siguiente cita:

“Históricamente, el discurso de la ausencia lo pronuncia la Mujer: la Mujer es sedentaria, el Hombre es cazador, viajero; la Mujer es fiel (espera), el Hombre es rondador (navega, rúa). Es la Mujer quien da forma a la ausencia, quien elabora su ficción, puesto que tiene el tiempo para ello; teje y canta; las Hilanderas, los Cantos de tejedoras dicen a la vez la inmovilidad (por el ronroneo del Torno de hilar) y la ausencia (a lo lejos, ritmos de viaje, marejadas, cabalgatas). Se sigue de ello que en todo hombre que dice la ausencia del otro, *lo femenino* se declara: este hombre que espera y que sufre, está milagrosamente feminizado. Un hombre no está feminizado porque sea invertido, sino por estar enamorado. (Mito y utopía: el origen ha pertenecido, el porvenir pertenecerá a los sujetos *en quienes existe lo femenino*.)” (pp. 45-46).

Lo dicho en la cita anterior es de gran importancia, habla de muchos aspectos que han de considerarse como femeninos. El principal de ellos es la espera, el cual no indica simplemente un rasgo pasivo, más bien habla de su



parte terrible, de su dificultad, de cierta resistencia a hacer otra cosa que no sea esperar; que no sea dar forma a la ausencia.

Otro de esos elementos es la metáfora del tejer; lo femenino es lo que reúne, lo que rememora y aquí es donde la memoria se une a la espera: la ausencia hace que se espere algo, ausencia sustentada por la memoria, porque quien no recuerda lo ausente no puede esperar nada. Esto cambia la visión simplista que se tiene de la pasividad; la pasividad trae mucho consigo, el aparente no-hacer-nada carga en sí su propia ambivalencia. Por eso es que para Barthes (Id.) *"El enamorado que no olvida a veces muere por exceso, fatiga y tensión de memorias"* (p. 46)

3.4 Lo mítico femenino y lo femenino del mito

Anteriormente, he mencionado ya la idea, que busco que sea visible, de lo femenino en tanto concepción mítica¹⁶. Habremos, entonces, de comenzar a hablar un poco más de lo que ha de entenderse, en el marco de esta tesis, por mito.

Según Fernández (1999), *"El mito es un orden previo de la realidad sobre el cual pueden ordenarse, a su vez, el origen, la historia, el pensamiento, los sentimientos, las ciudades y hasta los mitos"*. Esto es acorde con lo que menciona Eliade (1963), *"[para] las sociedades arcaicas [...] el mito designa [...] una «historia verdadera», y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa"* (p. 13).

La idea del mito, no obstante, ha sido tratada de manera diferente de lo que era para las llamadas sociedades arcaicas, sobre todo, el cambio en la idea del mito se dio durante el mayor fortalecimiento de la modernidad y el racionalismo durante el siglo XIX: *"Opuesto tanto a logos como más tarde a*

¹⁶ Y es que no podemos aseverar, como lo ha hecho enfáticamente la modernidad, que han sido superados los mitos; estos permanecen vigentes y van dando forma a una manera de ver el mundo y vivirlo. El pensamiento ha dado orden a través de los mitos, los mitos parecen querer adecuarse a la realidad pero, en realidad, a lo que se adecuan es al pensamiento mismo: *"Tanto el pensamiento religioso como el científico y el cotidiano, tienen una estructura mítica interna"* (Fernández, 1999).



historia, mythos terminó por significar todo «lo que no puede existir en la realidad»” (Id., pp. 13-14).

Por lo mismo es que, para la racionalidad moderna, representa la negación del orden que ella quiere imponer; orden de verdades y realidades que toman al mito como una fantasía, encubriendo, de esta manera, el mito de la racionalidad moderna. Ésta, la racionalidad moderna, se propone vencer la irracionalidad y el absurdo del mito; vencer su mentira. No obstante,

“Todo esto es la mentira que la razón cuenta acerca del mito; crea una línea imaginaria de ascenso, a la que llama progreso, modernidad, primer mundo, civilización; se pone al final de ella, en la cumbre; el mito queda al principio, como algo por superar y sólo la razón con la fuerza de la lucidez, puede vencerlo.

“Pero el mito no desaparece, resurge en la leyenda escrita y narrada como cuento, con la peculiaridad de que ese relato se reproduce en todos y cada uno de nosotros, quienes lo revivimos cotidianamente, sin darnos cuenta de que la razón actúa en nosotros, aún en forma de mitos: el mito del mito como falso, el mito de la historia progresiva, el mito de la verdad científica, el mito de la mujer-madre-virgen y el hombre-autoridad-ley” (Corres, 1992-b, p. 9).

Es, por tanto, una posibilidad el *“Descubrir la verdad como la gran mentira y considerar a los mitos como esas grandiosas síntesis donde se condensa la verdad, es decir, la composición de las culturas”* (Id., p. 10).

Y es justamente aquí donde volvemos a encontrarnos con la relación entre masculinidad-modernidad-razón y, si lo femenino es lo que se encuentra en la exterioridad, dentro del pensamiento moderno encontramos que el mito es situado en ella, así como ciertas características que he tomado como femeninas, además de lo femenino mismo:

“La reflexión sobre la historia obliga a remontarse al origen de las culturas; ahí se encontró el pensamiento mítico, que considera las diferencias no como jerarquías; reconoce como atributos humanos la fuerza de los instintos y la imaginación-fantasía; piensa en sociedades diseñadas para que estas fuerzas se expresen y no se sofocuen. Por ello, las culturas del mito son culturas estéticas, lúdicas, es decir, creativas y recreativas; no les interesa distinguir entre lo verdadero y lo falso, bueno y malo, masculino y femenino, natural y sobrenatural, divino y humano. Su forma de pensamiento es la reversibilidad, el movimiento en juego, la posibilidad de ser y



no ser. La reversibilidad se identifica con lo femenino; franquea el orden, la coherencia y, por ello, la racionalidad la ha conjurado.

“Al pensamiento mítico no le interesa convencer, porque no cree en una sola verdad; como medio de expresión, utiliza la forma poética y el símbolo, no la prosa, lenguaje preferido por la racionalidad, está emparentado con el arte, no conoce fronteras, se insinúa en todas partes, mezcla lo humano y lo sobrehumano” (Corres, 1992-a, p. 14).

Tenemos, pues, que para el pensamiento mítico y, junto con él, lo femenino, se inserta la lógica racionalista moderna, ya que permite la multiplicidad de formas de vida y sus diversas expresiones, no erigiendo un absoluto. Entonces, en él sí tiene cabida aquello que le negaba existencia.

Resulta entonces que el pensamiento que ha querido erigirse durante la modernidad es lo suficientemente restrictivo para el pensamiento mítico. El pensamiento mítico trasciende el mito de la racionalidad omnisciente creado en la modernidad, mientras ésta, ha dado al pensamiento mítico el grado de falsedad, fantasía o farsa. De manera que el mito ha quedado exiliado del orden del entendimiento, queda fuera de la cosmovisión moderna, pero ésta arrastra su lógica, la trae consigo; la configura, la prefigura. Así como el mito es una manera de dar orden e inteligibilidad al universo para ser habitable, la lógica racionalista ha buscado un orden por encima de la irracionalidad del mito; ha querido establecer un orden por encima del pensamiento mismo.

Tomemos en cuenta que aquí ofrecemos dos aspectos importantes para el presente trabajo: el mito y lo femenino. En primera instancia, podemos hablar de la estructura mítica de lo femenino, pero además podemos hablar de cierta relación entre el pensamiento mítico y lo femenino mismo. Si la modernidad excluye al pensamiento mítico como parte de su cosmovisión, entonces habrá que ver cuáles son las características del mito para dar cuenta de las similitudes entre uno y otro. Podemos, de esta manera, tomar la vía del mito para hablar de lo femenino.



3.5 Los rumbos del cosmos y el principio femenino

Ya he mencionado anteriormente que las dimensiones y aspectos posibles de lo femenino han respondido a una forma mítica de verlo, pero, además de lo expuesto en los capítulos anteriores, podemos encontrar otras posturas que pueden considerarse míticas con respecto a lo femenino. La forma de ordenar el espacio, para muchas culturas, es consecuente en gran parte con lo planteado; tanto lo femenino como lo masculino representan en el cosmos aspectos relevantes para la vida, su significación e interpretación.

De manera que, tanto lo femenino como lo masculino, se rigen y constituyen en sí mismos ciertos principios.

Espacio dividido en dos: cosmos y caos.

Cosmos dividido en tres niveles: Tierra, cielo y regiones infernales.

El *axis mundi* atraviesa los tres niveles "*columna universal [a través de la que] los tres niveles se ponen en comunicación [...] alrededor de este eje cósmico se extiende el «mundo» (= «nuestro mundo») [...]»* (Eliade, 1957: 32).

El espacio, para el pensamiento mítico, en un principio carece de consistencia, por lo que es necesario apropiarse de él para poder habitarlo; hay que consagrarlo para hacerlo significativo, de lo contrario permanece sin estructura ni consistencia; esto es, permanece como un espacio amorfo:

"Para vivir en el mundo hay que fundarlo, y ningún mundo puede nacer del «caos» de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo -el Centro- equivale a la creación del mundo" (Id., p. 22).

Dentro de esta cosmovisión, la sacralización hace referencia al vivir en un mundo ordenado, con espacios diferenciados, con significaciones y sentidos visibles; en establecer ciertas medidas de realidad, de objetividad, para que lo fugaz y lo caótico no nos engulla. La necesidad de cierto orden, de leyes, de explicaciones y, a final de cuentas, de cierto dominio sobre la naturaleza o sobre el devenir, es una necesidad imperante. Mientras no se realice la fundación de «nuestro mundo» no podremos habitarlo, porque se requiere de



una historia que dé fin y sentido a la existencia que por sí sola no revela su sentido, entonces es que hay que otorgarle uno.

"[...] lo sagrado es lo *real* por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El deseo del hombre religioso de *vivir en lo sagrado* equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión." (Id., p. 26).

"Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar (lo que quiere decir con frecuencia: sin ocupar por «los nuestros»), continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del «caos». Al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía" (Id., p. 28).

El no situarse en la realidad objetiva es permanecer en el caos. Parece ser necesaria a la existencia cierta dosis de objetividad; las cosas y los seres en sí mismos son inaprensibles, es imprescindible obtener de ellos un sentido para que posean realidad (y por ello quizá sea lo femenino visto como irreal, porque está fuera de todo orden, carente de sentido y razón porque es en sí mismo razón y sentido; este es el punto esencialmente compartido de lo femenino con la naturaleza: la naturaleza no requiere explicarse a sí misma).

"[...] el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo un mundo así participa del ser, *existe realmente*. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento *de ser*. El terror ante el «caos», que rodea su mundo habitado, corresponde a su terror ante la nada" (Id., p. 51).

El caos es lo anterior a la forma, o bien, lo que, ya habiendo sido establecidas las formas, se escapa a ellas (como el agua, se escurre). Es lo siempre temido, lo que ha de requerir que se ordene y controle para no disolverse en él (es lo siempre temido y lo infinitamente necesario, por ser como un respiro ante el anquilosamiento de las formas como lo es la burocracia, por ejemplo).

El caos, pues, pertenece al *orden* de lo femenino y es representado, dentro del pensamiento mítico, de diferentes maneras; es el inframundo, y al



inframundo se accede a través de la penumbra de las cuevas o al sumergirse en las aguas carentes de forma.

“El caos acuático que ha precedido a la creación simboliza al mismo tiempo la regresión a lo amorfo efectuada en la muerte, el retorno a la modalidad larvaria de la existencia. Desde cierto punto de vista, las regiones inferiores son equiparables a las regiones desérticas y desconocidas que rodean el territorio habitado; el mundo de abajo, por encima del cual se asienta firmemente nuestro «cosmos», corresponde al «caos» que se extiende a lo largo de sus fronteras” (Id., p. 36).

Pero estos símbolos del inframundo son también los símbolos del inicio de la vida o, más precisamente, de la continuidad de la vida. La Tierra es madre y por ella se regenera lo viviente; también el agua representa -a la vez que disolución- origen, renovación.

Retomando la idea que gira en torno a la necesidad humana de *fundar* el mundo para poder habitarlo, nos reencontramos con el *axis mundi* y los cuatro rumbos del cosmos. Encontramos, consistentemente, que al fundarse una ciudad, ésta se divide en partes que representan diferentes aspectos significativos del cosmos: lo diurno (solar), lo nocturno (lunar). Lo diurno es representado tanto por el oriente (donde emerge de la oscuridad lo luminoso) y que esquemáticamente corresponde como convención al lado derecho y a lo alto, en la esfera celeste, a lo cual equivale el norte y lo ascendente, lo que se encuentra en la parte de arriba. Lo nocturno, por su parte, que siempre evoca la oscuridad está relacionado con el poniente (donde el sol se esconde para dar lugar a la noche); espacialmente se ha representado del lado izquierdo y como también son oscuras las cuevas, por ejemplo, el interior de la tierra también es considerado como sombrío, como lo inframundano. El sur, que es representado esquemáticamente hacia abajo, es uno de los puntos cardinales que corresponden a lo femenino.

No es casual que ciertas ciudades se dividan coincidentemente con esta imagen mítica del universo, como dice Eliade (o. c.) “*A imagen del universo que se desarrolla a partir de un centro y se extiende hacia los cuatro puntos cardinales, la ciudad se constituye a partir de una encrucijada*” (p. 38).



A su vez, los templos (de todo tipo de templos) constituyen un *imago mundi* (Id.). El mismo Eliade cita un ejemplo de lo anterior:

“[en la iglesia bizantina] «Las cuatro partes del interior de la iglesia simbolizan las cuatro direcciones cardinales. El interior de la iglesia es el universo. El altar es el paraíso, que se encuentra al Este. La puerta imperial del santuario propiamente dicho se llamaba también la ‘Puerta del paraíso’. [...] El Oeste, al contrario, es la región de las tinieblas, de la aflicción, de la muerte, de las moradas eternas de los muertos que esperan la resurrección de los muertos y el juicio final. La parte de en medio del edificio es la Tierra. Según las concepciones de Kosmas Indicopleustes, la Tierra es rectangular y está limitada por cuatro paredes que están recubiertas por una cúpula. Las cuatro paredes del interior de una iglesia simbolizan las cuatro direcciones cardinales»” (Hans Sedlmayr, 1950, citado en Eliade, pp. 49-50).

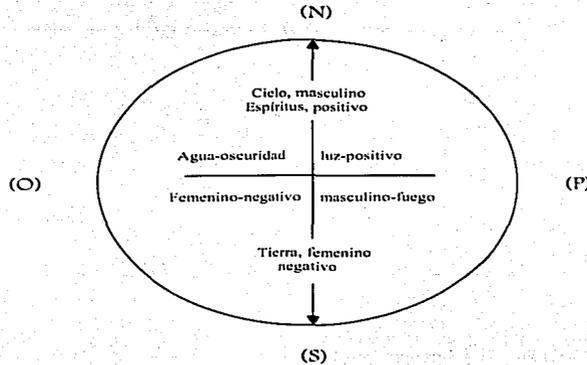
Un ejemplo de la cosmización y los principios femenino y masculino con relación al espacio, lo tenemos dentro de la visión religiosa Yoruba orisa, donde el cuerpo es afectado directamente por esta manera de concebir al universo porque cada uno forma una parte inherente al mismo, cada uno de los habitantes -no solamente los humanos- están interrelacionados en una especie de flujo de energías guiadas por ciertos principios. Estos principios son, en un primer plano, el femenino y el masculino:

“[Según la visión religiosa de los yorubas] el dios supremo (masculino) Olorun [...] gobierna toda la creación, ejerciendo su soberanía -como un rey para con sus súbditos- sobre divinidades, espíritus de la naturaleza, antepasados y hombres. [...] Ya en los mitos de creación encontramos, junto con el elemento *orun* (cielo), que es el territorio dominado por Olorun y sus subordinados los *orisha*, un segundo elemento, las aguas fangosas (*ile*: mezcla de tierra y agua) del caos primordial. Este segundo elemento es el reino de la tierra madre Onilé, que tiene la misma edad que Olorun y no le está sometida” (Eliade, 1991: 303).

Dentro de esta tradición que se basa en la adivinación, encontramos una representación de los cuatros rumbos del cosmos -de los cuales hablé más arriba- que va muy bien con lo que he intentado exponer en cuanto a la relación mítica que se da con respecto a la cosmovisión del espacio y la manera de concebir a lo femenino y a lo masculino.



Esta es la representación del cosmos de esta tradición yoruba orisa (Epega, A. y Neimark, P., 1995):



Lo femenino tiene, pues, estrecha relación con el pensamiento mítico. Dado que reconoce o se mantienen sus divisiones, sus consideraciones míticas y, aunque lo mismo sucede con lo masculino, sucede que parte de sí mismo es creer que está no sólo por encima del pensamiento mítico sino que es La Verdad, por excelencia (lo masculino se creyó su mito como Verdad, por lo que se hace necesario el exterminio de aquellos mitos que lo contradigan o que simplemente se presenten como verdad alterna). Por ello es que, dentro de la racionalidad moderna, ha querido ser desterrado el mito del pensamiento, ha querido dársele el estatus de falsedad, de mentira, de fantasía. Lo femenino toma su papel dentro del pensamiento mítico además de conformarse a sí mismo como mito. Dentro de las diferenciaciones que hace de la realidad, del tiempo y del espacio, el pensamiento mítico toma cierto lugar lo femenino; sin embargo, aunque le corresponda un tiempo y un espacio definidos, justamente lo que los define es la ambigüedad y por ello es que se revierte el orden al caos.



