

## CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovido Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

*Dios los creó hombre y mujer* 3

*Michel Séguin* 5 **Los fundamentos bíblicos del pensamiento de Juan Pablo II sobre la sexualidad humana**

*Marta L. Malbrán de Gowland* 29 **Familia y Comunidad**

*Lucía Piossek Prebisch* 45 **Notas acerca de la mujer y la filosofía**

*Carlos Valiente Noailles* 53 **Hombre-mujer: roles y símbolos en sociedades tradicionales africanas**

*Alberto Espezel* 71 **San Ireneo: el nuevo Adán y la nueva Eva**

*Alfredo J. Paineira* 81 **La homosexualidad, los medios, la información y los valores**

*Adolfo Mazzinghi* 89 **Palladio**

# Notas acerca de la mujer y la filosofía

por *Lucía Piossek Prebisch*

## 1

¿Tiene razón de ser este título? Formularlo así, ¿no significa acaso por parte de las mismas mujeres una especie de automarginación? Por otra parte, el tema de la mujer parece ya haber saturado a vastos sectores de la cultura contemporánea.

Aquí la intención no es hacer una consideración acerca del papel o puesto de la mujer dentro de la vida cultural presente en general. Únicamente se pretende relacionarla con la actividad filosófica, y sólo en forma de breves notas y síntesis fragmentarias que requerirían, por cierto, un desarrollo minucioso. Creo que esta pretensión tiene sentido, y que responde a una necesidad: por lo pronto, la de no pasar por alto el hecho de la presencia mayoritaria de las mujeres en carreras humanísticas y en especial en la rama filosófica. Al menos en nuestro país.

Dentro del vastísimo recorrido de la historia de la filosofía, hay que reconocer que el fenómeno de la aparición activa de la mujer es nuevo, y muy visible a partir de la segunda mitad del siglo que termina.

En otra oportunidad, cuando se me instó a escribir sobre un tema como éste, advertí que, si recorremos la historia de la filosofía, veremos que la alternativa única de la mujer ante esta forma de pensar había sido hasta hace muy poco la siguiente: o la incomprensión total (Xantipa, la mujer de Sócrates; la criada tracia que se mofaba de Tales Mileto) o la honda comprensión, pero sólo mediante una abnegada entrega receptiva al pensamiento del varón que filosofaba (Elizabeth de Bohemia, ante Descartes; y aun Lou Salome ante Nietzsche...)

Son muy conocidas las palabras que Platón puso en boca de Fedón (*Fedón*, 60a), antes de que Sócrates iniciara con los discípulos el último diálogo previo a su muerte:

“Entramos, entonces, y hallamos a Sócrates recién liberado de los grillos, así como a Xantipa [...] sentada a su lado con su hijito. En cuanto Santipa nos vio, se echó a gritar y a decir cosas como las que suelen decir las mujeres en estas ocasiones: ‘¡Oh, Sócrates, ésta es la última vez que te hablan tus compañeros y tú a ellos!’. Sócrates echó una mirada a Critón y le dijo: ‘Critón, que se la lleven a casa’. Algunos

de los hombres de Critón se la llevaron mientras ella daba alaridos y se golpeaba el pecho.”

Transcribo estas palabras porque reflejan, es cierto de modo algo caricaturesco, la opinión expandida en toda la cultura occidental acerca de que la filosofía era una tarea naturalmente masculina, vedada a un ser relativo, no responsable de su persona. (Cf. Aristóteles, *Política*, libro I, cap. 12.)

## 2

La tarea filosófica entre nosotros es básicamente de dos tipos: o exegetica, cuando se ocupa con la historia de la filosofía, tratando de entender, y de explicitar, lo más acertadamente posible, el pensamiento que otros han elaborado; o bien consistente en una contribución “personal”, que exige originalidad en el hallazgo y tratamiento de los temas y no sólo la exposición de pensamientos ajenos. A grandes rasgos es a esa idea que responde, o debería responder, la división en nuestras carreras de filosofía entre “materias históricas y sistemáticas”. Reconozco que, bien recorridos, ambos caminos son difíciles. Exigen una entrega considerable de tiempo y esfuerzo para que logre ejercitarse debidamente la libertad del pensar. La tarea de índole histórica, sobre todo en el caso de pensadores antiguos y medievales, es singularmente ardua.

