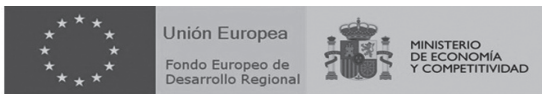


Escritoras europeas





"Una manera de hacer Europa"

PROYECTO COFINANCIADO POR LOS FONDOS FEDER

Referencia del Proy: I+D FEM2015-70182-P

Colección: Escritoras y pensadoras europeas - Serie AUSENCIAS
(Proyecto I+D del Ministerio de Economía y Competitividad FEM2015-70182-P)

Dirección y coordinación: Mercedes Arriaga Flórez

Consejo asesor: Iris M. Zavala (Universidad de Utrech), Estela González De Sande (Universidad de Oviedo), Salvatore Bartolotta (UNED), Alejandra Pacheco Costa (Universidad de Sevilla), Elena Jaime de Pablos (Universidad de Almería), Judith Castañeda Mayo (Universidad Juárez, Autónoma de Tabasco), Ana María Díaz Marcos (Universidad de Connecticut), Antonella Cagnolati (Universidad de Foggia), Verónica Pacheco Costa (UPO), Rosa María Grillo (Universidad de Salerno), Diana de Paco (Universidad de Murcia), Mercedes González de Sande (Universidad de Oviedo), Isabel González (Universidad de Santiago de Compostela), Sabrina Veneziani (Universidad de Bari), Eduardo Viñuela Suárez (Universidad de Oviedo), Aurora López López (Universidad de Granada), Socorro Suárez Lafuente (Universidad de Oviedo), Milagro Martín Clavijo (Universidad de Salamanca), Katjia Torres Calzada (UPO).

Secretaria: Dolores Ramírez Almazán.

Vocales: Dolores López Enamorado, Carmen Ramírez Gómez y Gemma Vicente Arregui.

© *Filosofas feministas en Italia: Luisa Muraro, Carla Lonzi, Adriana Cavarero*

© Caterina Duraccio, María Burguillos Capel, Sergio Marín Conejo

(Este libro reproduce fielmente el archivo proporcionado por el autor)

© Diseño de Portada: Gabinete gráfico de ArCiBel Editores, S.L.

Imagen de portada: *L'arciera* di Adriana Assini

© 2019, ArCiBel Editores, S. L.- Sevilla (España)

www.arcibel.es

editorial@arcibel.es

Impresión: Quares

Impreso en España – Printed in Spain

ISBN: 978-84-15335-93-1

Depósito Legal: SE 1787-2019

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright"©, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción parcial o total de esta por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo.

**Filosofas feministas en Italia:
Luisa Muraro, Carla Lonzi,
Adriana Cavarero**

Caterina Duraccio
María Burguillos Capel
Sergio Marín Conejo

ArCiBel Editores



LUISA MURARO. EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA

Caterina Duraccio

Introducción

Luisa Muraro nació en Montecchio Maggiore (Vicenza, Italia) en 1940. Durante los primeros años de su infancia, Italia comenzó la guerra aliada con Alemania y nacieron las primeras organizaciones de Resistencia partisana. Su padre, Giuseppe Muraro, formó parte de dichas organizaciones y, algunos años después, recibió el Certificado Alexander de participación activa en los grupos resistentes. A los 18 años, Luisa Muraro empezó a viajar por Europa, desplazándose entre Bruselas, Frankfurt y París, y volvió a Italia algunos años después con una beca de la Universidad Católica de Milán. En estas circunstancias entró en contacto con Gustavo Bontadini y en 1965 se licenció en Filosofía. Sus estudios siguieron con un Doctorado en Filosofía de la Ciencia con el profesor Evandro Agazzi. Las relaciones entre Luisa Muraro y los grupos feministas de Milán empezaron en 1970, cuando entró a formar parte del grupo Demau¹ donde conoció a Lia Cigarini.

A lo largo del tiempo, estableció relaciones con muchas de las feministas europeas, en especial con Luce Irigaray. Gracias a su traducción al italiano de la obra de la filósofa francesa (*Speculum*), Luisa Muraro empezará a presentar las ideas del feminismo italiano de la diferencia en las mayores universidades y centros de estudios europeos y americanos, por ejemplo, Glasgow (1991), Chicago (1997), Santiago de Chile (1998), Sana'a (Yemen, 1999). En 1975, junto con otras feministas fundó la Librería de las Mujeres en Milán,

1 El grupo Demau (Desmitificación del autoritarismo patriarcal) fue fundado en 1965 por Daniela Pellegrini.

que sigue activa hoy en día. La Librería de las Mujeres se presenta desde el primer momento como uno de los centros neurálgicos del feminismo italiano de la diferencia y una referencia en toda Europa. Es un centro de activismo político y social, sede de la revista *Via Dogana*, activa desde 1991 hasta 2014. Desde 1976 hasta 2006 fue investigadora y docente en la Universidad de Verona donde entabló relaciones con Adriana Cavarero, Wanda Tommasi y Chiara Zamboni, con las que fundó la comunidad filosófica *Diotima*.