Dentro del cosmos, que es el espacio fundado, habitable o real, lo femenino toma parte, pero la parte que le corresponde es la más parecida a aquella que se representaba en lo anterior a la apropiación del espacio o cosmización. Es decir, entonces, que lo femenino guarda una íntima relación tanto con lo caótico, desconocido y homogéneo del espacio primigenio, como con lo que mantiene de misterioso y temible el espacio ya ordenado como también con la trasgresión de dicho orden a través de su profanación. Lo femenino se encuentra diseminado en todas partes; cualquier intento de categorización cuyo fin sea establecer un orden, va a contener su referencia de imposibilidad, su excepción; ya sea porque no logra llegarse al fin a la absolutización del orden y la racionalidad, ya sea porque todo orden es franqueable. De manera que todo orden es atravesado por lo imprevisible y esto puede ser visto como caos para cierta racionalidad, como la intrusión de lo caótico en los deseos asépticos de la razón unidimensional, pero que no son sino la expresión de la existencia de lo otro, aquello que no ha podido eliminarse de una vez y para siempre porque, en cuanto se cree eliminado, toma otra presencia y sus ausencias se dilatan en otros espacios. Y es que se está en la cacería de sus formas visibles u objetivas, mas está más allá de la forma y la substancia, lo femenino y sus representaciones son in-existentes, por eso no puede atraparseles y por eso, paradójicamente, tienen presencia a cada instante, porque no han podido ser tomados para exiliarlos definitivamente. Lo femenino está más allá de la forma, por ello su forma es la de la metamorfosis.

Por lo mismo es que no sigue una linealidad en el tiempo; la metamorfosis no responde a un desarrollo en su concepción ascendente o a cualquier otra forma de linealidad. El tiempo aquí tampoco posee extensión, como desdoblamiento lineal, sino que su rasgo es lo intenso. Esto de alguna manera, tiene cierta concordancia con la noción de duración. La duración es algo así como una cierta temporalidad subjetiva que está íntimamente relacionada o que es, en sí misma, intensidad. Por ello, en el tiempo cronológico bien puede tenerse en un lapso una rapidez vertiginosa o una lentitud apesadumbrada.

Para *El Perseguidor* (1959) de Cortázar, esto resulta *clarísimo*:



“Esto del tiempo es complicado, me agarra por todos lados. Me empiezo a dar cuenta poco a poco de que el tiempo no es como una bolsa que se rellena. Quiero decir que aunque cambie el relleno, en la bolsa no cabe más que una cantidad y se acabó. ¿Ves mi valija, Bruno? Caben dos trajes y dos pares de zapatos. Bueno, ahora imagínate que las vacías y después vas a poner de nuevo los dos trajes y los dos pares de zapatos. Pero lo mejor no es eso. Lo mejor es cuando te das cuenta de que puedes meter una tienda entera en la valija, cientos y cientos de trajes, como yo meto la música en el tiempo cuando estoy tocando, a veces. La música y lo que pienso cuando viajo en el *métro*. [...] Pero el *métro* me ha servido para darme cuenta del truco de la valija. Mira, esto de las cosas elásticas es muy raro, yo lo siento en todas partes. Todo es elástico, chico. Las cosas que parecen duras tienen una elasticidad...

[...] ¿Cómo se puede pensar un cuarto de hora en un minuto y medio? [...]

[...] si yo pudiera solamente vivir como en esos momentos o como cuando estoy tocando y también el tiempo cambia... Te das cuenta de lo que podría pasar en un minuto y medio... Entonces un hombre, no solamente yo sino esa y tú y todos los muchachos, podrían vivir cientos de años, si encontráramos la manera podríamos vivir mil veces más de lo que estamos viviendo por culpa de los relojes, de esa manía de minutos y de pasado mañana” (pp.149-154).

Además de la elasticidad del tiempo que encontramos en *El perseguidor* de Cortázar, encontramos que el tiempo es explicado a través de metáforas espaciales. Esto es interesante, ya que puede verse cómo se entremezclan ambas dimensiones.

Dentro de la concepción moderna del tiempo se tiene la idea de que éste es lineal, la reversibilidad no cabe dentro de sus parámetros, pero sí quedan dentro de lo femenino. Con respecto también a la temporalidad, otra característica muy masculina es la luz, el sol y el día. En la oscuridad, en la invisibilidad para los ojos humanos, no puede discernirse el entorno. La luz y la oscuridad han jugado papeles metafóricos importantes y siguen siendo vigentes. La luz refiere a la razón y a lo virtuoso, mientras que la oscuridad hace referencia a lo que no es inteligible y conocido. La oscuridad está relacionada con las tinieblas, con lo maligno. Por ello es que el oriente, que



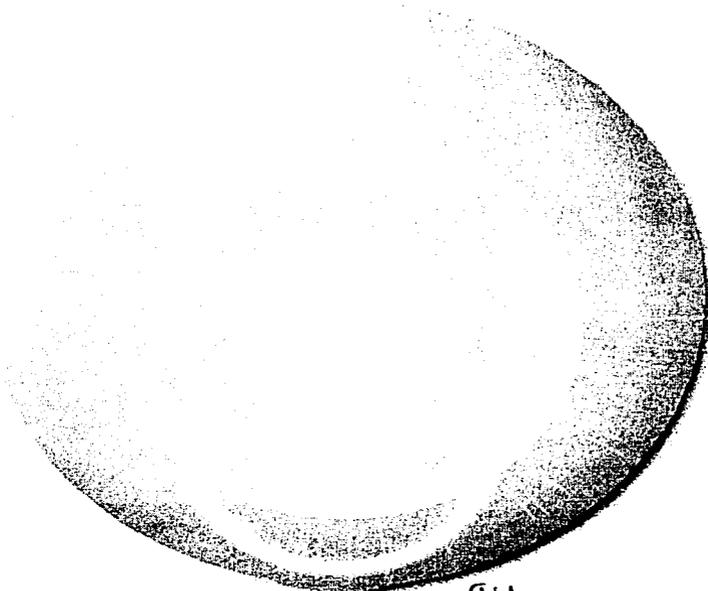
hace referencia a la luminosidad diurna, se sitúa a la derecha; mientras que el poniente que va trazando lo nocturno¹⁷ se sitúa del lado siniestro.

Aquí, de nuevo encontramos entremezclados tiempo y espacio. La temporalidad transcurre del día a la noche y de la noche al día, este transcurso es representado por los puntos cardinales: del lado derecho lo que representa la luz; del izquierdo, las tinieblas. Los puntos cardinales conservan ciertas similitudes, por su representación espacial, con el *axis mundi* y, con ello, hacen también referencia a lo alto y a lo bajo. Lo alto representa la luminosidad, el cielo, la razón, el progreso (dentro del plano cartesiano, esto es mucho más evidente, ya que la positividad se sitúa del centro hacia la derecha y del centro hacia arriba); lo bajo es lo temible, el caos, el inframundo, la irracionalidad, animalidad o barbarie.

¹⁷ Lo nocturno y el simbolismo lunar van de la mano. Y, de la mano de ambos encontramos lo femenino. Esto podemos leerlo con Mircea Eliade (1957): "Gracias al simbolismo lunar, se han podido poner en relación y solidarizar hechos tan heterogéneos como el nacimiento, la evolución, la muerte, la resurrección; las aguas, las plantas, la mujer, la fecundidad, la inmortalidad; las tinieblas cósmicas, la vida prenatal y la existencia de ultratumba, seguida de un renacimiento de tipo lunar («luz que sale de las tinieblas»); el tejer, el símbolo del «hilo de la vida», el destino, la temporalidad, la muerte, etc. En general, la mayor parte de las ideas de cielo, dualismo, polaridad, oposición, conflicto, así como de reconciliación de los contrarios, de *coincidentia oppositorum*, fueron descubiertas, o al menos precisadas, gracias al simbolismo lunar" (p. 116).



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



4. POSIBLES DIMENSIONES DE LO FEMENINO

A partir de los elementos encontrados en las páginas anteriores es que podemos plantear la existencia de posibles dimensiones de lo femenino, las cuales se componen de lo que he estado intentando plantear: aquello que se ha dicho que es lo femenino, aquello con lo que se le relaciona. Si continuáramos nuestra lectura, diversificando las fuentes consultadas y ampliando la búsqueda a otros ámbitos, seguramente encontraríamos otros elementos, pero hay que recordar que la intención de este escrito es un primer acercamiento, un primer cuestionamiento a lo que pudiera considerarse como «esencialmente» femenino.

A continuación haré una breve exposición de lo que llamado como posibles dimensiones de lo femenino, que serían las siguientes:

| AFECTIVIDAD | RESISTENCIA | NATURALEZA | SEDUCCIÓN | IRRACIONAL | SU TIEMPO | SU ESPACIO |
|----------------|---------------------------|---------------------|-----------|-------------|------------------------|-------------------------|
| Difuse/confuso | Memoria | Intuitivo | Estético | Mágico | Reversible/ retorno | Interior |
| Indiferenciado | Cotidiano | Primitivo | Bello | Fantástico | Mítico | Excluido/ desterrado |
| Colectivo | Silencio | Misterioso | Aparente | Ambivalente | Nocturno | Debajo |
| Pasivo | Doméstico | Caótico | Gestual | Subjetivo | Cíclico | Izquierda |
| Empático | Ensimismado | Madre | Lúdico | Infantil | Múltiple | Detrás |
| Proxémico | Espera | Tierra/ terrenal | Festivo | Dionisiaco | Simultáneo | Sagrado/Pro- fano |
| Poético | Incluyente/ unificador | Acuático/ húmedo | | | | |

4.1. Afectividad

“[...] un símbolo ha de ser captado en la pluralidad de sus significaciones, en un solo acto de pensamiento. Cosa que no es posible que suceda si el sentir no acompaña al entender; si el sentir no precede como guía al entendimiento y no sigue luego guiado por él. El sentir y el entender no debieron estar separados en un principio, en ese principio del conocimiento que es un tanto indiferente situar o no en un determinado tiempo, en un *illo tempore* más o menos preciso, pues que todo principio es a la par una meta: allí donde se da en toda su pureza activa es el

lugar del «conocimiento que se busca»
(María Zambrano, 1990: 89).

| AFECTIVIDAD |
|----------------|
| Dimiso/confuso |
| Indiferenciado |
| Colectivo |
| Pasivo |
| Empático |
| Proxémico |
| Poético |

La afectividad ha sido plenamente identificada como parte de lo femenino, en ella encontramos todas las particularidades que he venido enunciando; es algo que se fuga ante los intentos de querer capturarlo en un concepto, o cualquier otra objetivación, pero al mismo tiempo puede ser vista en todos los lugares, en todas las situaciones. Se encuentra plegada a los objetos y a las palabras; a los tonos, a las miradas, a los movimientos. En cualquier movimiento se encuentra y es ella misma movimiento. Está presente hasta en el más aséptico espacio reservado a la razón. En cada decisión, en cada acción; esto es, se inmiscuye hasta en los más mínimos rincones de lo masculino. No sólo se inmiscuye, se funde con ellos.

Pero dada su misma naturaleza que he mencionado ya, es difícil reconocerle, encontrarle límites, precisarle para con ello controlarle. Por esta razón es que lo mejor es *negar* su existencia, optar por la supuesta frialdad del no sentir y del actuar de la “mejor manera” con bases sentadas en la pura razón y creyéndose en ello. Sin embargo, cada creencia tiene tras de sí un afecto: afecto fundido, con-fundido con razón porque no son dos, no hay escisión.

Y es que lo efímero en tanto que incontrolable, ha de ser reprimido, rechazado o exiliado, pero siendo algo tan presente y tan cercano (puesto que se vive en la corporalidad misma), no se logra deshacerse de ello, lo cual le conlleva a su vida paradójica: a una interioridad exiliada por exceso de misterio¹. Lo que no podemos dominar y, hasta a la inversa, nos domina, es demasiado conflictivo, para nuestros muy humanos deseos de bienestar. Por ello es, tal vez, que un apasionado sea un loco a nuestros ojos, mientras el deseoso no lo es tanto. Porque este último lo que quiere es algo externo a él

¹ María Zambrano (1992) lo plantea de la siguiente manera: “[...] suele suceder que los mayores misterios están en lo familiar y cercano, sin que sepamos si el misterio reside acaso en la proximidad misma, en el hecho de que algo sea familiar o está en el género de verdad que nos propone” (p. 15).

para su satisfacción, en cambio el loco-apasionado es él mismo objeto susceptible, objeto envuelto de ello y por ello que le apasiona. El apasionado es ése quien se convierte en paso abierto al desfile de los afectos. No hace con ello más que sentirlos, se embebe, en embriaga con ellos; *enloquece*.

Dentro de la afectividad, su movimiento reproduce a su forma general. Los afectos siguen un movimiento perpetuo de condensación y dilatación, encuentran sus puntos graves o densos -como lo son los estados de la pasión- y otros puntos más relajados y variantes como en todo sentimiento cotidiano. Tal vez es por esto que se asocia a los afectos con las entrañas y sobretodo con el corazón que imita (o a la inversa) el movimiento de los afectos, desde latidos lentos y pausados hasta arritmias y taquicardias.

Aunque pudiera decirse que los afectos viven a diversas velocidades y magnitudes, parece ser que no es muy posible el establecer de manera clara, aunque sea medianamente, las diferencias entre uno y otro. Porque fluyen, oscilan en múltiples estados. Además de que no se siente aisladamente, sino que se siente, siempre se siente un complejo de ellos, variante, diverso y todo en un mismo instante; y esto, en todo instante.

Nuestra incapacidad de asir un afecto, o bien asirnos a él, se hace visible en el lenguaje; no deja de intentarse, pero sólo podrá encantarse a través de su propia lógica, rodeándolo, rozándolo apenas, alejándose. Hacerle presente a través de la ausencia, entre líneas leído por una rítmica y una tonalidad. Así es como mejor ha podido hablarse de la luminosidad necesariamente oscura de los afectos; esto es, poéticamente².

² Esto es bellamente expresado por María Zambrano (1944) haciendo un paralelismo entre la metáfora de la "luz intelectual" y la de "visión del corazón": "Al lado de la gran metáfora de la 'luz intelectual' ha vivido otra de destino bien diferente: su continuidad no parece haberse mantenido, de tal manera que hemos de echar mano de otra metáfora: la del río cuyas aguas se esconden absorbidas por el tiempo para luego reaparecer; nada más parecido a la arena que se traga el agua que el paso del tiempo que, a veces, parece encubrir muchas cosas que han muerto y que prosiguen su vida secretamente, casi clandestinamente, con una continuidad que podríamos llamar infrahistórica. Durante épocas enteras no alcanzan el nivel visible de lo histórico; si se recuerdan pueden parecer ecos arcaicos, curiosidades, arqueología. Si aparecen en vivo es con la modesta vida del folklore, modesta forma de existencia anónima, dispersa y asistemática, en períodos como este de la cultura occidental en que lo visible es tan aplastante que sume en la sombra más opaca a lo que con ella no se aviene. Y así se explica que coexistiendo con el más perfecto conocimiento histórico y arqueológico que haya habido jamás sea tan pobre el repertorio de 'formas', de ideas o creencias vivas y de metáforas poéticas actuales, se consuma la vida en parcialidad tan mezquina. Una de estas metáforas nada actuales se refiere a una cierta

La interioridad parece ser un atributo de la afectividad. La afectividad, en múltiples ocasiones ha sido considerada como teniendo una íntima relación con la subjetividad de la misma manera en que se han relacionado a la objetividad y la razón. Aunque se ha menospreciado o se ve como menor la afectividad en relación con la razón, la primera, encarnada en su metáfora³ propia, la del corazón lleva en sí aspectos que posibilitan la vida, son revitalizantes. Sin embargo, encontramos en la afectividad y en el corazón –su metáfora–, ciertas paradojas, ya que por un lado (situación semejante a lo visto en el caso de las mujeres), mientras en ciertos momentos se le exalta, existen otros de ellos en los que, en el mejor de los casos, se le sitúa en el olvido o, como dice María Zambrano (1944):

“El corazón lo ha sido todo, hasta sede del pensamiento en Aristóteles, poéticamente, y en las religiones lo sigue siendo para las criaturas sin letras [...]. Fórmula mágica y figura irradiante, algo así como el dogma central. Tal exaltación más bien le ha perjudicado, pues al llegar la hora de la desaparición de tales romanticismos, ha sido la entidad más implacablemente condenada al destierro, más rápidamente expulsada del área visible de la vida culta” (pp. 5-6).

La misma autora nos introduce en un aspecto sumamente interesante en cuanto a la afectividad representada en el corazón, situación que no comparte esta metáfora con aquella otra referente a la razón; la espacialidad:

“[...] en la terminología popular el corazón [...] parece presentarse en símbolos espaciales: es grande, es como un espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades. Lugar donde se albergan los sentimientos inextricables, que saltan por encima de los juicios y de lo que puede explicarse. Es ancho y es también profundo, tiene un fondo de donde salen las grandes resoluciones, las grandes verdades que son certidumbres. Y a veces arde en él una llama que sirve de guía a través de situaciones complicadas y difíciles, una luz propia que permite

forma de vida y conocimiento. Si la otra que pareció vencerla y aun suplantarla en su historia un día parece inactual, esta lo es más todavía. Se trata de una metáfora en que la luz juega un papel importante, la luz y la visión, pero referidas a otro órgano distinto del pensamiento, a ese olvidado, relegado al folklore: el corazón” (pp. 4-5).

³ Zambrano (Id.), al respecto, se pregunta: “¿Será una simple metáfora esta ‘visión por el corazón’? La metáfora de la visión intelectual ha sido –nadie podría negarlo– algo más que una metáfora, ha sido la definición de toda una forma – hasta ahora la más decisiva y fundamental– de conocimiento. ¿Podremos pasar de largo junto a esta gran metáfora porque sea al parecer más extraña, más dada al equívoco, más misteriosa y audaz? ¿No habrá existido una forma del conocimiento o visión que de manera más o menos fiel corresponda a esta poética expresión?”

abrirse paso allí donde no parecía que hubiese paso alguno, encontrar los poros de la realidad cuando se muestra cerrada. Encontrar también la solución de un conflicto interior cuando se ha caído en un laberinto inextricable por obra de las enredadas circunstancias. [...] es luz que ilumina para salir de imposibles dificultades, luz suave que da consuelo. En esta misma cultura el corazón tiene heridas; lentas, a veces de imposible curación; diríase que las heridas en él no se cierran jamás porque tienen un cierto carácter activo, son heridas vivas, como heridas de las que mana constantemente una gota de sangre que impide su cicatrización. Por último el corazón pesa; y es lo peor, puede hacerse sentir su peso, que equivale al peso del universo entero, como si en él pesara la vida de alguien que, en vida, no puede ya vivirla. Es la pesadumbre, [...], pesadumbre que proviene siempre del corazón, pues es su peso que no viene de afuera, que es peso de adentro” (1944, pp. 7-8).