Pero pareciera que cuando se habla de filosofía, de filósofos, se piensa en el segundo tipo de tarea, no en aquella que, a veces de modo congenial, conserva e ilumina la historia de la filosofía para las generaciones presentes.

Al referirnos al segundo modo, ¿qué se entiende por filosofía? Es éste el gran interrogante que queda siempre pendiente, a menos que se adopte, a sabiendas de su parcialidad, una noción determinada. Con todas esas limitaciones, yo diría que una forma legítima de entender la filosofía es ésta: el esfuerzo sostenido, metódico y sistemático de la libertad del pensar por llevar la experiencia vivida a concepto.

Según esta noción provisoria, me pregunté espontáneamente hace tiempo si existen campos de experiencia, territorios de experiencia que le sean más cercanos a la mujer que al varón. Una lectura de Gabriel Marcel, de *Homo Viator*, me vino entonces a la memoria con una fuerza contundente. Se trataba del texto titulado: “La paternité comme voeu créateur”<sup>1</sup>. Marcel se preguntaba allí de qué manera se gesta el amor paternal, el sentimiento de paternidad a partir de una “nada de experiencia”. Mientras el amor maternal se explicaría fácilmente por la “intimidad carnal entre madre e hijo”<sup>2</sup>, porque a la mujer

<sup>1</sup> Gabriel Marcel, *Homo Viator*, Aubier, París, 1944.

<sup>2</sup> Ob. cit., p. 153.

“le corresponde, biológicamente hablando el oneroso privilegio de instalar en el mundo”, de dar a luz en el mundo<sup>3</sup>, la paternidad se iniciaría, en cambio, a partir de una “nada de experiencia carnal” con respecto del hijo. Marcel no dudó en llamar un “misterio” al surgimiento del amor y de la responsabilidad paternal, más allá de lo que pudiera ser una coerción social.

“La paternidad como voto creador” —dicho en mis palabras— habría sido por parte de Marcel el esfuerzo por llevar a concepto esta experiencia de la formación del sentimiento de paternidad.

Pues bien, ¿qué pasa con la mujer y la experiencia de su cuerpo en esos tiempos precisos de la gestación y la lactancia de un hijo? ¿Qué pasa con su cuerpo y el “oneroso, pesado privilegio” de instalar en el mundo? El autor de *Homo viator* no se lo preguntó. Y mientras en la literatura femenina se pueden hallar algunos testimonios, no lo es así en la producción filosófica. No conozco un esfuerzo intelectual sostenido y sistemático por elaborar teóricamente esta experiencia.

Es cierto que la filosofía solamente en nuestro siglo —con la excepción de Maine de Biran en el XIX— comenzó a tener en cuenta el cuerpo propio. Pero con Nietzsche —“De los despreciadores del cuerpo” en *Zaratustra*, “La razón en filosofía” en *El ocaso de los ídolos*, en *Prólogos tardíos* de 1886—, con Marcel, Husserl, Merleau-Ponty, Michel Henry... la reflexión acerca de la condición corporal del *homo sapiens* comenzó a tener carta de ciudadanía entre los filósofos.