Este espacio de la afectividad, del corazón, es otro espacio y con él, es la entrada a otra realidad o, al menos, a otra forma de vivir la realidad donde caben múltiples realidades⁴. En este espacio es donde uno ha de perderse para poder encontrarse; para tener una vivencia afectiva, habrá que dejarse llevar y guiar por ella, hay que dejar el movimiento y el camino propios para insertarse en aquello que se siente, para poder sentirlo y, a final de cuentas, vivirse a sí mismo.

El saber de la afectividad, a diferencia del conocer de la razón, es un saber oscuro, apenas intuido, conjurado, no palpable pero presente. Y, aunque silente y no visible, su presencia es captable desde dentro

“Pero lo primero que sentimos en la vida del corazón es su condición de oscura cavidad, de recinto hermético. Viscera, entraña. El corazón es el símbolo y representación máxima de todas las entrañas de la vida, la entraña donde todas encuentran su unidad definitiva, y su nobleza. Se puede, y la expresión popular bien lo sabe, tener entrañas y no tener corazón; es lo propio de los seres capaces de sentir mas sin nobleza, de los que no cabe esperar esos movimientos del ánimo que llevan el sello de la generosidad, que no tiene esas condiciones especiales que la metáfora

⁴ “[...] los afectos son inestables, incluso versátiles. Dependen de lugares y situaciones particulares. Están determinados por los ambientes específicos. En pocas palabras, son a la vez causa y efecto del juego de las apariencias. Al mismo tiempo, están ligados a situaciones concretas, y no tienen ninguna pretensión de intemporalidad o de universalidad. Este aspecto efímero los hace, a la vez, intensos y excitantes” (Maffesoli, 1999: 84).

del corazón lleva casi siempre: les falta el espacio vital. Seres con entrañas sin espacio, que son un grado ínfimo en la jerarquía de lo vivo. Sienten, pero en su sentir hay un absoluto hermetismo; sienten para sí, y su sentir jamás se abre, ni siquiera irradia. El corazón es la víscera más noble porque lleva consigo la imagen de un espacio, de un *dentro* oscuro, secreto y misterioso que, en ocasiones, se abre.

“Este abrirse es su mayor nobleza, la acción más heroica e inesperada de una entraña que parece al pronto no ser otra cosa que vibración, sentir puramente pasivo. Signo de generosidad porque indica que aquello que primariamente es sólo pasividad –acusación– se transforma en activo. Y que es tan pasivo que no deja de serlo al actuar, es el ofrecimiento de aquello que no tiene otra cosa que interioridad. Suprema acción de algo que sin dejar de ser interioridad la ofrece en un gesto que parece podría anularla, pero que sólo la eleva. Se ofrece por ser interioridad y para seguirlo siendo. Y esto: interioridad que se ofrece para seguir siendo interioridad, sin anularla, es la definición de la intimidad.

“Sólo aquello que constitutivamente es cerrado puede ser la sede de una intimidad; aquello que con suprema nobleza puede abrirse sin dejar de ser cavidad, interioridad que brinda lo que era su fuerza y su tesoro, sin convertirse en superficie. Que al ofrecerse no es para salir de sí mismo, sino para hacer adentrarse en él a lo que vaga fuera. Interioridad abierta; pasividad activa. Tal parece ser la vida primera del corazón, víscera donde todas las demás cifran su nobleza como si hubiesen delegado en ella para ejecutar esa acción suprema, delicada e infinitamente arriesgada. Porque en este abrirse de la entraña-corazón, se arriesga la vida de las demás que no pueden hacerlo, pero que están comprometidas por participación. Poco valor tendría esta apertura del corazón si ocurriese sin participación de las demás entrañas solamente pasivas, oscuras y sin espacio que brindar –pura vibración sensible, puro trabajo también. Si tal participación no sucediese, el corazón podría tener una vida independiente y solitaria, como la llega a tener el pensamiento. Pero la primera diferencia que salta respecto a él es ésta de no poderse desligar, de no andar suelto, con vida independiente. Y llevar siempre adheridas las entrañas; lo que es estar y permanecer siempre y en todo momento vivo. Pues vida es esta incapacidad de desligarse un órgano de otro, un elemento de otro; esta imposibilidad de disociación que es tan arriesgada porque al no haber separación, cuando llega es fatalmente la muerte. Incapacidad de liberación, de vivir independientemente y por sí mismo, que es la forma de la libertad del pensamiento, que logra así su superioridad, pero sin heroísmo, porque nunca arriesga ni padece, porque al liberarse de la vida nada tiene que temer de la muerte” (pp. 8-11).

“Sede de la intimidad, apegado de por vida a su dentro en pura y muda interioridad. El espacio que tiene es el que da sin tenerlo, sin gozarlo. Pues el espacio gozado es el

que señorea el pensamiento, que anda suelto y libre por él. El espacio corresponde al dominio del pensamiento. El corazón, por andar por él, ni sabe de él, pero le ofrece a costa de sí mismo, como sucede con toda sima o profundidad. Parece ser la profundidad un espacio bien diferente de los demás. La simple dirección contraria no produciría eso que llamamos profundidad. Profundo es aquel espacio creado por la acción de algo no hecho para estar en el espacio y que lo crea para que alguien que vive en el espacio y anda por él pueda entrar en su contacto. La profundidad impone tanto y es tan misteriosa porque es el espacio que sentimos crearse por la acción de algo que está a punto de traicionar su ser para ofrecerlo en un entrega suprema, como lo es toda entrega de aquello que no se tiene primariamente y se adquiere para entregarlo a quien sólo así puede ir a quien lo llama. Lo profundo es una llamada amorosa. Por eso, toda sima atrae" (pp. 11-12).

Lo dejamos así, en palabras de María Zambrano, porque simplemente no parece haber más qué decir.

4.2 Resistencia

"No transmisible sino en poesía es el secreto [...]. Y quizás por ello, no por poder sino por poesía, se hace música. No las cosas, ni el paisaje, sino su esencia escuchada. El oído, el más pasivo de los sentidos, es el más fiel servidor de un alma que antes que nombrar prefiere ser nombrada" (María Zambrano, 1948: 56).

"No hago nada, es cierto. Pero veo pasar las horas -lo cual vale más que tratar de llenarlas" (Cioran, 1981: 10).

| RESISTENCIA |
|---------------------------|
| Memoria |
| Cotidiano |
| Silencio |
| Doméstico |
| Ensimismado |
| Espera |
| Incluyente/ unificador |
| Ausencia/ anómata |

Ligada a la centralidad, a ese inmiscuirse en la interioridad, a lo íntimo, ese replegamiento que no es más que un reconocimiento de sí mismo, un reconocimiento del alma y de lo anímico, está la resistencia. La vida es ya resistencia, el estar, simplemente estar, es ya resistir. Y resistir es ante un poder que busca su aniquilamiento, por eso seguir estando es resistir. Sin la impaciente necesidad de exhibir, de mostrar.

La resistencia es siempre relativa; está en referencia con aquello a lo cual se resiste, pero por lo general es resistencia ante algún tipo de dominio³.

La memoria es la resistencia ante el vertiginoso olvido moderno; olvido que se ha llenado de datos. Es decir, el olvido no se refiere necesariamente al vacío de contenidos, sino a la nulidad por su exceso. La acumulación es un rasgo de la cultura moderna, pero el simple acumular es un ir buscando objetos en el exterior sin hacer el viaje de regreso, sin introducirse de nuevo en la interioridad vital; es un olvido de ella.

La memoria se resiste al olvido; lo cotidiano se resiste a lo Histórico; el silencio, a la violencia de las palabras: “[...] una definición se encuentra siempre en el origen de un templo; una fórmula reúne allí ineluctablemente los fieles [...]” ¿Cómo no volverse entonces hacia la poesía? Ella tiene —como la vida— la excusa de no probar nada” (Cioran, 1949, p. 48). El juego se resiste a lo serio (que también es juego, pero generalmente aburrido) y en la poesía (en el arte) se desenvuelve, vuelve a jugar:

“En la medida en la que la cultura se desenvuelve espiritualmente van ensanchándose los campos en los que apenas si se percibe el rasgo lúdico, y ello a costa del campo en el que el juego tiene espacio libre. La cultura, en total, se hace más seria, la ley y la guerra, la economía, la técnica y los conocimientos, parecen

³ María Zambrano (1990) encarna la resistencia aquellos que llama los bienaventurados. Los párrafos a continuación citados van a conjuntar los rasgos que se encuentran en la resistencia y ante los que han de encontrarse: “El bienaventurado carece de virtudes heroicas, y carece de virtudes como carece de palabras porque ya no está en el reino de lo discernible. Los bienaventurados son seres de silencio, envueltos, retraídos de la palabra. Salvados de la palabra camino van de la palabra única, recibida y dada, sída, camino de ser palabra sola ellos. Envueltos como capullos, irreconocibles, lentos. Mas su lentitud resulta engañosa para quien desde fuera los mira, y todos los miran desde fuera en principio. Es necesario darse cuenta de estos seres sin más, formas, figuras del ser, categorías, pues, del ser en el hombre camino a atravesar la última frontera. Seres de silencio, sufrientes todos, pasivos pero no herméticos. Blandamente están ahí, tan inmediatos y remotos al par. Para acercarse a ellos hay que participar en algo de la simplicidad que es su condición, de la simplicidad que los ha tomado para sí” (p. 64).

“Apenas se le discierne al bienaventurado, en verdad nunca puede ser discernido por humano intelecto. Es bienaventurado por eso, o eso es lo que resulta de su bienaventuranza, al no ser discernido. Y si es sometido a juicio, como suele serlo, apenas se hace visible es juzgado por otra cosa. Siempre por otra cosa, ya que hay que envolverlo de alguna manera, encerrarlo, encerrarlo dentro de una cárcel de conceptos por lo menos; eso si ni se le puede encerrar en una cárcel de espesos muros, de materia densa, porque entonces el razonamiento y los juicios aunque sean teológicos o filosóficos, ahora psicológicos, funcionan como materia material: espesor, impenetrabilidad, solidez. Que el respirar del bienaventurado, su fuego sutil impalpable no se oiga; que su mansedumbre no trascienda. Ni el perfume, la indescriptible fragancia que se expande suavemente de ese su ser. Ni ese modo de moverse, de avanzar sin alteración, de retroceder sin cautela, ese su movimiento libre de alteración, su consustancial quietud” (p. 65).

perder su contacto con el juego. Hasta el culto, que antes encontraba en la acción sagrada un ancho campo para su expresión lúdica, parece tomar parte en este proceso. Y, entonces, sólo queda como baluarte del juego espléndido y noble, la poesía" (Huizinga, 1954, p. 171).

Resistir es mantener en la memoria del sí mismo. La memoria no tiene que hacerse de palabras, la memoria no tiene necesariamente que ser un archivo histórico, anterior a éste está la memoria de la tradición oral y, más allá de ambos, se encuentra la vivencia cotidiana que, sin dar cuenta de ello, trae consigo infinidad de recuerdos que la hacen posible. Esto ha dado en llamarse tradición y en ella se deposita lo visible y lo invisible de nuestras vidas; la vida del espíritu colectivo. De manera que memoria no va a referirse sólo al recuerdo, el cual, de alguna forma, nos remite a la conciencia. La memoria se lleva en el cuerpo y no sólo en la mente. En nuestros movimientos, en nuestros gestos, en nuestros dolores se vierte la memoria y en ésta se vierten aquéllos. Esto es ya resistencia. La memoria resiste y/o contiene estos aspectos sutiles de nuestra vida de día con día. Esos pequeños detalles que pueden pasar desapercibidos para, incluso, una biografía, por muy pormenorizada que ésta sea; porque, a fin de cuentas, son detalles que a su vez se resisten a ser revelados, incluso, a ser reconocidos, pero ahí están esbozados sosteniendo y prefigurando-nos.

La corporalidad es el último recinto de la resistencia. La corporalidad es movimiento y es quietud. Es movimiento porque en ella reside la vida y es quietud por ser su receptora. Por ello, dice María Zambrano en la danza hay quietud, porque el danzante es un poseionado, la pasión lo atraviesa y ésta sigue su movimiento en el cuerpo:

"Danza y éxtasis son estados del alma en que el movimiento pleno y la plena quietud coinciden. El alma recogida en sí misma está al mismo tiempo en muchas partes, viaja, transita, conoce" (1950: 63).

La resistencia es silente como la poesía, que si bien enuncia, dice, no es más que muestra de los síntomas de su ocultar, y es que, tanto la resistencia

como la poesía, juegan al estar no estando⁶. La poesía encuentra su sentido más en su musicalidad y en su misterio que en el querer decir algo. No por nada fue desterrada de la *polis* de Platón, donde la búsqueda se dirigía a lo verdadero, a lo real; si la poesía ha representado la plurivocidad y equívocidad de las palabras y el sentido, no nos remite sino al engaño, a la embriaguez de las apariencias es mejor aparentar su inexistencia, desde Platón, hasta el conocimiento que busca erigir la ciencia en su sentido positivista: sentido de la producción, sentido de los objetos, sentidos de la verdad, sentido de lo universal, sentido del deber, sentido de realidad y, su sustento, sentido de fe. Diferente del saber cotidiano o tradicional, donde

“Lo esencial de la tradición es que se sitúa en el pasado como si se tratara de algo de por siempre sabido, transmitido. [...] los saberes que suman entran a formar parte de un tesoro, en el que no se discierne lo contradictorio. A los ‘sabios’ –en sentido antiguo– no les importa contradecirse, pues se diría que les falta la medida para verlo y, todavía más, la fe para elegir y desechar. Todo lo que se sabe es igualmente válido, igualmente legítimo, porque no existe la exigencia de legitimidad con que el pensar filosófico comienza” (1954: 91).

La ciencia y su consumo, así como consumo de cualquier otra cosa, parece ser un signo distintivo del juego moderno que se ha erigido y consolidado como lo dominante⁷. Queriendo colonizar hasta los aspectos más minúsculos de la vida, no obstante se contribuye al origen de otras maneras de resistir que se suman a las que ya ahí estaban⁸.

⁶ “Todo lo mudo parece ser una emisión, una emanación por consistente que su presencia sea, por total que sea su realidad, como la naturaleza entera misma, que parece emanación de un centro remoto donde reside la palabra que la sostiene y que la envía” (María Zambrano, 1989, citado en De la Fuente, 1999).

⁷ Por eso el “quietismo” que representa para la modernidad cierta decadencia, según dice Maffesoli (2000) “Podemos también ver en él la expresión de un querer-vivir que se ríe de la precariedad del poder, finalmente frívolo, y que toca fondo, por el contrario, sobre una potencia mucho más seria: la del goce vital” (p. 88).

⁸ Puesto que el simple estar silente es ya resistencia, la cual suele ser invisible, porque incluso es resistencia el estar ausente cuando lo que se exige es presencia, lo que se ha exigido, al menos durante la modernidad, es mostrar y demostrarse, y pareciera ser entonces que lo que no es empíricamente comprobable (de manera directa) no existe. Entonces, lo que no se manifieste explícita y conscientemente como resistencia, no lo es. Si caemos en el juego moderno, es resistencia lo que se define a sí mismo como tal, pero, a final de cuentas, el resistirse al concepto es radicalmente resistir. Por tanto, llamo resistencia a cualquier estilo de vida alternativo a lo que dicta el modelo dominante. Incluso, puede tomarse como una forma más acorde con lo que la resistencia es, ya que si el modelo dominante es el que exige la presencia concreta y verificable de

La resistencia es, pues, una forma de la interioridad y por ello encontramos en su último refugio al cuerpo mismo, en tanto que unidad de vida⁹. Toda resistencia resulta inútil, conlleva en su acto mismo (inacción) su propia paradoja, y su inutilidad la vuelve estética, a la vez que la estética cotidiana es una forma de resistir ante la exacerbante imposición del productivismo, aunque no sea su propósito o, incluso, siquiera lo sepa.

Es parte de la resistencia poner en tensión elementos que se alejan de alguna unidad, la resistencia reúne, conjunta y densifica, o bien, intensifica. La resistencia va del centro a la periferia, de lo exterior a lo interior. Por ello es que lo diverso puede mirarse como unificado. Simmel, hablando de esta característica representada en las mujeres, lo ejemplifica de la siguiente manera:

“Entre las artes, las reproductivas son sus auténticos dominios: desde el arte escénico [...] y la ejecución musical hasta el tipo sumamente característico de la bordadora, cuya incomparable destreza y celo repite precisamente una muestra «dada»; en las ciencias llama la atención su capacidad de recopilación y de acumulación, y este trabajo con lo recibido y lo ya recogido se acrecienta hasta sus mayores realizaciones como maestras, que, a pesar de toda autonomía funcional, transmiten algo dado, etc. Brevemente, en el marco de la cultura existente hasta la fecha, se acreditan más en la medida en que el objeto de su trabajo ha incluido ya en sí el espíritu de esta cultura, esto es, lo masculino, y fracasan en la medida que se requiere protoproducción, es decir, en la medida que han de verter sus energías *originales*, dispuestas de antemano de otra manera, en la formas que exige la cultura objetiva, así pues, la masculina” (1911-a: 245).¹⁰

El silencio resiste a la palabra, o bien, al logos, por ello es que tal vez el lenguaje de la afectividad sea tan inefable, sólo posibilitado por la poesía a riesgo de que perezca anquilosándose. El silencio pertenece al reino de lo misterioso, de lo oculto, por ello la necesidad de palabras, de razón que salve

los fenómenos, el hacer caso omiso o, mejor aún, ni darse por aludido o por enterado es una forma más transgresora porque ni siquiera se legitima la imposición; no existe.

⁹ La unidad vital, puede ser comparada con la obra de arte, ensimismada y silente, a la vez que puerta de entrada y/o salida, a la vez que conexión interior y/o exterior.

¹⁰ Y un ejemplo cotidiano altamente estético es aquello sensiblemente unificado -tacto, gusto, olfato, visión- que representa el cocinar.

de la ignominia del no saber¹¹, del no hacer¹²; porque el silencio es renuncia y la renuncia es condena, al menos para el hombre moderno:

“El tradicional ascetismo, desde sus venerables orígenes orientales hasta el de los más puros contemplativos cristianos, ha poseído al sabiduría suprema de la renuncia. Renuncia más que a la sensualidad, a la acción, a la historia, a la alegría suprema de ver materializados, concretados los ensueños. Ser asceta es renunciar antes que nada a ver con los ojos abiertos que es toda contemplación. El hombre es tal que de la más quieta de las acciones, la visión, la contemplación, nace el ímpetu abrasador de la voluntad, el hambre de llevar a la realidad, a la ‘materia’, eso que es pura vida, puro *élan*¹³, reflejo del aliento divino que es creador. El aliento reclama una materia; el ensueño pide una forma. Por eso la historia atrae, y más que a ningún hombre al occidental, hijo de la religión del verbo hecho carne. Nada más doloroso y contra natura para un occidental cristiano que renunciar a plasmar sus esperanzas, a dar realidad a sus ensueños. Pero la historia parece sustentarse no en los siete pilares con que la sabiduría edifica su casa, sino en otros impenetrables bastiones contra el espíritu que inspira los sueños. Al menos en las épocas llamadas de crisis. Quizás existan en el correr histórico breves remansos en que el hombre-persona que sueña pueda abandonarse a su inspiración seguro de que las fuerzas supremas no los tergiversen. No es el nuestro uno de ellos evidentemente. Y así el conflicto de la acción se presenta en toda su terrible, desgarradora agudeza” (Zambrano, 1945, p. 22).

¹¹ Cortázar (1977) dice: “[...] sujétate a los nombres, así no te caes”. (p. 397). Cioran (1977), por su parte dice: “La vida no es sino esta impaciencia de decaer, de prostituir las soledades virginales del alma por el diálogo, negación inmemorial y cotidiana del paraíso. El hombre sólo debería escucharse a sí mismo en el éxtasis sin fin del verbo intransmisible, forjarse palabras para sus propios silencios y acordes audibles a sus soles remordimientos” (pp. 47-48).

¹² Cioran (1949) dice: “Aspiro a ser objeto... a la bendición de la materia y la opacidad. El ir y venir de un moscardón me parece una empresa apocalíptica. Es un pecado salir de sí mismo... ¡El viento, lecura del aire! ¡La música, lecura del silencio! Capitulando ante la vida, este mundo ha delinquido contra la nada... Dimiuto del movimiento y de mis sueños; ¡Ausente! Tú serás mi única gloria...” (p. 57).

¹³ *Élan Vital* “Término introducido por Bergson en su obra *La evolución creadora* (1907) para designar una concepción de la vida opuesta tanto al mecanicismo como a la teleología. La vida no es reductible a meros fenómenos físicos o químicos, ni está tampoco dirigida teleológicamente, sino que es un impulso que posee una cierta orientación, pero no teleológica (de ahí la imprevisible novedad y de ahí también una cierta, aunque imprevisible, ortogénesis). Este *élan vital* pasa de germen a germen a través de los individuos, se conserva en las diversas líneas evolutivas en las que se divide y es la causa real de las variaciones (mutaciones) que se transmiten y engendran nuevas especies. La misma sociedad, primero cerrada y posteriormente abierta, así como las diversas formas de la religión, son los últimos productos de este impulso creador que acaba identificado con la conciencia” (Cortés Morató y Martínez Riu, 1998).

El silencio de las palabras es aquél en el que, como en la poesía, el significado se vuelve múltiple, borroso¹⁴ y es donde tiene cabida la metáfora¹⁵. Siendo tan efímera la palabra (no en sí, sino por su equivocidad), alcanza su más alto grado estético por desaparición. Es la no búsqueda por permanecer¹⁶ del lado de la realidad objetiva que nunca llega a ser tal, pero sí llega a ser tal la creencia de que lo es. Ahí, precisamente ahí, encontramos la esencia estética de lo cotidiano; eso que se pierde de inmediato, que ni siquiera alcanza, las más de las veces, un lugar en la memoria (en tanto memoria cognoscitiva), pero sí una especie de aura en la corporalidad y por ello la resistencia permite cierta forma de vida¹⁷.

4.3 Naturaleza

“Caerá todo sobre la tierra sin adentrarse en ella. Y como ello sucede por violencia, esa violencia de los elementos que parecen venir a barrer la gala de la Madre Tierra -¿envidia, furia ante su ostentación?, condena también-, o por la violencia de la mano humana, ofrece un cierto carácter de sacrificio; de un sacrificio no exigido por la tierra, por la madre, sino de sacrificio primario y primero de la vida. La violencia que envuelve una oscura, indescifrable finalidad de que todo lo vivo que la Madre Muerte da a la luz sea abatido, desnudado bajo la luz. Y al ser desnudado se queda en corteza, en polvo, en tierra, en otra vez sólo tierra. Como si el dar vida fuera exclusivo de la tierra, astro muerto que al fin logra fabricar vida por un

¹⁴ Y, por tanto, puede también decirse que *el significado se ausenta*: “Dejemos operar al silencio para que el significado se ausente” (Rejas, 2002: 220).

¹⁵ “[...] silencio: es la posibilidad de que se desnude la palabra de todo significado y esa posibilidad es la misma que hace a la palabra nómada, portadora y creadora de significados diversos.

“[...] penetrar en los lugares donde la palabra es tan callada que no adquiere forma cierta, porque ya no es necesaria. En esto consiste el trabajo de la metáfora: descubrimos como hacedores de metáforas conduce a la conciencia de la desnudez inicial y fundamental y con ello tal vez a la angustia y al desamparo o, en el mejor de los casos, a la conciencia del juego” (Maillard, 1992: 13).

¹⁶ Por ello Maillard (o. c.) nos habla de la siguiente manera: “[...] la palabra debe ser gesto preciso destinado a perderse. [...] de nada sirve si no desaparece luego sin dejar rastro, sin tomar cuerpo: pues la palabra cuando toma cuerpo se introduce entre la realidad y el ojo y deja de ser mediadora para convertirse en portadora, en mensajera de «verdades»” (p. 22), y más adelante: “Que la palabra acompañe a las cosas en su devenir, en su hacerse, no solamente significa que puede cumplir su función de transparencia, sino que puede ser medio de continua re-velación. La palabra viste la realidad según la época que la contempla y según la luz recibida, nunca la desviste, nunca la des-vela [...]” (p. 36).

¹⁷ Y también una manera de afrontarla, como lo dice Maffesoli (2000): “[...] lo que funda la resistencia frente a la hegemonía del modelo utilitario americano y de la racionalidad es, precisamente, la capacidad de afrontar lúdica y colectivamente el destino” (p. 106).

privilegio que es a la par un «sobrehumano» trabajo, obra de algo divino, chispa de divino fuego ávido de la luz perdida allá en lo hondo. Y que desde allí a fuerza de esforzarse la ha sacudido un día torciéndola sobre sí misma, encorvándola, tendiendo a enroscarse, a ser serpiente ella también, buscando beber la luz, ofreciéndole un hueco para guardarla, queriendo encerrar luz dentro de sí en ansia de tener un dentro, unas entrañas para la lluvia de la luz primer a la que en humilde y desesperado modo se adhiere así torcida, como sea, sin recato y sin cuidar de su compostura, al borde del abismo de los espacios, inclinándose ante ellos, retorciéndose en ellos como pobre entraña de luz celeste” (María Zambrano, 1954).

NATURALEZA

Intuitivo
Primitivo
Misterioso
Caótico
Madre
Tierra/
terrenal
Acnítico/
humedo

La naturaleza es territorio desconocido; es caos¹⁸. La naturaleza se encuentra relacionada con lo inmanente, lo que está ahí ya como dado. En la naturaleza hay un continuo fluir que se alimenta de su fluir mismo.

La naturaleza y lo femenino están ligados por su capacidad intrínseca creadora y aquí, es donde más fuertemente encontramos ligada a la mujer. En la mujer –ligada a su posibilidad de ser madre- así como en la naturaleza, es visible su capacidad de “(re)generar vida”. Las características de lo femenino bien se acoplan a las de la naturaleza. La naturaleza, en sí misma, ha sido vista como misteriosa y temible, como lugar donde reina el caos y por ello es que ha de salir el hombre a dominarla, a arrancarle sus secretos:

“La mujer está, pues, solidarizada místicamente con la Tierra; el parto se representa como una variante, a escala humana, de la fertilidad telúrica. Todas las experiencias religiosas en relación con la fecundidad y el nacimiento tienen una estructura cósmica. La sacralidad de la mujer depende de la santidad de la Tierra. La fecundidad femenina tiene un modelo cósmico: el de la *Terra Mater*, la *Genetrix* universal.

“En ciertas religiones, a la Tierra Madre se la concibe capaz de concebir por sí sola [...]. Es ello una expresión mítica de la autosuficiencia y de la fecundidad de la Tierra Madre. A tales concepciones míticas corresponden las creencias relativas a la fecundidad espontánea de la mujer y a sus ocultos poderes mágico-religiosos, que ejercen una influencia decisiva sobre la vida de las plantas. El fenómeno social y

¹⁸ Y por ello es también ambivalencia; porque en lo caótico e indeterminado no hay distinciones. sin embargo se liga a lo femenino, pero este es un punto clave: las distinciones corresponden más bien al mundo masculino, mientras que lo indistinto –por contradictorio que parezca- pertenece más al mundo de lo femenino. La relación entre la naturaleza y lo indistinto es planteada por Maffesoli (2000) de la siguiente manera: “[...] las fuerzas subterráneas de la Tierra madre son indeterminadas, vuelven a representar siempre el viejo mito del andrógino original y su ambivalencia dinámica” (p. 172).

cultural conocido con el nombre de «matriarcado» está vinculado al descubrimiento del cultivo de las plantas alimenticias por la mujer. Fue la mujer la primera que cultivó las plantas alimenticias. Por tanto, era natural que pasara a ser la propietaria del suelo y de las cosechas. El prestigio mágico-religioso y, como secuela de éste, el predominio social de la mujer, tienen un modelo cósmico: la figura de la Tierra Madre" (Eliade, 1957: 107-108).

Junto con esta cuestión de la fertilidad y lo vegetal, tenemos otra manifestación de lo femenino en la naturaleza: las cuevas, en tanto que representación de la matriz donde se gestan las vidas nuevas:

"[...] las grutas y cavernas eran asimiladas también a la matriz de la Madre Tierra. El papel ritual de las cavernas, probado en la prehistoria, podría interpretarse igualmente como un retorno místico al seno de la «Madre», lo que implicaría tanto las sepulturas en las cavernas como los ritos de iniciación verificados en estos mismos lugares. Semejantes intuiciones arcaicas resisten todos los embates a lo largo del tiempo" (Eliade, 1956: 40-41).

Cuando reinaba el saber a través del mito, para hacer habitable un cierto espacio natural caótico, había que fundarlo, había que sacralizarlo; introducirlo en el orden de lo sagrado donde se hablaba del origen del lugar y de su fundación. Se tienen vestigios que, desde las sociedades más antiguas, ha sido prácticamente imposible el habitar en el caos, y no es necesariamente que se ordene el espacio, se le manipule o se pongan los elementos de la naturaleza al servicio del hombre, simplemente tiene que haber un orden del espacio en la mentalidad de sus habitantes, haciéndolo sagrado. Junto con ello, haciéndolo un espacio que requiere de culto y de profundo respeto.

Desde aquí se hace visible que haya una necesaria diferenciación entre el orden y el caos. Tratan de ser separadas estas dos esferas; los espacios sagrados son significativos, mientras los no consagrados son amorfos; sin estructura ni consistencia. Pero ¿dónde queda aquí la naturaleza, dónde lo femenino? Si lo femenino es aquello que se reniega o a lo que se huye, dentro del pensamiento mítico, lo femenino se representa en el caos de la naturaleza profana, relativa y amorfa. Pero lo femenino se cuele por todas partes; en este pensamiento se cuele dentro de lo sagrado. Para las sociedades que viven en el

orden de lo mítico, en el espacio sagrado hay una profunda comunión entre su vida entera, en cada uno de sus actos, con el cosmos¹⁹: la naturaleza, en sí misma, posee el misterio de lo sobrenatural²⁰. De manera que no se busca la subordinación de la naturaleza como mero objeto (ya sea para exigirle sus frutos o para forzarla a otorgarnos su saber). En este sentido de no-dominación es que en cierta manera persiste lo femenino aun dentro del orden de lo sagrado:

“Un profeta indio, Smohalla, jefe de la tribu wanapum, se negaba a trabajar la tierra. Estimaba que era un pecado herir o cortar, desgarrar o arañar a «nuestra madre común» con los trabajos agrícolas. Y añadía: «¿Me pedís que labre el suelo? ¿Voy a coger un cuchillo y a hundírselo en el seno a mi madre? En tal caso, cuando esté muerto, no me recogerá en su seno. ¿Me pedís que cave y arranque piedras? ¿Voy a mutilar sus carnes para llegar hasta sus huesos? En tal caso, yo no podría entrar en su cuerpo para nacer de nuevo. ¿Me pedís que corte la hierba y el heno y lo venda para enriquecerme como los blancos? Pero ¿cómo me voy a atrever a cortar la cabellera de mi madre?» (Eliade, 1957: 103)²¹.

Pero, además del aspecto de no-dominación, se recubre no sólo a la naturaleza, sino también a cada aspecto de la vida de un misterio y misticismo que hacen que la vida en relación con todos sus elementos mantenga su dosis de oscuridad, de magia, o bien puede decirse, de irracionalidad o embriaguez que guarda tan íntima relación con lo dionisiaco. De esta manera, en el

¹⁹ “El hombre de las sociedades en que el mito es algo vivo vive en un mundo «abierto», aunque «cifrado» y misterioso. El mundo «habla» al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos. A través de los mitos y los símbolos de la luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación, y así sucesivamente. El mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, *el mundo se revela como lenguaje*. Habla al hombre por su propio modo de ser” (Eliade, 1963, p. 125).

²⁰ “[...] la naturaleza desvela y enmascara a la vez lo «sobrenatural» y en ello reside para el hombre arcaico el misterio fundamental e irreductible del mundo. Los mitos revelan todo lo que ha sucedido, desde la cosmogonía hasta la fundación de instituciones culturales. Pero estas revelaciones no constituyen un «conocimiento» en el sentido estricto del término, no agotan en absoluto el misterio de las realidades cósmicas y humanas” (Id., p. 125).

²¹ Este pensamiento, aunque visto ya como desacralizado aún perdura en “el sentimiento oscuro de una solidaridad mística con la tierra natal. Es la experiencia religiosa de la autoconciencia: los hombres se sienten «gentes del lugar», y es éste un sentimiento de estructura cósmica que sobrepasa con mucho el de la solidaridad familiar y ancestral. En la muerte, se desea reencontrar la Tierra Madre y ser enterrado en el suelo natal” (Eliade, 1957: 104-105).

lenguaje mismo ha podido darse cuenta de una no coincidencia entre palabra y cosa, tal como lo ha querido la racionalidad²².

Un ejemplo de ello nos lo ofrece Mircea Eliade (1991) con respecto a los aztecas:

"[...] para estudiar a fondo la religión azteca, es preciso considerar una lista de más de 60 nombres distintos y relacionados entre sí. [...] uno se percata de que, en la práctica, cada uno de los aspectos de la vida se tenía por sagrado y que los dioses mismos representaban otras tantas fuerzas sobrenaturales que impregnaban aquel mundo. La palabra nahua *teotl* se traducía siempre al español por «dios», «santo», «sagrado» o «demonio», aunque de hecho los aztecas designaban así la fuerza sagrada que se manifestaba en fenómenos o cosas de la naturaleza como una tempestad, un árbol o una montaña, en personas de alto rango como un rey, un antepasado o un gran guerrero, y en ciertos lugares terribles o misteriosos" (p. 58).

No por nada existía el culto a las deidades femeninas, siendo el principal de ellos el culto a la fertilidad; la re-generación de la vida mantiene a la sociedad en todos sus aspectos. Algo importante es que no es una deidad secundaria, tal como es representado en nuestros días el culto a las figuras femeninas donde siempre son figuras secundarias²³.

Nos introducimos, entonces, a la relación tierra-mujer por la cuestión de la fertilidad y también a cierta ambivalencia por esta conjunción de términos. Ambos comparten el ámbito tanto de la naturaleza como el de la cultura. Incluso, recordando lo dicho en el apartado de cultura, en su origen este término se utiliza para el cultivo de la tierra. Entonces tenemos que la tierra en sí es vista como un elemento del cual renace la vida²⁴ a la vez que es susceptible de cultivo, al igual que la mujer.

²² Esa racionalidad de las definiciones operacionales.

²³ Un dato curioso es la canonización en México de Juan Diego. Tenía que ponerse una figura masculina «poderosa» o de «más alto nivel» porque el culto a la Virgen de Guadalupe, en este país, es definitivamente el de mayor fuerza.

²⁴ Dice Mircea Eliade (1991) que la tierra "[...] constituye un elemento ambivalente, a medio camino entre naturaleza y cultura. La tierra puede en efecto considerarse como portadora de la naturaleza salvaje, y en este sentido como una amenaza para la cultura. [...] Bajo el aspecto de la «tierra fértil», la naturaleza es una madre sustentadora de la cultura, puesto que da fecundidad tanto a los seres humanos como a los campos" (p. 301).

Por lo anterior —entre otras razones— es que al hombre «primitivo» se le ha visto como más ligado a la animalidad²⁵, a la intuición y a lo instintivo y, por tanto, más alejado de la civilización. Por eso es que al hombre primitivo también hay que dominarlo, romper con su cosmovisión; hay que «salvarlo» de su estado tan deplorable.

Otro aspecto que se relaciona con lo femenino, la mujer, la naturaleza y la fertilidad es lo acuático. Aquí nos topamos con otro aspecto importante de lo femenino: lo acuático es parte del inframundo; lo femenino, por excelencia, se encuentra en el inframundo. Entonces, los espacios del inframundo son espacios por donde fluye lo femenino.