A ese grupo ya clásico de quienes abrieron el camino para reflexionar sobre el cuerpo propio, yo sumaría ahora las recientes observaciones de Paul Ricoeur en *Soi-même comme un autre*,<sup>4</sup> reunidas especialmente bajo la designación de “fenomenología de la pasividad”. Ricoeur destaca el carácter enigmático del fenómeno del cuerpo propio tras las huellas de la fecunda distinción husserliana entre *Leib* y *Körper*. Lo que a Ricoeur le interesa en el fondo es liberarse definitivamente del lastre del punto de partida moderno en del “cogito exaltado y ambicioso de certeza autofundadora” de Descartes, sin caer por ello en el “cogito humillado y reducido a una ficción” de Nietzsche. Su camino es dicho muy brevemente, mostrar los límites de la supuesta autonomía absoluta del sujeto moderno, tanto en el plano ontológico-especulativo (destacando formas de la alteridad), como en el correspondiente plano fenomenológico (formas de la pasividad). Entre estas últimas formas de la pasividad privilegia tres experiencias: la experiencia del cuerpo propio (a la que prefiera llamar *chair*); la experiencia de los otros y la de la voz de la conciencia (*Gewissen*). Tales situaciones vividas ponen de manifiesto los límites de la autonomía del sujeto concebido cartesianamente. En esta importantísima sección, sin embargo, en que se aborda “la pasividad resumida en la experiencia

<sup>3</sup> Ob. cit., p. 141.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *Du Seuil*, París, 1990, p. 367 ss.

del cuerpo propio [...] o de la carne, en tanto mediadora entre sí (*soi*) y el mundo [...]", echo de menos la consideración de un momento especialísimo de tal experiencia: la del cuerpo femenino durante la gestación y la lactancia de un hijo; situación especialmente privilegiada de la experiencia de la "pasividad" propia de la "chair". Esta sección, sin proponérselo, deja abierto, sin embargo, el lugar para un más hondo y fructífero tratamiento del tema en conexión con los más recientes aportes del pensamiento contemporáneo. Pero es digno de pensar, señalo nuevamente, que en esta fenomenología de la *chair*, del cuerpo propio en cuanto modo de la pasividad, se pase por alto la experiencia del cuerpo propio en la maternidad.

## 3

Querría presentar aquí una breve síntesis de apuntes que, con relación a esta experiencia, escribí para diferentes oportunidades. Primero para las Jornadas sobre "Aislamiento y comunicación" en la Universidad de La Plata<sup>5</sup>. Puse entonces el acento en la especial comunicación que se da en la mujer y el "otro" que lleva en sus entrañas y que luego alimenta desde su cuerpo. Le llamaba "otro" para destacar el "elemento de alteridad incorporado", tomando este adjetivo en el sentido más literal; y además para soslayar un fácil y oscurecedor sentimentalismo anejo por lo común al tema de la maternidad.

Los filósofos mencionados más arriba destacaron la obvia evidencia de que nuestro cuerpo, el de cada uno, es el modo cómo nos insertamos en el mundo. Ahora bien, ¿cómo puede instalar en el mundo un cuerpo *enajenado*, puesto al servicio de un "otro" que lleva incorporado? Nuevamente debo destacar aquí lo fructífero de las recientes aportaciones de Ricoeur que "desafiarían", a mi modo de ver, a desplegar el contenido y la significación de esta experiencia señalada del cuerpo propio. En efecto, otra de las formas de la pasividad consideradas en *Soi-même...* son los Otros. En la constitución misma del "sí-mismo" están incluidos los Otros: "Una nueva dialéctica de lo Mismo y de lo Otro se suscita con esta hermenéutica que, de múltiples maneras, atestigua aquí que lo Otro no es sólo la contrapartida de lo Mismo, sino que forma parte de la constitución misma del sentido de éste."<sup>6</sup> Husserl y Lévinas son los ejemplos examinados por el autor para mostrar la parcialidad de deducir los otros a partir del sí mismo (Husserl) como de deducir el sí mismo a partir de los otros (Lévinas). Como en casos anteriores, Ricoeur acepta como precepto metódico el

<sup>5</sup> Recogido en *Aislamiento y comunicación*, Sudamericana, Bs. As., 1966; reproducido con modificaciones en "La mujer y la filosofía", *Sur*, N° 326, 327 y 328, Bs. As., 1973, e incluido en Lucía Piossek Prebisch: *De la trama de la experiencia*, ed. de la autora, Tucumán, 1994.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, ob. cit., p. 380.

doble desafío y concluye en la necesidad de una mutua complementación.