“Las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades; son *fons et origo*, el depósito de todas las posibilidades de existencia; preceden a toda forma y soportan toda creación. Una de las imágenes ejemplares de la creación es la de la isla que «aparece» de repente en medio de las olas. Por el contrario, la inmersión simboliza la regresión a lo preformal, la reintegración al modo indiferenciado de la preexistencia. La emersión repite el gesto cosmogónico de la manifestación formal; la inmersión equivale a una disolución de las formas. Por ello, el simbolismo de las aguas implica tanto la muerte como el renacer. El contacto con el agua implica siempre una regeneración: no sólo porque la disolución va seguida de un «nuevo nacimiento», sino también porque la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de la vida. A la cosmogonía acuática corresponden, a nivel antropológico, las hidrogonías: las creencias según las cuales el género humano ha nacido de las aguas. Al diluvio o a la submersión periódica de los continentes (mitos del tipo «Atlántida») corresponde, a nivel humano, la «segunda muerte» del hombre (la «humedad» y *leimon* de los infiernos, etc.) o la muerte iniciática por el bautismo. Pero, tanto en el plano cosmológico como en el antropológico, la inmersión en las aguas equivale no a una extinción definitiva, sino a una reintegración pasajera en lo indistinto, seguida de una nueva creación de una nueva vida o de un «hombre nuevo», según se trate de un monumento cósmico, biológico o soteriológico” (Eliade, 1957: 97).

Así pues es que la ligazón entre mujer-naturaleza-femenino, tiene un carácter que se remonta a gestos culturales antiquísimos. El querer habitar el

²⁵ “[...] el animal en el mundo es immanente; la animalidad es la inmediatez o la immanencia” (Bataille, 1953: 39).

mundo requiere ya de estas concepciones que harán posibles la continuidad de la vida.

Resulta de gran interés ver que el significado que se da a la naturaleza por una parte refiere a lo inmanente, pero por otra va a tomar el sentido que quiera dársele según cada época. La naturaleza sólo adquiere sentido cuando se lo otorgamos; éste puede referir a lo sagrado o al mero control y manipulación con fines económicos; puede referir a lo sobrenatural, a lo místico y a lo estético²⁶ o a las leyes y el deber ser de las cosas.

4.4 Seducción

"El *enmudecer* ante la belleza es una espera profunda, un querer escuchar los sonidos más tenues, más lejanos -nos comportamos como un hombre que se convierte en todo oídos, en todo ojos: la belleza tiene algo que decirnos, por eso nos callamos y no pensamos en nada de lo que de otro modo pensamos. El silencio, ese examen, esa paciencia es entonces una preparación, ¡nada más! Así ocurre con toda contemplación" (Nietzsche, F., 1883, en Nietzsche, F. 1999, p. 90).

| |
|------------------|
| SEDUCCIÓN |
| Estético |
| Bello |
| Aparente |
| Gestual |
| Judicial |
| Festivo |

La seducción se liga a lo femenino en tanto que a lo masculino se liga la producción. Esta atribución puede ser vista como convencional, pero si hemos hablado insistentemente que lo femenino es aquello visto como maléfico, en la seducción toma

²⁶ Ello ha sido ya reconocido por Simmel (1911-b): "[...] el mar y las flores, los Alpes y el cielo cuajado de estrellas, precisamente esto posee lo que puede denominarse su valor sólo en su reflejo en las almas subjetivas. Pues tan pronto como prescindimos de humanizaciones místicas y fantásticas de la naturaleza, ésta es un todo que se halla unido de forma continua y cuya indiferente legalidad no permite a ninguna parte un acento fundamentado en su existencia objetiva, más aún, ni siquiera una existencia objetivamente delimitada frente a otras existencias. Sólo nuestras categorías humanas recortan de ella los trozos particulares a los que enlazamos reacciones estéticas, solemnes, simbólicamente significativas: que lo bello de la naturaleza «sea dichoso en sí mismo» existe con derecho sólo como ficción poética; para la conciencia que se esfuerza por la objetividad, no existe más dicha en la naturaleza que la que provoca en nosotros. Así pues, mientras que el producto de las fuerzas por completo objetivas sólo puede ser valioso subjetivamente, el producto de las fuerzas subjetivas, por el contrario, es valioso objetivamente para nosotros" (pp. 211-212).

forma. La seducción –como lo femenino–, no es nada, no produce nada²⁷ y por tanto no es portadora de verdades pero es dueña de las apariencias:

“[...] inmenso privilegio de lo femenino de no haber accedido nunca a la verdad, al sentido, y de haber quedado amo absoluto de las apariencias. Fuerza inmanente de la seducción de sustraerle todo a su verdad y de hacerla entrar en el juego, en el juego puro de las apariencias, y de desbaratar con ello en un abrir y cerrar de ojos todos los sistemas de sentido y de poder: hacer girar las apariencias sobre ellas mismas, hacer actuar al cuerpo como apariencia, y no como profundidad de deseo - ahora bien, todas las apariencias son reversibles- sólo a ese nivel los sistemas son frágiles y vulnerables -el sentido no es vulnerable más que al sortilegio. Ceguera inverosímil al negar esta única fuerza igual y superior a todas las demás, pues las invierte todas por el simple juego de la *estrategia de las apariencias*” (Baudrillard, 1998: 16).

La seducción es la fuerza de lo femenino porque justamente lo femenino tiene la fragilidad y vulnerabilidad suficiente para ejercer su fatal atracción y hechizar: seducir. Lo femenino por su intangibilidad seduce “*porque nunca está donde se piensa*” (Id., p. 14). La seducción “*representa el dominio del universo simbólico*” (Id., p. 15).

La femineidad no muestra la verdad, *sabe* que no lo hace y más bien sustrae verdades para colocar apariencias. Lo femenino, en lugar de situarse en algún espacio o en algún concepto que nos permita discernirlo y contenerlo, se escapa volviéndose insoluble: su principio es la incertidumbre. Y, puesto que no está situado en lugar alguno, no puede quedar como contraposición absoluta de lo masculino, haciéndose indistinto más bien oscila, juega a perderse, a desaparecer; juega a su ausencia. De manera que lo femenino, al jugar un juego de otro orden (aparentemente menor o pormenorizado), vence en secreto:

“[...] lo femenino no es del orden de la equivalencia ni del valor: es, pues, insoluble en el poder. No es siquiera subversivo, es reversible. Al contrario, el poder es soluble

²⁷ Aquí es justamente donde encontramos lo paradójico del planteamiento de una «cultura femenina», cuando se entiende que la cultura por fuerza ha de producir algo, y es donde llegamos entonces a la idea que la cultura femenina es lo negado de la cultura en tanto que no se manifiesta ante sus ojos, quedando fuera de sus parámetros. Si los parámetros son con respecto a la productividad, la mujer tiene cabida solamente al producir (se), pero de esta manera “*cue en el registro de la fuerza masculina*” (Baudrillard, 1998).

en la reversibilidad de lo femenino. Si no se puede decidir en los «hechos» quien, lo masculino o lo femenino, ha dominado al otro a lo largo de los siglos (una vez más, la tesis de la opresión de lo femenino descansa sobre un mito machista caricaturesco), está claro, sin embargo, que también en materia de sexualidad la forma reversible vence a la forma lineal. La forma excluida vence en secreto a la forma dominante. La forma seductiva vence a la forma productiva.

“La feminidad en ese sentido está del mismo lado que la locura. Porque la locura vence en secreto (entre otras, gracias a la hipótesis del inconsciente) tiene que ser normalizada. Porque la feminidad vence en secreto (en la liberación sexual en particular) tiene que ser reciclada y normalizada” (Id., p. 23).

Justamente, por ello es que lo masculino ha de defenderse y ha de crear sus propios parámetros (ha de inventar la cultura —su cultura—) con los cuales lo femenino quede rebajado, para que así se abra la posibilidad de contrarrestar los poderes de lo femenino. Pero, una vez más, se cae en la trampa: busca contrarrestarse esta asimetría creando un nuevo orden simbólico, abriendo nuevos caminos a la seducción que va sutilmente introduciéndose en aquel nuevo orden para revertirlo, para recordarle que, no obstante, su misma construcción es una apariencia que busca seducirse a sí misma.

La cultura, bajo esta mirada, es una construcción que busca compensar la inferioridad de lo masculino representada en el hombre y su incapacidad de procrear como lo hace la mujer.

Esta creación de cultura, es creación de nuevos artificios²⁸, de nuevas realidades que posibiliten cierta forma de vida. Entonces es la cultura moderna, cultura de producir, que va a querer imponerse y exiliar a la seducción, ha de querer anularla por ser demasiado atractiva. Y es que es eso algo esencial para entender el gran poder de la seducción; es algo que no produce nada y, sin embargo, crea una atracción ineludible; no necesita convencer; atrapa, envuelve. Su engañosa apariencia hace crear y creer en

²⁸ O, como apunta Benedetti (1990): “La realidad es, en cierto sentido, fundación de la palabra, pero a su vez ésta (tal como sostiene Carlos Fuentes al hablar de Carpentier) es ‘fundación del artificio’. La realidad condiciona el ánimo, y éste, al generar la palabra, expurga la realidad; pero expurga modificándola, haciéndola más brutal o más etérea, menos rampante o más soterrada, o sea imaginándola, y convirtiéndola, al imaginarla, en otra realidad que es artificio” (Benedetti, 1990, “La realidad y la palabra”, p. 87).

una promesa jamás revelada, pero justamente su misterio la hace más exquisita.

Para la seducción, la parte de la razón queda en segundo plano y en mueve en los intersticios de lo in-significante, de lo implícito, de un más allá de los sentidos colocados como reales, como en la obra de arte. La obra de arte que, aunque se muestra, oculta su verdad, se oculta a sí misma y por ello es que se habla de ella como una «obra abierta» a decir de Umberto Eco, no es sino, paradójicamente, por su propio ensimismamiento; cada quien ha de dar fin o cauce a una obra, ha de interpretarla para cerrar su ciclo porque necesariamente la obra se guarda y calla su sentido ultimado, cada uno ha de colocárselo imposiblemente de una vez y para siempre, manteniendo un dejo de incertidumbre y equívocidad, tal como también sucede en el gesto que se desliza entre el sentir y el significar diciendo mucho sin decir una palabra y que se acompaña de la corporalidad completa.

Intrínsecamente seductor es un cuerpo con su vitalidad, con sus movimientos que se adueñan, como expandiéndose, del espacio. Espacio entrecortado por un cuerpo circundado, inundado de espacio. Cuerpo y espacio se seducen con la danza como con el juego. Cuando están unidos lo lúdico y lo estético surge una comunión entre los participantes (que, aunque sea uno solo, también se logra como comunión consigo mismo). Y da lugar a un estado extasiado, dionisiaco²⁹.

La intensidad sólo es posible caracterizarla y hacer la vivida por el cuerpo. Y la intensidad es también un atributo de lo estético y es, por cierto, altamente seductora. Para Nietzsche es el estado estético de la creación del arte dionisiaco³⁰.

“Los estados en que transfiguramos y dotamos de plenitud a las cosas, sobre las que poetizamos hasta que reflejen nuestra propia plenitud [...]”

²⁹ Dice Nietzsche (1887): “El arte nos trae a la memoria los estados del vigor animal; por un lado, es un exceso y un derrame de una corporeidad floreciente en el mundo de las imágenes y deseos; por otro lado, es una excitación de las funciones animales mediante las imágenes y deseos de una vida más intensa; una elevación del sentimiento de vida, un estimulante de ese sentimiento” (reproducido en Nietzsche, 199, p. 106).

³⁰ “Dionisio: sensualidad y crueldad. El carácter transitorio podría ser interpretado como placer de la fuerza que crea y que destruye, como creación constante” (Nietzsche, 1886, reproducido en *Id.*, p. 98).

Tres elementos en particular:

el instinto sexual, la embriaguez, la crueldad

pertenecen todos a la más antigua *alegría* festiva del hombre; todos predominan en el «artista primitivo» (1887, reproducido en Nietzsche, 1999, p. 105).

4.5 Irrracional

“La confidencia glacial de la Razón: -Yo no era más que un juego.

Pero la Razón murmura en mí: -lo que, en la Razón, sobrevive de desatino, no puede ser un juego-. ¡Soy necesaria!

Respondo por ella:

-¡Acaso la necesidad no se ha perdido ella misma globalmente en la inmensidad de un *juego!*

-Yo designo a Dios, me dice, recuperando su firmeza. Soy la única que ha podido designarlo, pero a condición de desistirme, a condición de morir” (Georges Bataille, 1953).

“Yo antes era una mujer que sabía distinguir las cosas cuando las veía. Pero ahora he cometido el craso error de pensar” (Clarice Lispector, s/D).

| |
|---|
| IRRACIONAL Mágico Fantástico Ambivalente Subjetivo Infantil Dionisiaco |
|---|

La Modernidad se ha construido bajo los supuestos de la lógica y la razón, y no por nada es que se identifica al hombre (o bien, a la masculinidad) como más cercano a la razón y a la mujer, por su parte, se le identifica no sólo con la afectividad, sino con la irracionalidad.

Veamos, pues, qué podemos encontrar en ella, porque aunque se ha — como todo lo femenino— relegado a lo inadmisible, y ha llegado a ser sinónimo de insulto, lo irracional esconde cierta fascinación.

El orden de la razón ha querido exiliar al pensamiento mágico, tomándose como paradigma la causalidad y la legalidad. Una necesidad por crear un mundo habitable y creer que está ya preordenado, es decir, que posee sus propias leyes inamovibles. De manera que se crea un deber ser de las cosas que busca la unificación del pensamiento, del ser, del estar, del actuar y de la inacción: no hay lugar para lo ambivalente, para la paradoja, para la contradicción.

Como este orden obedece al supuesto ser de las cosas, entonces descubre su supuesta objetividad y, por ello, es que permanecer en un plano subjetivo

(eso interior tan incalable) es mantenerse en un subjetivismo (en la intuición y los afectos, por ejemplo). Cosa que sólo ha sido históricamente "permitido" o propio de los "salvajes", los niños y, por supuesto, las mujeres.

Es por este rasgo de lo irracional que a los "salvajes" o "primitivos" se les ha considerado como inferiores. Sin embargo, ya desde Lévy-Bruhl y su obra *Les Fonctions Mentales dans le Sociétés Intérieures* (Cfr. Huidobro, o. c.), se habla de la mentalidad primitiva no como menos desarrollada sino como cualitativamente diferente. Para la mentalidad primitiva, las causas necesarias y suficientes que para la mentalidad moderna son necesarias dilucidar para explicarse algo, son secundarias; lo esencial es lo místico. Por ello, es que no es necesaria la objetividad, la concreción para creer y sentir algo.

Aquí roza o se entremezcla fuertemente la naturaleza con la irracionalidad; comparten múltiples aspectos. Uno de ellos es la intuición que podemos entenderla como "*la percepción clara e inmediata de ideas o verdades sin el proceso de razonamiento*" (Id., p. 54) o, como lo diría Bergson:

"Llámesese intuición esa especie de simpatía intelectual por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente de inexpressable" (Bergson, 1903, citado en Id., p. 63).

Lo que habremos de ver en la irracionalidad no es su evocación a cierta inferioridad, sino, muy por el contrario, a que se sitúa justamente en los ámbitos donde la racionalidad no accede, donde sus instrumentos de dominio son insuficientes e inútiles; no tiene manera de explicar un impulso y por eso busca que culturalmente sean reprimidos, no accede a las sensaciones (a la sensación no mediada aún por su interpretación) que, aunque son fugaces atraviesan la corporalidad ineludiblemente, no habiendo manera de negarlas aunque sea para sí mismo. Pero lo que es aún más terrible para la propia razón es que su existencia misma se debe a eso incomprensible que la mueve a dar explicaciones, a lograr un orden. Dentro del pensamiento de María Zambrano esto era visible, según nos dice Maillard:

"Occidente se ha erigido, piensa Zambrano, sobre un esencial racionalismo, entendido éste no como teoría filosófica, sino como el imperio de una razón definida

por sí misma como justicia y equilibrio. Tal racionalismo, aun albergando muchas y opuestas teorías, tornaba al mundo comprensible apartando al hombre, agradecido y sumiso, de la dolorosa confusión de sus orígenes: de su vida. El racionalismo era el horizonte de la cultura porque establecía las normas de visión. Bajo su cetro la filosofía conquistaba la realidad, daba definición a lo indefinible, identidad a lo múltiple, inmutabilidad al cambio. Llamó a la realidad «el ser»; otorgó constancia al mundo de las apariencias para asentar el mundo del ser: verdadero, distinto, permanente, causal: inteligible” (o. c., p. 22).

La modernidad con su racionalismo entró en una realidad que buscaba verdades y, como tenía que creérselas, había de ser algo serio. Así es como el juego ha querido ser también algo digno de ser olvidado cuando trata de anteponerse, de superponerse al logos. Encontramos al juego unido con la irracionalidad por su naturalidad, por su animalidad: “*los animales no han esperado a que el hombre les enseñara a jugar*” (Huizinga, 1954, p. 11) por ello puede considerarse que “*el juego es irracional*” (Id., p. 15). En él, también se encuentra lo sagrado, lo mítico³¹, por lo que responde a otra espacio-temporalidad, responde a una complejidad mental, corporal y social a la que la razón no accede, porque en cuanto lo intenta el juego se viene abajo³²:

“Pues mientras que la religión, la ciencia, el derecho, la guerra y la política parecen perder gradualmente, en las formas altamente organizadas de la sociedad, los

³¹ Abundando en ello, Huizinga dice que “Las fronteras entre lo concebible y lo inconcebible las traza el espíritu humano muy poco a poco, paralelamente con el desarrollo de la cultura. Para el salvaje, con su limitado orden lógico del mundo, todo es posible. El mito, con todos sus absurdos y enormidades, con todas sus desafiadas exageraciones y con toda la confusión de relaciones, con su despreocupada inconsecuencia y sus juguetonas variantes, no le choca nunca al primitivo como algo imposible. Pero pudiera uno preguntarse si no será también que, para el salvaje, se une desde un principio a su creencia en los mitos más sagrados un cierto elemento de concepción humorística. Lo mismo que la poesía, el mito surge en la esfera del juego, y la fe salvaje, lo mismo que toda su vida, se halla, más de su mitad, en la esfera del juego. Tan pronto como el mito se ha convertido en literatura, es decir, que es conllevado por una cultura de forma fija y tradicional, habiéndose desvinculado de la esfera de la fabulación del salvaje, en ese mismo momento se somete a la diferencia entre lo serio y lo lúdico. Como es sagrado tiene que ser serio. Pero sigue hablando la lengua del salvaje. Semejante lengua se expresa en representaciones plásticas a las que no se puede aplicar, todavía, la antítesis juego-serio.” (p. 165).