Pero, ¿qué pasa cuando esta “dialéctica” se da en el cuerpo propio? Me refiero a la dialéctica del sí mismo y del Otro, y cuando se hacen indiscernibles las dos formas de la pasividad, ¿la de la carne y la de los otros?

No quiero repetir aquí el detalle de lo que escribí hace años acerca de cómo instala en el mundo un cuerpo así enajenado, puesto al servicio del Otro que lleva literalmente incorporado. Pero en líneas generales, intentaré insinuar algunos puntos. Ese cuerpo, el que gesta y alimenta, presenta el curioso carácter de ser *mi* cuerpo pero no *mío*. El *mí* designa una situación de hecho: el *mío*, una de derecho además. Si fuera no sólo *mí* sino también *mío*, yo tendría el derecho de hacer con él lo que quisiera. Pero, basta pensar en las leyes sociales no escritas, en las normas penales, en los preceptos religiosos, para darse cuenta de que no es así: de que en el período de la gestación y también de la lactancia de un hijo, *mi* cuerpo no es *mío*.

Marcel decía que “Yo soy mi cuerpo” es una realidad que implica un misterio, y no un problema para el conocimiento. No habría, acaso, una misteriosidad redoblada en el hecho de “ser *mi* cuerpo”, pero que *mi* cuerpo no sea *mío*?

¿Cómo instala en el mundo un cuerpo así enajenado? Yo pienso que la experiencia sincera de tal cuerpo es la de una humildad ontológica. Mi cuerpo comparte con otras especies de lo vital un ritmo y una ab-negación implacables. Significa igualmente una experiencia del mundo como cuidado.

Numerosos testimonios de la literatura y del sentir femeninos revelan la complejidad de las maneras de atribuir significado a esta experiencia. Discerní al menos cuatro maneras típicas de esta atribución y especialmente con relación al dolor físico propio del cuerpo maternal: resignarse como ante una fatalidad natural (representada por el sentir popular femenino); rebelarse de un modo al que se podría llamar modo específico de rebeldía metafísica, ante un orden natural que se considera injusto (la poesía de Alfonsina Storni); rebelarse ante una sociedad y la historia que han convertido a la maternidad en un mito necesariamente unido al dolor físico (Simone de Beauvoir); admitir el dolor físico propio de la maternidad, por juzgar que sólo tomado aisladamente es un mal, pues se sublima dentro del grandioso proceso de crear una nueva vida... (Gabriela Mistral).

#### 4

En otra oportunidad, en las Jornadas de filosofía sobre “La experiencia”<sup>7</sup>, hice algunas observaciones acerca de un modo de trato con

<sup>7</sup> “Notas sobre la experiencia”, en *Actas de Jornadas sobre la experiencia*, UNT, Tucumán, 1979. Incluido en *De la trama de la experiencia*.

los otros que, si bien no son privativas del modo de ser femenino-maternal, justifican aquí una consideración especial.

Esa vez no fue Marcel la referencia detonante, sino la lectura de pasajes de *Ser y tiempo*, en que se describe el mundo de la cotidianidad, especialmente el parágrafo 26. En unos pasajes que se han convertido en clásicos, después de haber descripto el mundo de los útiles, pasa el autor a describir el mundo de "los otros". Enumera algunos modos de convivencia, y organiza dichos modos en dos grupos: 1. modos deficientes como la indiferencia ("el pasar de largo uno junto a otro", el "no importarle a uno nada del otro") que caracteriza el trato humano en la vida cotidiana; y 2. modos positivos de convivencia, cuya gama se da entre dos extremos: a. el tratar con otro de modo de descargar al otro de la dureza del contacto con el mundo, sustituyéndolo en la propia decisión; y b. el anticipársele al otro en sus posibilidades de existencia y dejándolo en situación de ser libre. Añadía Heidegger que entre esos dos extremos del trato positivo (el "sustitutivo-dominador" y el "anticipativo-liberador") se producen múltiples formas intermedias, cuya descripción y clasificación "quedan fuera de los límites de la investigación emprendida."