³² Aunque, a manera de fractal, salir de un juego es entrar a otro, éste, tal vez, más disimulado o inconsciente, pero –y tal vez justamente por eso mismo- responde de manera más incluídible a sus reglas: por ser menos visible en tanto que juego, se juega eternamente, no tiene fin porque no puede dilucidarse su principio: “Apenas se da por terminado el juego, esas realidades de burbuja de jabón dan paso a la esfera más plomiza de la economía, la política, la cocina, las profesiones, las preocupaciones de la vida diaria. Pero el punto es que esta otra realidad, la de la cultura y la civilización, es también juego. *La cultura se juega.* (Fernández, 1994: 217).

contactos con el juego que los estadios primitivos de la cultura manifiestan tan abundantemente, la poesía, nacida en la esfera del juego, permanece en ella como en su casa. *Íbis* es en una función lúdica. Se desenvuelve en un campo de juego del espíritu, en un mundo propio que el espíritu se crea. En él, las cosas tienen otro aspecto que en la «vida corriente» y están unidos por vínculos muy distintos de los lógicos. Si se considera que lo serio es aquello que se expresa de manera consecuente en las palabras de la vida alerta, entonces la poesía nunca será algo serio. Se halla más allá de lo serio, en aquel recinto, más antiguo, donde habitan el niño, el animal, el salvaje y el vidente, en el campo del sueño, del encanto, de la embriaguez y de la risa. Para comprender la poesía hay que ser capaz de aniñarse el alma, de investirse el alma de niño como una camisa mágica y de preferir su sabiduría a la del adulto. Nada hay que esté tan cerca del puro concepto de juego como esa esencia primitiva de la poesía [...]” (Id., pp. 153- 154).

Queda aquí la poesía más cercana a lo intuitivo que a su concepción estética-academicista. La poesía no como una profesión o actividad, sino como algo que se posesiona de alguien a través de quien se manifiesta:

“La primera condición para esta comprensión reside en liberarse de la idea de que la poesía tiene tan sólo una función estética o que habría de ser explicada desde bases exclusivamente estéticas. En toda cultura floreciente, viva y, sobre todo, en las culturas arcaicas, la poesía representa una función vital, social y litúrgica. Toda poesía antigua es, al mismo tiempo, culto, diversión, festival, juego de sociedad, proeza artística, prueba o enigma, y enseñanza, persuasión, encantamiento, adivinación, profecía y competición. El poeta es *vates*, un poseso, lleno de Dios, un frenético.” (Id., p. 154).

De manera que se cuele lo dionisiaco donde Nietzsche sitúa su estética (y toda su concepción vitalista), alejándola del ámbito academicista prefiere situarla en el arrebató y la embriaguez porque “*La belleza comienza en todas las artes sólo cuando al pura lógica es superada*” (1870, en Nietzsche, 1999, p. 81). Para él, el excesivo racionalismo moderno, por el afán de desentenderse de las angustias que genera el no ser dueño del orden del mundo, se han tenido que cargar a cuestras porque su negación no las elimina sino que, más bien, las acrecienta, las hace poderosas y más temibles. Por ello dice que

“Si se quiere describir brevemente en qué consiste la armadura tan pesada bajo la que todo arte moderno se desploma tan a menudo y avanza con tanta lentitud extraviándose: ésta es la erudición, el saber consciente y el saber de todo. En los griegos, los comienzos del drama se remontan a las expresiones inexplicables de los instintos populares; en esas fiestas orgiásticas de Dionisio reinaba tal grado del estar fuera de sí, *εκτασις* que los hombres se sentían y se comportaban como transformados y hechizados” (1869, en *Id.*, pp. 80-81).

Lo dionisíaco mantiene su presencia, por más modernidad, tecnificación y racionalismo, no ha dejado de existir:

“Si, con cualquier nombre que se engalane, esta erótica está aquí. Que seamos o no conscientes, la figura emblemática de Dionisio, el Dios terrenal, natural, es omnipresente en la vida social. El culto del cuerpo, su teatralidad obsesiva, la importancia de la moda, el presentismo, el juvenilismo, en resumen, el hedonismo difuso contaminan cada vez más las maneras de ser y de pensar.” (Maffesoli, 2000: 169).

Con la figura de Dionisio³³ se hacen coincidir diversos aspectos de lo femenino; lo irracional, la naturaleza, la seducción, la afectividad desenfadada, la resistencia. Todos los aspectos fluyen de unos a otros, se intercambian, se reflejan porque son metamórficos.

4.6 Su tiempo

“Este esbozo de guía que aquí nos atrevemos con tanto temor a ofrecer a un eventual lector no puede ni intentar el ser una exposición sucesiva de algo que sucede en un tiempo común para todos, sino en tiempos que se van descubriendo para ocultarse en seguida en instantes que muestran su encadenamiento sólo mucho después, pasado mucho tiempo; como si la misma razón no se ajustara al tiempo que se le ofrece tradicionalmente, sino viviendo en algunos otros tiempos; y de alcanzar este propósito estaría más cerca del tiempo realmente humano y de todo cuanto de viviente conocemos, que es múltiple; y el ritmo, sustancia misma de la vida, si la vida la tuviera, sería polirrítmico entrecruce de ritmos diferentes nacidos en distintos lugares y en distintos momentos, una aptencia al par imposible e irrenunciable, de la que en lo que

³³ “Dionisio, el ambiguo, el más femenino de los dioses masculinos, vuelve para reintroducir naturaleza (*physis*) en el seno de la ley (*nomos*)” (Maffesoli, 2000: 178). Para profundizar en la imagen de Dionisio, véase Karl Kerényi (1994).

aparece sólo encontramos un aliento, en la misteriosa inconcebible Aurora, ella, la que parece ser la sola concebida en la verdad, la enteramente fiel" (María Zambrano, 1986: 30-31).

| |
|------------------------|
| SU TIEMPO |
| Reversible/ retorno |
| Mítico |
| Nocturno |
| Cíclico |
| Múltiple |
| Simultáneo |

Si es que pudiera separarse cierta temporalidad para ser asociada con lo femenino, ésta sería una temporalidad mítica, puesta en tensión con lo que se opone a ella: la temporalidad histórica.

La característica esencial de la primera es aquello que se refiere a su circularidad, a su retorno o reversibilidad que deja absorta a la linealidad característica de lo histórico y, junto con él, de las posturas progresistas, evolucionistas o desarrollistas un tanto lineales.

El tiempo diario de lo femenino es lo nocturno, es el tiempo que en el que surge, *se aparece*. La noche y los ciclos lunares siempre han estado ligados a lo femenino. La noche es un cúmulo de instantes, donde lo continuo y lo simultáneo se suceden como en el sueño; mientras que en el día la temporalidad es vista más discretamente, con horarios y planes. Sin embargo, estas características de lo nocturno se dispersan a todos los momentos, y por eso las vivencias más que en su sentido cronológico (o, incluso, cronométrico, como es moda para los parámetros de alta velocidad en la actualidad) se guardan como sensaciones no aisladas sino en presencia simultánea-múltiple.

Aun con la hegemonía del tiempo histórico-cronológico que ha logrado imponerse en nuestra vida diaria, sigue yéndose más allá de los horarios y los planes; parece ser algo muy humano la necesidad de sumergirse en la «forma originaria», en el «caos primordial»³⁴, donde se transfiguran los sentidos y la realidad se transgrede: tal es el espíritu de lo festivo, «tiempo de danza y metamorfosis», diría María Zambrano.

Las culturas modernas en relación con las llamadas tradicionales, aquí – sólo en apariencia –, se diferencian. Mientras las primeras se rigen por los

³⁴ Este es el eje alrededor del cual gira el texto de Mircea Eliade (1949) *El Mito del Eterno Retorno*, en el cual dice: "Una forma, sea cual fuere, por el hecho de que existe como tal y dura, se debilita y se gasta; parece retomar vigor le es menester ser reabsorbida en lo amorfo, aunque sólo fuera un instante; ser reintegrada en la unidad primordial de la que salió; en otros términos, volver al «caos» (en el plano cósmico), a la «orgia» (en el plano social), a las «iniciaciones» (para las simientes), al «agua» (bautismos en el plano humano, «Atlántida» en el plano histórico, etc.)" (p. 83).

mitos de la ciencia y la técnica, y por todos los demás mitos de la modernidad (comenzando, claro está, con el mito de la abolición del mito y la entrada a la realidad) que conllevan, en todas sus facetas, a la idea de dominio; los mitos de origen que impregnan a cada una de las actividades de las sociedades tradicionales, tratando de hacer presente una participación con ³⁵, participación que surge en un pasado que se actualiza en el presente y que confluye ya con un futuro, simultáneamente. Como dice Maffesoli (1999):

“[...] tiempo del mito hecho de repetición, tiempo para el cual el pasado nunca está muerto, para el cual nunca es pasado” (p. 51)

“Repeticiones múltiples, que suspenden el tiempo lineal, que firman, pues, el retorno del mito y de lo trágico. Lo que, para retomar un temática jungiana y surrealista, remite al orden de la sincronicidad donde el pasado, el presente y el futuro son vividos en una especie de circulación [...]” (Id., 52).

4.7 Su espacio

“El que llegó en el mejor de los casos para dar a conocer algo muy íntimo, tan de dentro que el no exiliado, el que está en su casa, sentía sin ver necesitándolo tanto. Y así el exiliado revela sin saber, y cuando sabe, mira y calla. Se calla, se refugia en el silencio necesitando al fin refugiarse en algo, adentrarse en algo. Y es que anda fuera de sí al andar sin patria ni casa. Al salir de ellas se quedó para siempre fuera, librado a la visión, proponiendo el ver para verse; porque aquel que lo vea acaba viéndose, lo que tan imposible resulta, en su casa, en su propia casa, en su propia geografía e historia, verse en sus raíces sin haberse desprendido de ellas, sin haber sido de ellas arrancado. El exiliado regala a su paso, que por ello anda tan despacio, la visión prometida al que se quedó fuera y en vilo, tanto en lo alto como en lo bajo, hundiéndose, a medio hundirse, siempre a pique. A pique en el borde de su abismo llano, allí donde no hay camino, donde la amenaza de ser devorado por la tierra no se hace sentir tan siquiera, donde nadie le pide ni le llama, extravagante como un ciego sin norte, un ciego que se ha quedado sin vista por no tener a dónde ir” (María Zambrano, 1990: 33).

³⁵ Aquí no hay ese interés de dominar y de servirse de lo otro (de la naturaleza): “No es que al aprender el mito de origen se lleguen a dominar diversas realidades cósmicas (el fuego, las cosechas, las serpientes, etc.), se las transforme en «objetos de conocimiento». Dichas realidades no pierden por ello su densidad ontológica original” (Eliade, 1963: 125-126).

| |
|--------------------------------------|
| ESPACIO |
| Interior/ Excluido/ desterrado |
| Debajo |
| Esquerdá |
| Detrás |
| Sagrado/Pro- fano |

Siempre hay un dentro y un fuera; a lo que uno pertenece, lo cercano, lo próximo es eso interior, donde se habita, ese espacio sagrado que puede ser, en última (y primera) instancia el cuerpo. Ese espacio que se habita —el cuerpo— ya contiene las ambivalencias culturales heredadas; por una parte lleva consigo las características de lo sagrado en tanto que es un espacio cualitativamente diferente de los otros, punto desde donde puede vivirse lo otro, punto de conexión y anclaje, punto de tránsito. El cuerpo y lo sagrado confluyen, porque si “[...] lo sagrado es lo real por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad” (Eliade, 1957: 26), el cuerpo es su manifestación misma. No obstante, el cuerpo, según el juego judeocristiano, es un espacio profano (Cfr. Baz, 1996), así como lo femenino profano, transgrede el orden de lo masculino instituido en la modernidad. Lo femenino, por todas las características ya antes esbozadas ha querido ser exiliado: al quererse, al desearse la asepsia de las leyes y las verdades de la razón, más vale alejarse de lo incierto, de lo no dominable como lo es todo lo vital.

Si lo femenino ha sido lo estigmatizado y lo negado, entonces podemos ver en ello ya un signo de su propia esencia. Entonces el espacio esencialmente femenino es el espacio de lo informe, es el espacio del caos. Donde no es viable/posible el discernimiento, la delimitación de las formas. Es el espacio de la más grande incertidumbre, la más espesa; es el lugar de lo ignoto, de lo oscuro, misterioso, sombrío.

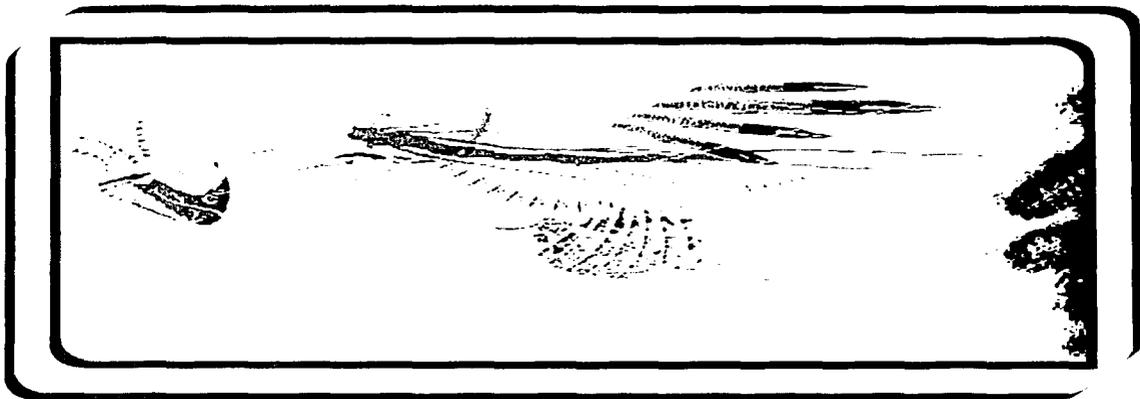
El espacio de lo femenino es el espacio de lo desconocido, del angustiante mundo situado más allá de los límites que marcan lo propio. En tanto que desconocido, es un espacio que se abre al infinito; lo que hace insoportable su existencia. Por ello es que ha siempre de quererse explorar, descubrir, dominar. Han de buscarse eliminar los rastros que marcan nuestra debilidad, se busca hacer parecer a eso que nos angustia como algo inexorablemente inferior, indigno de ser. Se le *domina* o se le desprecia; se le acepta como esclavo o se le declara enemigo.

No obstante, la vía que nuestra razón elige para alejarnos de ello no es mas que la necesaria para unirnosle, sin remedio.

Y todo ese temor o angustia no lo tenemos que buscar en las lejanías, en lo distante porque ya lejano y distante puede ser nuestro mismo ser, no por nada tanta búsqueda filosófica, psicológica o cualquier otra, porque ya nuestro ser es desafío. Por ello, aunque resulte en apariencia contradictorio, lo femenino es lo más próximo (lo interior) a la vez que es lo más lejano por ignoto. Tal vez sea que ver al desconocido que somos es lo más temible³⁶, por ello los exilios del sí mismo.

³⁶ Cita Glucksman (1985) a Valéry: "A partir de ese momento nos encontramos en la situación de un jugador que advirtiera con estupor que la mano de su contrincante le da figuras nunca vistas y que las reglas del juego cambian en cada jugada. Ya no es posible ningún cálculo de probabilidades, y ni siquiera puede arrojar las cartas al rostro del adversario. ¿Por qué? ¡Pues porque cuando más lo observa, más se reconoce en él..." (p. 10).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



5. LO COTIDIANO ESTÉTICO

“No quiero la horrible limitación del que vive tan sólo de aquello capaz de tener sentido. Yo no: quiero una verdad inventada” (Clarice Lispector, citado en Cortázar, 1984, p. 239).

Todos los aspectos de los que ya he hablado atraviesan nuestro ser y estar de cada día. No podemos escindirnos de nuestro estar afectivo o de aquello que carece de palabras. No todo lo atrapa la razón porque ésta es una mediación precedida de algo que sucedió en un instante, y la apreciación del instante va a ser siempre de un impacto efímero y cambiante; por tanto, será una apreciación estética en cuanto que es sensible, en cuanto que es corporal y no meramente cognoscitiva.

Y así es como se conforma toda cultura y, con ella, todo arte. La corporalidad sensible le abre un espacio; espacio donde pueda manifestarse y ser. Esto así fue interpretado por Simmel, (1911-a):

“Ya no dudamos del hecho de que todo arte figurativo depende de las relaciones físico-psíquicas, de la forma de transposición de los movimientos anímicos en movimientos corporales, de las sensaciones de inervación del ritmo del mirar y del palpar. El modo en parte inmediato, en parte reservado, con el que la vida interior de las mujeres penetra en la visibilidad, su modo específico de moverse, determinado anatómica y psicológicamente, la relación con el espacio que debe nacer del peculiar *tempo*, amplitud y conformación de sus gestos, todo esto debería hacer esperar de ellas una peculiar interpretación y configuración de los fenómenos en las artes de la espacialidad. Si es correcto para el conocimiento teórico que el espacio está en el alma, el gesto muestra que el alma está en el espacio” (p. 254).

“El ademán no es el movimiento del cuerpo sin más ni más, sino el movimiento considerado en tanto que es expresión de un ser dotado del alma. Por ello es uno de los puentes y presuposiciones más esenciales del arte cuya esencia consiste, en efecto, en que lo expresivo del portador y la manifestación de un ser dotado de alma sea espiritual, si bien no siempre en el sentido de la psicología. Con el ademán, la persona toma posesión, por así decirlo, espiritual de una parte del espacio diseñada por medio de tal ademán. Comprenderíamos la espacialidad de una forma por completo diferente o no la comprenderíamos en modo alguno, si no nos moviéramos en ella, y el tipo de estos movimientos porta el tipo de esta comprensión” (Id.).



La estética cotidiana es una manera de apropiarse de un entorno, de vivirlo, de ocuparlo; de extenderse en él y de uno ser extensión del mismo. Por lo que es interesante el planteamiento de Simmel con respecto a la mujer y su manera de moverse en un ámbito propio, como lo es el doméstico; su interpretación de ello es más que un acotamiento del espíritu a un espacio cerrado, una identificación más honda; se alcanza una mayor afinidad entre ella y su espacio, por lo que éste se encuentra más afectivamente compenetrado. Esto es la esencia de lo bello¹ para Simmel: una coincidencia entre el interior y el exterior tal, que no sea siquiera necesario hacer una diferenciación, demarcar o delimitarlo, porque se evocan la una a la otra.

Dentro de la cultura, podemos vagamente distinguir ciertas formas más armónicas con lo femenino; tal vez, las más simples o inmediatas y, por ello, menos academicistas por lo que son menos tomadas en cuenta.

En el movimiento corporal podemos ya distinguir los elementos que consideramos como estéticos; ya sea cierta cadencia y ritmo, cierta forma de manifestarse espacialmente:

“Con el gesto específico de las mujeres se manifiesta de la forma más directa en algo externo que es susceptible de ser constatado lo específico de su configuración anímica. De este modo, su ritmo interno, desde siempre específico, se ha objetivado en el arte de la danza, en la medida en que en él los esquemas de las formas transmitidas permiten a la impulsividad, garbo, tipo de los gestos individuales, un campo de juego incomparablemente amplio” (Id., p. 254).

“[...] la mujer tiene una relación con el espacio diferente a la del hombre —lo que puede tener su origen tanto en su singularidad físico-psíquica suprahistórica,

¹ Este carácter de lo bello es algo íntimamente ligado a lo que Simmel considera como femenino, mientras que lo masculino ha de ser esencialmente significativo: “Si llevamos a una expresión abstracta —así pues, prescindiendo de lo ético humano-general— las innumerables concepciones del deber-ser que históricamente se consideran como masculinas, entonces tal deber-ser será éste: que el hombre debe ser «significativo»; donde la palabra debe naturalmente desprenderse de todas las ramificaciones accidentales del uso lingüístico. Si, correspondientemente, se compendia el deber-ser femenino histórico de la siguiente forma: la mujer debe ser bella, entonces esto también es válido en el amplio y abstracto sentido que rechaza cualquier restricción de belleza, por ejemplo, a un rostro hermoso. No constituye en manera alguna una violación del concepto afirmar que una anciana encorvada puede ser «bella». Pues en su pleno sentido significa la cerrazón que ha proporcionado a la obra de arte, a la obra humana máximamente cerrada, su relación a menudo malentendida con la «belleza», a saber: la unidad de lo interno y de lo externo con su simbolismo a menudo muy rico en rodeos, la capacidad de descansar, a pesar de toda existencia-para-los-otros, siempre autosuficientemente en sí” (Simmel, 1911-a, p. 255).

cuanto en la limitación histórica de su esfera de actividad al hogar. [...] la limitación de los movimientos femeninos por las «cuatro paredes» no me parece que anuda las consecuencias sólo a su angostura, sino más bien a la permanente igualdad y al carácter acostumbrado de este medio ambiente. Por el hecho de que el hombre, en tanto que aquel actúa «en el exterior», se mueve en espacios cambiantes, más intrincados, menos dominados por él, por esto mismo le falta a menudo lo cerrado, lo que se desliza sin fricción, lo tranquilamente equilibrado, lo cual constituye el atractivo específicamente femenino; éste, por el contrario, puede surgir por medio de constantes movimientos en espacios en los cuales, por así decir, ya no hay nada que conquistar, sino que se han convertido sólo en la prolongación corporal de la personalidad. Precisamente por ello, esto tampoco significa nada puramente estético, sino probablemente una forma peculiar de llenar el espacio, una relación peculiar entre lo interno aespacial y lo visible espacialmente del movimiento; como queda dicho: sin una demostración, que por el momento no es posible, parece plausible que en las artes para las que es esencial la configuración del espacio, la específica relación con el espacio dada a entender en los gestos de las mujeres tendría que admitir una objetivación en obras específicamente femeninas —precisamente al igual que las formas peculiares en las que el hombre del Asia Oriental, de Grecia, del Renacimiento, ha percibido el espacio, se han condensado en sus estilos artísticos” (Id., p. 255).

La identificación interior-exterior es propia, además de la vida estética, de la vida religiosa y metafísica, según dice Eliade². Ahí también el entorno y sus objetos guardan u ocultan sentidos porque se encuentran cargados de ellos. Entonces, lo cosmológico y los sentidos cosmogónicos se encuentran reproducidos en el entorno cotidiano en donde su carga afectiva tiene implicaciones directas al actuar, al ser y estar cotidiano; no puede prescindirse de ellos, no puede escindirse de ellos porque son extensiones de uno mismo³. No es casual que el hogar propio y el espacio preferido de cada uno sea un espacio sagrado y no tienen que desempeñarse ahí necesariamente

² “[...] la existencia cotidiana y el «pequeño mundo» que implica —la casa con sus enseres, la rutina diaria y sus gestos, etc.— son susceptibles de valorizarse en el plano religioso y metafísico. La vida cotidiana normal se transfigura en la experiencia del hombre religioso; por todas partes descubre un «mensaje cifrado». Incluso el gesto más habitual puede significar un acto espiritual. El camino y la marcha son susceptibles de transfigurarse en valores religiosos, pues cualquier camino puede simbolizar el «camino de la vida», y toda «marcha» una «peregrinación» hacia el Centro del mundo.” (1957, pp. 133-134).

³ Algo así como los pseudópodos de Cortázar en *Rayuela*.

tareas importantes o trascendentes; el solo hecho de pasar ahí el tiempo, de ser un espacio digno del ocio (de *lo vago*⁴), ya lo hace un espacio de complicidad mutua.

Es, asimismo, en estos espacios donde se dan las conversaciones, porque si se quiere tener una plática, ha de elegirse el lugar adecuado para que los que participan de ella puedan extender tanto sus cuerpos, como sus palabras y sensaciones en el aura del espacio, porque es justo en la plática cotidiana donde las palabras cobran una mayor vida⁵; están siendo dichas, por tanto, se les está dando cierta corporalidad y, además, evocan significados y sensaciones múltiples.

Se ha querido encontrar a lo estético en la obra (objetos que nos hacen sentir junto con ellos) o, también, en el autor, en su «genialidad»⁶, sin embargo, puede encontrarse que lo estético es tan difuso que puede encontrarse en todos lados, sobre todo en los tránsitos. El tránsito de ser un objeto inanimado a algo lleno de vitalidad, aunque sea exactamente el mismo objeto, al observarle una rítmica o, más que observarle, introducirse a ella, ya está creándose un vínculo estético (un vínculo de afecto), se le está sintiendo y dándole vida, y esto se da en un instante, instante que tal como va transcurriendo, va cambiando, se va yendo para dar paso a sensaciones también cambiantes. Dice Fernández (2003) que

“la memoria es el ritmo del pensamiento. El ritmo es la memoria que tiene que desplegar un objeto para seguir siendo el mismo. Los cardiogramas, la estructura de

⁴ “Se podría captar la esencia de los pueblos –más aún que la de los individuos– por su manera de participar en *lo vago*. Las evidencias no desvelan más que su carácter transitorio, sus periferias, sus apariencias. [...] Para remontarse al origen de esas expresiones de lo vago hay que practicar una regresión afectiva hacia su esencia, ahogarse en lo inefable y salir con los conceptos hechos jirones. Una vez perdida la seguridad teórica y el orgullo de lo inteligible, puede intentarse comprenderlo todo, comprenderlo todo *por sí misma*. Se llega entonces a gozar en lo inexpressable, a pasar los días al margen de lo comprensible y a encenagarse en el arrabal de lo sublime. Para escapar de la esterilidad hay que disfrutar en el umbral de la razón...” (Cioran, 1949, pp. 66-67).

⁵ Por ello dice Kierkegaard (1843): “[...] el alma de la conversación; esto es, aquellos impetus espontáneos de sentimiento, aquellos relámpagos de pasión, sin los cuales las palabras son como cuerpos sin vida.” (p. 89).

⁶ Pero, como dice Maffesoli (1985), “Cometeríamos un error si creyéramos que las construcciones intelectuales, por ‘geniales’ que sean, brotan espontáneamente de los cerebros de un individuo o de un grupo de individuos. De hecho, con distorsiones más o menos importantes, con distancias más o menos notables, traducen preocupaciones, deseos, ilusiones y prácticas sociales específicas [...] la creación y el genio son colectivos” (p. 59).

los caracoles, el recorrido del crecimiento de las ramas de los árboles, los días y las noches y demás candelarizaciones, las flechitas de las gráficas del comportamiento de la bolsa, son cosas que muestran gráficamente sus ritmos, pero incluso estas cosas empezaron no como días y noches, sino como la sensación rítmica del movimiento. Como un sentimiento.

Lo interesante es que el ritmo es prácticamente una definición de lo vivo, de manera que, en una visión cultural de las cosas, vivo es aquello que presenta un ritmo, sea una cosa, una obra de arte, una teoría, un gato, un juego de fútbol o una relación entre dos personas” (p. 24).

Por ello es que la contemplación es ya en sí estética; la contemplación es introducirse en la rítmica de lo sentido; la rítmica de las formas, de los sonidos, de las texturas y de todo junto. Cosa que, como lo plasma el impresionismo, es muy efímera, como todo lo vital.

Lo estético cotidiano, entonces, es esta sensación de lo vital; algo que está en uno y en todas partes. Esta es llamada una «estética efímera» (Sánchez-Vázquez, 1982), en la cual

“[...] más allá del arte, la vida cotidiana, la industria o la técnica, lo estético puede darse también en las más diversas actividades humanas: actos deportivos, desfiles, manifestaciones políticas, etcétera, aunque se trate de actividades que no se produzcan con la intención de provocar un efecto estético. En todos estos casos, se trata de objetos o procesos que entran —de un modo dominante, secundario, constante o transitorio— en el universo estético. Y entran en cuanto que se trata de objetos o procesos sensibles que por su forma se han vuelto significativos” (p. 96).

Y es que en cada acto se introduce una rítmica. Movimiento, vitalidad; aspectos no fijos que hacen de la estética una disciplina de lo efímero y a lo cotidiano -plagado de instantes fugitivos y anónimos que se resisten a ser objetos de estudio esclerotizados- aquello donde se gestan y desaparecen al instante sus manifestaciones. Aquí, pues, se conjunta el espíritu subjetivo y objetivo del que hablamos en un principio: en la rítmica cotidiana no está sola ya la pura intensidad del alma ni la extensión de la obra creada; se encuentran todos los estados y quehaceres que se tejen y destejen a la par.



5.1 La metamorfosis: el eterno retorno

“¿Dónde está el cuerpo de la fábula, el cuerpo de la metamorfosis, el del puro encadenamiento de las apariencias, de una fluidez intemporal e insexual de las formas, el cuerpo ceremonial que hacen vivir las mitologías, o la Opera de Pekín y los teatros orientales, o también la danza: cuerpo no individual, dual y fluido –cuerpo sin deseo, pero capaz de todas las metamorfosis-, cuerpo liberado del espejo de sí mismo, pero entregado a todas las seducciones? ¿Y qué seducción más violenta que la de cambiar de especie, transfigurarse en lo animal, en lo vegetal, incluso en lo mineral y lo inanimado? Este movimiento, que nos hace traidores a nuestra propia especie y nos entrega a vértigo de todas las demás, es el modelo de la seducción amorosa, que también apunta a la extrañeza del otro sexo y a la virtualidad de ser iniciado en él como en una especie animal o vegetal diferente” (Baudrillard, 1987, p. 39).

La metamorfosis es la forma de la seducción, donde el tránsito hace desaparecer una forma que va siendo otra⁷. Y, si bien lo femenino ha sido identificado con la oscuridad y por ende con lo nocturno, habremos también de recordar que lo femenino más bien tiende a la unificación, a lo ambivalente; por lo que la imagen de la aurora, de esa sucesión de un instante que funde dos aspectos tan reconocidos como bipolares, sería un aspecto más femenino en esencia porque es indisoluble además que ha de sucederse cada día y no de una vez por todas; toma vida y muerte en un solo instante. Dice Zambrano (1986):

“Si hubo un día en el pensamiento en que los sentidos adquirieron ser, la razón estaba ya prisionera de esos mundos, al parecer tan disolubles antes. Y así nos resulta inevitable que la Aurora que abre el sentido y el horizonte y la luz de cada día, no haya podido hacerlo en un solo día y para siempre, y que la luz haya de hacerse cada día también para que la vida se haga, a su vez cada día; para que el ser y la vida unidos no mueran de una vez para siempre, como tal vez nos lo podemos al menos figurar si de una sola vez y para siempre aquí donde estamos hubieran sido

⁷ Heráclito había ya dado cuenta de ello alrededor de los cuatro elementos que se suceden metamórficamente para dar lugar a la vida.

creados; si la eternidad se nos ofreciese desde el principio, si este principio no fuese una gloriosa, impensable revelación. Si el pensamiento no tuviera que alimentarse, respirando la eternidad, aunque sea por leves instantes; un inequívoco temblor, y esa flor inconcebible que la Aurora, a veces, es, y esos colores de pájaros nunca vistos que llaman a unos nuevos sentidos de los que en parte algunos mortales ya gozan y padecen, esa razón que condena y limita, al par exige y es germen de nuevos sentidos. Lo que en ella, la Aurora, germina, no son, no pudieron ser, no serían un mundo corpóreo que los sentidos, no ayudados, temen ofrecer. Esos cuerpos llamados a veces visiones, o ni tan siquiera, desdeñados al instante, esos imposibles amores que sólo ciertos géneros cumbres y caídas también de la razón se han atrevido a declarar, están dotados de potencia para llegar a esa actualización. Es ella, la Aurora, la que huye en cuanto es percibida, la que no quiere tener cuerpo, la que anuncia temblando, eso sí, en otro mundo en que los sentidos se encuentran en un tiempo propio, ya que a los sentidos, y a los sentires no se deja, no les ha sido dado el vivir en su propio tiempo. El tiempo los aprisiona, o los deja errantes y sin espacio en consecuencia; ya que el tiempo nos parece ser el primer dador del ser y no su rival" (pp. 23-24).

Como es vida y muerte en un instante, además de ser fusión de elementos tan aparentemente discordantes, puede entenderse a la aurora y su metamorfosis como una metamorfosis simultánea, donde se es los dos aspectos del tránsito en un mismo momento.

La metamorfosis simultánea se alcanza en la imagen de la Aurora que se fuga en un instante, el instante mismo en el que se hace visible, deja de estarlo. La aurora representa la fusión de uno de los aspectos más bipolares que ha encontrado el hombre: día y noche; polaridad sólo comparable con la de hombre y mujer, misma de donde surgen tantas otras separaciones.

Esa fusión en la metamorfosis simultánea, donde se ven ambas partes o, más bien, donde dejan de verse las partes es un espacio de confusión, una percepción simultánea o una sensación sin más, en donde aún no cabe el discernimiento donde las palabras quedan apenas al margen y no llegan a introducirse, como en la afectividad, y, por contradictorio que suene, en la poesía. En la poesía encontramos otro excepcional alcance de fusión: las palabras que, siendo conjuntas, callan y nos ocultan su verdad y, más bien,

nos hacen sentir, nos hacen caer en su cadencia y musicalidad, demorando su significado por un momento mínimo; cosa que logra hacer todo arte y en eso radica su logro estético; en su impacto que sólo se permite unos segundos. Y, también, justamente aquí es donde la vida cotidiana se cucla en lo que, supuestamente por definición, le es opuesto, el arte o lo sagrado⁸. En ambos hay algo misterioso que se manifiesta, que evoca una realidad aparte, un sobresignificado inasible que se escapa o se desvanece.

Pero de lo estético a lo cotidiano, de lo sagrado a lo profano no existe límite claro. La vida diaria está plagada de matices estéticos, de ritualidad, de sentidos (en tanto que sensaciones) que trascienden funcionalidades. Metamorfosis simultánea de los aspectos diversos de la vida; la función de algo encuentra su punto álgido al hallar en su acto (o inacción) su propia belleza, el propio goce de algo ya lo impregna de esteticidad y se transforma ya en algo más que la mera consecución de un fin. Por encontrar espontáneamente un punto de presencia simultánea entre la funcionalidad de «reproducción de la sociedad» (Heller, 1998) y lo trágicamente vivido que se consume al instante como el tiempo que va siendo en conjunción con el ser pero no le permite pensarse mas que demasiado tarde.

Metamorfosis simultánea = seducción de los elementos⁹. Seducción del interior al exterior y su inverso es la seducción por el cuerpo. No por nada se encuentra en la corporalidad el asentamiento de lo femenino; punto de fusión interior/exterior. Punto único en donde, además, la diferencia interior-exterior no tiene sentido, se vacía. No es gratuito que a la corporalidad y a la naturaleza se les sitúe del mismo *lado*: el lado de lo femenino. Por ello, las siguientes palabras bien podrían atribuirse a una o a otra, o bien, a la seducción misma:

⁸ Ya que, si recordamos lo que se expuso anteriormente, lo sagrado y lo artístico coinciden en ser en parte definidos por ser aspectos que salen, que se alejan de nuestro vivir cotidiano. Lo sagrado es "manifestación de algo [...] de una realidad que no pertenece a nuestro mundo" (Eliade, 1957: 15), nuestro mundo vivido cotidianamente. En el terreno de la estética, un filósofo alemán, Max Bense, incluso ha planteado al arte como «correalidad»; concepto ontológico que determina el término estético de belleza. Entonces, la condición estética trasciende los elementos reales. La correalidad es el atributo estético donde una obra u objeto superan su propia realidad de obra u objeto, por lo que es un carácter ontológico (Cfr. Sánchez Vázquez, 1997).

⁹ Un ejemplo de ello es la apuesta de María Zambrano por una «razón poética» (véase por ejemplo, Zambrano, 1939).

[...] en el mundo occidental encontraría —por vía fundamental del cristianismo— un hondo arraigo en el imaginario social la identificación del cuerpo con la indeseable parte ‘animal’ del ser humano, sede de bajos instintos y proclive a todo tipo de excesos y tentaciones” (Baz, 1996: 97).