Me pregunté entonces cómo podría describirse en sus rasgos esenciales una clase de trato con otro que, evidentemente, puede revestir los dos extremos posibles del trato *positivo*. ¿Cómo puede describirse ese trato especial que se tiene con otro, cuando ese otro es aún muy *tierno*, en *extremo frágil*, *vulnerable*, totalmente incapaz de instalarse y actuar por sí solo en el mundo de los demás y de los útiles?

¿A qué modo de trato pertenece la *ternura*? Como conclusión de una descripción, que no retomaré en este caso, llegué a lo siguiente:

a. que la ternura cuenta con la comprensión prerreflexiva del mundo en que se tienen en cuenta especialmente los caracteres amenazantes y vulnerantes de la realidad, sin que ello implique pesimismo sino una actitud de especial "cuidado";

b. que por eso la ternura asume una función mediadora entre la inexperiencia básica de un otro "tierno" y lo "duro" del estar en el mundo natural, humano e histórico que circunda;

c. que lejos de ser un actitud de blandura y sensiblería es una fuerza vital, activa y creadora, y hasta, si fuera necesario, desafiante y combativa, en defensa de la realidad y los intereses de un "otro".

## 5

Más tarde, a requerimiento de *Escritos de filosofía* para su número especial dedicado a la Violencia<sup>8</sup> tuve la oportunidad de volver sobre

<sup>8</sup> "Amor y violencia" en *Escritos de filosofía*, N° 9, Academia Nacional de Ciencias, Bs. As., 1986. Incluido en *De la trama de la experiencia*.

esa forma tan especial de trato con el otro. Las clásicas y luminosas páginas de Scheler en la *Ética* y en *Esencia y formas de la simpatía*, y —ahora lo advierto muy claramente— el trasfondo de mi temprano trabajo con Von Balthasar<sup>9</sup>, me dieron el marco para discernir dos formas opuestas de amor: el amor-ternura y el amor-violencia. Es cierto que antes debí introducir en la noción scheleriana y balthasariana de amor, además de la capacidad “descubridora” de valor, una capacidad volitiva de hacer posible en el otro la realización del valor hasta entonces encubierto. Sólo así, reconociendo el ingrediente volitivo en ambas formas de amor, me era posible legitimar teóricamente la relación real que puede y suele darse entre amor y violencia.<sup>10</sup>

A pesar de que es constitutivo de lo femenino-maternal, sé que el amor-ternura como traté de caracterizarlo en ese momento no es privativo de la mujer. La combinación de fuerza viril y ternura hacia el otro tierno y desvalido es uno de los gestos más ennoblecedores del ser humano.

En estos breves apuntes y síntesis incompletas he intentado sólo mostrar que hay territorios de experiencia que se le brindan a la mujer para pensar, o que, mejor dicho, le exigen ser llevados a concepto. Con ello no dudo que se enriquecerían algunos sectores de la reflexión filosófica. Pero con esto no quiero dar a entender que propongo una “regionalización” del pensar. Los grandes temas de la filosofía no tienen “sexo”. Hay actualmente ejemplos de mujeres filósofas que no necesitan autodiscriminarse: simplemente piensan con decisión, sinceridad y disciplina. A causa de unas lecturas recientes, me surge espontáneamente el nombre de Hannah Arendt y su esfuerzo denodado por recuperar el valor inestimable del pensar.

La presencia de la mujer en la actividad filosófica actual es un hecho innegable. De ella depende y dependerá en adelante la calidad y la dignidad de esta presencia.

<sup>9</sup> Me refiero a mi trabajo de traducción de *La esencia de la verdad (Wahrheit)*, de Hans Urs von Balthasar, Sudamericana, Bs. As., 1955.

<sup>10</sup> Es decir, ese “amor a la humanidad futura” que alimentó ideologías y justificó violencias revolucionarias.