Es, entonces, en la corporalidad donde se suceden las metamorfosis; tránsito de las apariencias que hacen ser con lo otro por fusión de sí con lo otro. La metamorfosis es la seducción de las otras formas; la metamorfosis es la forma de lo femenino que se fuga de una a otra antes de ser aprehendidas, petrificadas.

En la metamorfosis, pues, el uno es el otro, son indistintos. Por eso las categorías se vuelven frágiles, juegan unas con otras, siempre hay excepciones a las reglas, y si no, se tramepan o se ocultan. Por ello, siempre hay lugar para la paradoja, para la ironía, para la ambivalencia, para el sentido múltiple que va deslizándose entre uno y otros, en todos¹⁰.

Eterno retorno porque las cosas vuelven a su esencia ensimismada, compleja a la vez que simple¹¹, el eterno retorno es femenino porque es lo femenino quien permite el ser de las cosas como sean, en su ambivalencia e indiscernimiento. Retornan las cosas y los sucesos a sí mismos porque no requieren de su disección para comprobar su existencia, porque son ya ambos en sí mismos certezas por el solo estar, pero también en ello consiste su tragedia: su estar es consumación instantánea, momento a momento, muerte y regeneración ininterrumpida que por ello ha querido asirse a los objetos, ha querido objetivarse.

De manera que no está de más señalar -aunque ojalá sea innecesario- que las posibles aspectos de lo femenino en este trabajo propuestas, no tienden a señalar lo que es lo femenino porque seguramente existen aspectos no dichos,

¹⁰ Y por ello es que con palabras puede decirse lo siguiente: “Las palabras se han convertido en algo tan exterior a mí, que entrar en contacto con ellas resulta una proeza. No tenemos ya nada que decirnos y si las utilizo aún es para denunciarlas, deplorando en secreto, al mismo tiempo, una ruptura siempre inminente” (Cioran, 1987: 158).

¹¹ Su simplicidad radica en ser en sí, sin más, sin divisiones, sin definiciones que las petrifique. Y esto es a la vez complejo para nosotros que requerimos irremediamente de un marco que nos ayude a entender, a explicar y a dominar tanto a la naturaleza con todos sus «objetos» y acontecimientos tanto como cualquier otredad que se presente como alteridad.

no encontrados, no vistos, escapados. Estos aspectos podrían entonces situarse como más próximos a lo femenino de lo que se situarían los aquí esbozados; dichos aspectos son aquellos que se escapan a la cultura y a la palabra, además que a ellos se suman todos los que se escaparon de mi reflexión, porque este trabajo se mantiene en ese margen: el margen de intentar responder a la interrogante lanzada por Simmel acerca de la posibilidad de una cultura femenina

5.2 Para cerrar, un resquicio

“¿Por qué tan lejos de los dioses? Quizá por preguntarlo.

¿Y qué? El hombre es el animal que pregunta. El día en que verdaderamente sepamos preguntar, habrá diálogo. Por ahora las preguntas nos alejan vertiginosamente de las respuestas. ¿Qué *epifanía* podemos esperar si nos estamos ahogando en la más falsa de las libertades, la dialéctica judeocristiana? Nos hace falta un *Novum Organum* de verdad, hay que abrir de par en par las ventanas y tirar todo a la calle, pero sobre todo hay que tirar también la ventana, y nosotros con ella. Es la muerte, o salir volando. Hay que hacerlo, de alguna manera hay que hacerlo. Tener el valor de entrar en mitad de las fiestas y poner sobre la cabeza de la relampagueante dueña de casa un hermoso sapo verde, regalo de la noche, y asistir sin horror a la venganza de los lacayos” (Cortázar, 1977: 580).

Ante la pregunta ¿qué es lo femenino? Se evoca una diversidad de cuestiones. Eso es, tal vez, lo femenino: una diversidad de cuestiones entre contradictorias e inconciliables que lo hacen un tema digno de fascinación o simplificación. Mientras no olvidemos que “*Bajo cada fórmula yace un cadáver*” (Cioran, 1949, p. 33), podremos seguir hablando de ello y de cualquier otro tema, cada vez asombrosamente renovado aunque siempre haya estado presente, porque cada vez que se regresa a plantear una cuestión ya dada por sabida, siempre llega con nuevas impresiones, nuevos matices: porque se está en constante metamorfosis, por eso seduce de nuevo.

Mientras no creamos que decir algo de algo es darle su última palabra podremos seguir inventando verdades¹². Porque, a final de cuentas, siempre necesitamos de ellas; necesitamos asirnos a nuestra propia existencia que no puede quedar en medio de la nada o del caos. Lo femenino, visto de una manera "purista" es imposible, es precipitarse a la muerte, porque para poder vivir hay que crear un marco de existencia; lo masculino, visto también de manera polar y excluyente nos lleva al olvido de la vida misma, de lo que la mueve y la posibilita. Insertarnos en el hacer y en el ser alguien no es sino creamos una realidad necesaria que nos creamos como verdadera y digna de dejar la vida misma en ella y bien pudiera ser que

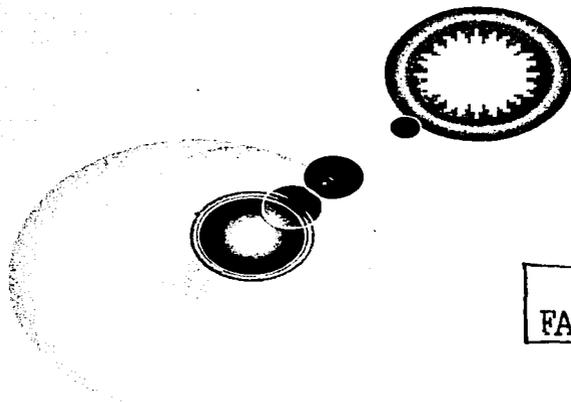
"[...] todo acto no es más que un caso especial, aparentemente organizado, del Caos original. Somos arrastrados por un torbellino que se remonta a la aurora de los tiempos; y si ese torbellino ha tomado el aspecto del orden sólo es para arrastrarnos mejor..." (Cioran, 1949: 79-80).

De manera que es preciso lo inconcluso para mantener el enigma.
Y no teniendo más qué decir, dejo que lo diga alguien más:

"Cuántas veces me pregunto si esto no es más que escritura, en un tiempo en que corremos al engaño entre ecuaciones infalibles y máquinas de conformismos" (Cortázar, 1977, p. 413).

"Que desgraciado apocamiento hablar como erudito de algo de lo que habría podido hablar como «alguien que lo ha experimentado». ¡Y qué tiene que ver el que cultiva la poesía con la estética! ¡Hay que ejercer su oficio y al diablo con la curiosidad! (Nietzsche, 1885, en Nietzsche, 1999, p. 93).

¹² "Ávidos de una nomenclatura para lo irremediable, buscamos un alivio en la invención verbal, en las claridades suspendidas encima de nuestros desastres. Las palabras son caritativas: su frágil realidad nos engaña y nos consuela..." (Cioran, 1949, p. 78).



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ☞ Bambirra, V. (1974). *El Capitalismo Dependiente Latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1999.
- ☞ Barthes, R. (1977). *Fragmentos de un Discurso Amoroso*. México: Siglo XXI, 1984.
- ☞ Bataille, G. (1953). *La Oscuridad que no Miente*. México: Taurus, 2001.
- ☞ Baudrillard, J. (1987). *El Otro por Sí Mismo*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- ☞ --- (1992). *La Ilusión del Fin*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- ☞ --- (1998). *De la Seducción*. Madrid: Cátedra.
- ☞ Bauman, Z. (1998). *La Globalización. Consecuencias Humanas*. Argentina: FCE, 1999.
- ☞ Baz, M. (1996). *Metáforas del Cuerpo*. México: UNAM-PUEG/Porrúa, 2000.
- ☞ Benedetti, M. (1990). "La realidad y la palabra", en Benedetti, M. (1993). *Perplejidades de Fin de Siglo*. Montevideo: Cal y Canto.
- ☞ --- (1991). "No queremos ser liberados", en Benedetti, M. (1993). *Perplejidades de Fin de Siglo*. Montevideo: Cal y Canto.
- ☞ Berman, M. (1982). *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire*. México: Siglo XXI, 2001.
- ☞ Bourdieu, P. (1998). *La Dominación Masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- ☞ Castells, M. (1997). *La Era de la Información*. Vol. II: El Poder de la Identidad. México: Siglo XXI, 2001.
- ☞ Cioran, E. (1949). *Breviario de Podredumbre*. Madrid: Taurus, 1997.
- ☞ --- (1981). *Del Inconveniente de Haber Nacido*. Madrid: Taurus, 1998.
- ☞ --- (1987). *Ese Maldito Yo*. Barcelona: Tusquets, 2000.
- ☞ Corres, P. (1992-a). "El Pensamiento Mítico: una Vía para Iniciarse en la Reflexión de lo Femenino", en Corres, P. (coord.). *La Verdad del Mito*. México: Universidad de Guadalajara.
- ☞ --- (1992-b). "Introducción", en Corres, P. (coord.). *La Verdad del Mito*. México: Universidad de Guadalajara.
- ☞ Cortázar, J. (1951). "Casa Tomada", en Cortázar, J. (1951). *Bestiario*. México: Alfaguara.
- ☞ --- (1959). "El Perseguidor", en Cortázar, J. (1959). *Las Armas Secretas*. Madrid: Cátedra, 1991.
- ☞ --- (1977). *Rayuela*. México: Alfaguara, 1998.
- ☞ --- (1984). *Salvo el Crepúsculo*. México: Nueva Imagen.
- ☞ Cortés Morató, J. y Martínez Riu, A. (1998). *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Herder.
- ☞ De la Fuente, G. (1999). *Amar en el Extranjero*. México: Media Comunicación.
- ☞ *Diccionario de la Lengua Española* (2001). Ed. XXII. Madrid: Real Academia Española.
- ☞ Dilthey, W. (1883). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Madrid: Alianza, 1980.

- ☉ Dussel, E. (1992). "1492 El Encubrimiento del Otro (Hacia el Origen del Mito de la Modernidad)", en *Latinoamérica*, No. 25, México, UNAM, 1996.
- ☉ Epega, A. y Neimark, P. (1995). *The Sacred It's Oracle*. Nueva York: Harper Collins Publishers.
- ☉ Echegoyen, G. (1998). *La Empatía y Otras Formas de Conocimiento Sensible*. Tesis de Licenciatura no publicada, Facultad de Psicología, UNAM.
- ☉ Eliade, M. (1949). *El Mito del Eterno Retorno*. México: Artemisa, 1985.
- ☉ --- (1956). *Herrerros y Alquimistas*. Madrid: Alianza, 2001.
- ☉ --- (1957). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Paidós, 1998.
- ☉ --- (1963). *Aspectos del Mito*. Barcelona: Paidós, 2000.
- ☉ --- (1991). *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*. Barcelona: Herder, 1996.
- ☉ Fernández, F. (1994). *La Psicología Colectiva un Fin de Siglo Más Tarde*. Barcelona: Anthropos.
- ☉ --- (1999). "La Estructura Mítica del Pensamiento Social", en *BIEN*, No. , FES Zaragoza, 2000.
- ☉ --- (1999). *La Afectividad Colectiva*. México, Taurus, 2000.
- ☉ --- (2001). "La abstracción, el caprichismo y la fmitis", en *Memoria*, No. 149, México.
- ☉ --- (2003). *Los Objetos y Esas Cosas*. México: Cuadernos de El Financiero.
- ☉ Freud, S. (1926). "La Cuestión del Análisis Profano", en Freud, S. (1986). *Los Textos Fundamentales del Psicoanálisis*. Barcelona: Altaya, 1993.
- ☉ Gadamer, H. G. (1975). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- ☉ --- (1977). *La Actualidad de lo Bello*. Barcelona: Paidós, 1991.
- ☉ Glucksmann, A. (1985). *La Estupidez*. Barcelona: Península, 1997.
- ☉ Habermas, (1988). "Simmel como intérprete de la época", en Simmel, G. (1911). *Sobre la Aventura. Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Península.
- ☉ Heidegger, M. (1996). *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 2001.
- ☉ Heller, A. (1998). *Sociología de la Vida Cotidiana*. Barcelona: Península.
- ☉ Huidobro, J.(2002). *Psicología Colectiva y/o Historia de las Mentalidades: El Proyecto Colectivo*. Tesis de Licenciatura no publicada, Facultad de Psicología, UNAM.
- ☉ Huizinga, J. (1954). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza, 2000.
- ☉ Izquierdo, A. (1999). Prólogo, en: Nietzsche, F. *Estética y Teoría de las Artes*. Madrid: Tecnos.
- ☉ Jahoda, G. (1992). *Enercujadas entre Cultura y Mente*. Madrid: Visor.
- ☉ Kerényi, K. (1994). *Dionisios. Raíz de la Vida Indestructible*. Barcelona: Herder, 1998.
- ☉ Kierkegaard, S. (1843). *Diario de un Seductor*. México: Fontamara, 2000.

- ☉ Lander, E. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Lander, E. (comp.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- ☉ Lipovetsky, G. (1997). *La Tercera Mujer*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- ☉ Lispector, C. (s/d). "Un Sople de Vida", en Lukin, L. (comp.). *Lecturas para mujeres que no duermen*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2001.
- ☉ Maffesoli, M. (1985). *El Conocimiento Ordinario*. México: FCE, 1993.
- ☉ --- (1996). *Elogio a la Razón Sensible*. Barcelona: Paidós, 1997.
- ☉ --- (2000). *El Instante Eterno*. Barcelona: Paidós, 2001.
- ☉ Maillard, Ch. (1992). *La Creación por la Metáfora*. Barcelona: Anthropos.
- ☉ Mas, S. (1986). "Simmel o la autoconciencia de la Modernidad", en Simmel, G. (1957). *El individuo y la Libertad*, Barcelona: Península, 1986.
- ☉ Mayr, F. (1988). *La Mitología Occidental*. Barcelona: Anthropos.
- ☉ Mondolfo, R. (1966). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. 11ª. Edición, México: Siglo XXI, 2000.
- ☉ Nietzsche, F. (1886). "Ensayo de autocrítica", en Nietzsche, F. (1874). *El Nacimiento de la Tragedia*, México: Alianza, 1989.
- ☉ --- (1887). *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza, 2000.
- ☉ --- (1999). *Estética y Teoría de las Artes*. Madrid: Tecnos.
- ☉ O'Gorman, E. (1958). *La Invención de América: Investigación acerca de la Estructura Histórica del Nuevo Mundo y del Sentido de su Devenir*. México: FCE, 1986.
- ☉ Ortega y Gasset (1914). *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la Novela*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.
- ☉ Ortiz-Osés, A. (1988). "Presentación", en Mayr, F. (1988). *La Mitología Occidental*. Barcelona: Anthropos.
- ☉ Platón (s/d). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, 2000.
- ☉ Ricoeur, P. (1976). *Teoría de la Interpretación. Discurso y Excedente de Sentido*. México: Siglo XXI, 1999.
- ☉ Rodríguez, P. (1999). *Dios Nació Mujer*. Madrid: Suma de Letras, 2000.
- ☉ Rojas, C. (2002). *La Teoría del Caos Encantada: una Lógica Racional de lo Imprevisible/ una Lúdica Afectiva de lo Enigmático*. Tesis de Licenciatura no publicada, Facultad de Psicología. UNAM.
- ☉ Rousseau, J. (1755). *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad*. Buenos Aires: Aguilar, 1960.
- ☉ Sánchez Pascual, A. (1971). "Introducción", en Nietzsche, F. (1874). *El Nacimiento de la Tragedia*. México: Alianza, 1989.
- ☉ Sánchez-Vázquez, A. (1982). "Prolegómenos a una teoría de la educación estética", en

- Sánchez-Vázquez, A. (1996). *Cuestiones Estéticas y Artísticas Contemporáneas*. México: FCE.
- ☉ --- (1997). *Textos de Estética y Teoría de las Artes*. México: UNAM.
- ☉ Seidler, V. (1994). *La Simulación Masculina*. México: Paidós/PUEG/CIESAS, 2000.
- ☉ Simmel, G. (1903). "Las grandes urbes y la vida del espíritu", en Simmel, G. (1957). *El Individuo y la Libertad*. Barcelona: Península, 1986.
- ☉ --- (1908). "De la esencia de la cultura", en Simmel, G. (1957). *El Individuo y la Libertad*. Barcelona: Península, 1986.
- ☉ --- (1909). "Puente y puerta", en Simmel, G. (1957). *El Individuo y la Libertad*. Barcelona: Península, 1986.
- ☉ --- (1911-a). "Cultura Femenina", en Simmel, G. (1957). *Sobre la Aventura. Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Península, 1988.
- ☉ --- (1911-b). "El Concepto y la Tragedia de la Cultura", en Simmel, G. (1957). *Sobre la Aventura. Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Península, 1988.
- ☉ --- (1911-c). "Lo Relativo y lo Absoluto en el Problema de los Sexos", en Simmel, G. (1957). *Sobre la Aventura. Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Península, 1988.
- ☉ Zambrano, M. (1939). *Filosofía y Poesía*. México: FCE, 2002.
- ☉ --- (1944). "La Metáfora del Corazón", en *María Zambrano en Orígenes* (1987). México: El Equilibrista.
- ☉ --- (1945). "El Caso del Coronel Lawrence", en *María Zambrano en Orígenes* (1987). México: El Equilibrista.
- ☉ --- (1948). "La Cuba Secreta", en *María Zambrano en Orígenes* (1987). México: El Equilibrista.
- ☉ --- (1950). "Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis", en *María Zambrano en Orígenes* (1987). México: El Equilibrista.
- ☉ --- (1953). "Fragmentos", en *María Zambrano en Orígenes* (1987). México: El Equilibrista.
- ☉ --- (1954). "Dos Fragmentos del Pensar", en *María Zambrano en Orígenes* (1987). México: El Equilibrista.
- ☉ --- (1986). *De la Aurora*. Madrid: Turner.
- ☉ --- (1990). *Los Bienaventurados*, Madrid: Siruela.
- ☉ --- (1992). *Actualidad de Séneca*, Madrid: Cátedra.