En la premisa del colectivo filosófico, se precisa que *Diotima* es una “forma de relación entre mujeres”, lo que significa también “ser mujer y pensar filosóficamente”. La apuesta inicial del grupo de filosofas era la de romper con la universalidad del pensamiento filosófico masculino a través de la introducción de una nueva perspectiva femenina y feminista. El pensamiento de la diferencia sexual no solamente marca el principio, sino que también define todas las etapas de *Diotima*, considerándolo un proceso en continua evolución, un lugar de encuentro de palabras y teorías. El colectivo filosófico tuvo como referencias el trabajo de Luce Irigaray y las reflexiones políticas y prácticas propuestas por la Librería de las Mujeres. Las reflexiones de la filósofa francesa representan un punto de partida en el crecimiento progresivo de la obra de Luisa Muraro que se desarrolla en distintos ámbitos: lingüístico, político, histórico y -por supuesto- filosófico. Las consideraciones acerca de la lengua materna ocuparon un espacio central en toda su producción cultural y en 2007 fundó junto con Clara Jourdan la Escuela de Escritura Pensante en Milán, donde actualmente vive. A Clara Jourdan se debe también la primera bibliografía completa de la obra de Muraro. Las publicaciones del colectivo de estudiosas y pensadoras marcan un momento importante para el feminismo italiano. Como sugiere Muraro en un artículo publicado por la revista de *Diotima*, el colectivo filosófico tenía modelos antecedentes de referencia, en especial el grupo Fuente de Hierro, cuyas consideraciones y cuyo trabajo se ocupaba de “discutir sobre cómo convertir en fuerza so-

cial la fuerza y el saber obtenidos de las relaciones entre mujeres”². El espacio ofrecido por la comunidad Diotima incluye todos los rasgos que caracterizan esta corriente de opinión de los años ochenta: es un espacio de debate y de organización exclusivamente femenino donde la prioridad es establecer esas relaciones horizontales entre mujeres. La hegemonía femenina es uno de los puntos fundamentales no solo del colectivo, sino también del pensamiento de Muraro en general. La idea de este predominio femenino surge de la necesidad de introducir el carácter específico del sexo biológico, de ser mujer y posicionarse tanto en la filosofía como en la historia y en la lengua como tal. La filósofa italiana hace hincapié en la necesidad de la sociedad de vivir momentos comunitarios femeninos, para que se puedan cuestionar todas las prácticas y las teorías basadas en modelos masculinos. Los vínculos familiares representan la primera ocasión de diálogo entre los sexos y, sobre todo, la primera posibilidad de construcción de la genealogía femenina con la relación madre-hija. Sin embargo, según Luisa Muraro, las comunidades femeninas en las que se reconoce la presencia de una madre simbólica son lugares esenciales para el crecimiento de la identidad femenina y para la reconstrucción de una genealogía femenina universal. Uno de los propósitos de la comunidad Diotima es este: presentarse como un colectivo de mujeres que profundizan en los aspectos políticos y sociales, con perspectiva crítica y con profundo respeto hacia las demás. El planteamiento de la construcción de una genealogía femenina viene principalmente de los ensayos críticos de Luce Irigaray, con lo cual no solo se reconoce el vínculo madre-hija, sino que se amplía a un nivel simbólico reconociendo la necesidad de una madre simbólica. La estructura de Diotima, por lo tanto, se dirama en dos núcleos de reconocimiento genealógico, como recuerda Chiara Zamboni: la horizontal se refiere al interés común de todas las mujeres que participan y animan la comunidad,

2 Diotima (1990). *Diotima: Mettere al mondo il mondo*. La Tartaruga: Milano

y la vertical en el reconocimiento de la autoridad de Luisa Muraro dentro de la organización de Diotima. La autoridad de la figura de la estudiosa italiana da lugar a lo que Zamboni define “el orden femenino” del colectivo, un planteamiento simbólico de relaciones entre mujeres. Ocupando el nivel simbólico, este nuevo tipo de orden concierne tanto los elementos y las estructuras visibles como todo lo invisible que ocupa las vidas y las experiencias de las mujeres. Si bien las relaciones familiares son las primeras que se construyen, estas presentan rasgos diferentes según se trate de la relación padre-hijo/hija o la de madre-hija. En este contexto, Luisa Muraro propone un nuevo orden, “el orden simbólico de la mujer”, que profundiza en las conexiones genealógicas entre mujeres. Como recuerda Gemma del Olmo:

“Humanidad, relación, libertad, felicidad, y civilización, son algunos de los ejes de sentido que encontramos en lo que Muraro ha llamado orden simbólico de la madre. En él se valora la libertad y la felicidad de cada persona. Y para alcanzar ambas cosas es necesario reconocer y dar la relevancia que merecen las relaciones basadas en el cuidado y en el amor que solemos tener en nuestra vida. El modelo de esta relación es la madre o quien haya ocupado su lugar, que puede ser también un varón. Lo importante es que nos haya transmitido amor y cuidado, y con ello, una forma distinta de interpretar lo que nos rodea, lejos de las relaciones de dominio”³.

No se trata exclusivamente de la relación directa con la madre biológica, sino de un sistema de conexiones, vínculos y lazos más complejo que proporcione nuevos modelos sociales. Es una práctica política diaria de reconstrucción y resignificación de la otredad femenina. En *El orden simbólico de la madre* (1991) la figura materna tiene una función liberadora: a través de la relación con la ma-

3 Gemma del Olmo: Op. cit. En referencia a Jacques Lacan: “Escritos” Editorial Siglo XXI, España 1980.

dre se profundiza en el sentido de la identidad femenina en un proceso que cambia constantemente en el tiempo y que se reproduce continuamente. Por otra parte, el vínculo madre-hijo constituye la primera experiencia pre-verbal, la madre es la que enseña a hablar y a nombrar las cosas y su lengua es el primer contacto social. En este sentido, Luisa Muraro propone que no se relegue la infancia a un mero recuerdo, sino que se utilice esta experiencia como referente para todas las etapas de la vida.

El feminismo de la diferencia sexual de la segunda ola, de la que forma parte Luisa Muraro y todas sus compañeras de Diotima, de la Librería de Las Mujeres y de la revista *Via Dogana*, hace hincapié en la necesidad de proponer “un franco reconocimiento de la excelencia femenina”⁴ transformando el plano simbólico en una acción política cotidiana que cuestione el poder masculino y admita la autoridad femenina. La diferencia sexual que expone la pensadora italiana es una cuestión abierta y manifiesta y, sobre todo, en continua evolución. La percepción de la otredad femenina deriva de una concepción dualística donde el punto de vista dominante es el masculino y, por lo tanto, la mujer se define *otra* con respecto al hombre, que sigue manteniendo una posición hegemónica. La ruptura de este proceso de definiciones y redefiniciones de los seres humanos de sexo femenino es uno de los principales ejes del pensamiento de Luisa Muraro. Otro aspecto fundamental de su obra es la profundización y las reflexiones en torno a los conceptos de “poder” y “autoridad”. La idea de poder, que sujeta el sistema patriarcal, corresponde a una estructura organizada de forma jerárquica que conlleva voluntades de dominación y predominio. Por lo que concierne el concepto de “autoridad”, Muraro remite a la etimología de la palabra del latín *augere* que significa “ampliar, crecer, aumentar”. Esta connotación positiva del concepto de autoridad refleja la capacidad de potenciar y aumentar, sin dominar. A diferencia del

4 Luisa Muraro, *La verdad entre los sexos, un espejismo o, mejor, una farsa*, en “*Duoda. Estudis de la Diferència Sexual*”, 39 (2010), p. 95.

poder que, debido a su estructura vertical y jerárquica, se impone a pesar de la voluntad de quienes lo sufren, la autoridad se reconoce de manera espontánea y personal. Esta última se mueve entre lo simbólico y lo real, intercambiando los sentidos y las relaciones, enriqueciendo, a través de redes relacionales, todas las experiencias que vivimos. Es cierto que estas relaciones encuentran sus raíces en el primer y ancestral vínculo con la madre, que representa el pilar de la subjetividad femenina.

ANTOLOGÍA

Luisa Muraro (2006) L'ordine simbolico della madre, Roma: Editori Riuniti, pp.13-14

La società patriarcale, nella quale la filosofia si è sviluppata, cura l'amore tra madre e figlio come il suo bene più prezioso. È il focolare in cui ardoni i grandi desideri, la cucina delle imprese sublimi, l'officina della legge. Tutto sembra far capo lì. Se c'è una cosa che io invidio agli uomini, e come non invidiarla, è questa cultura dell'amore della madre in cui sono allevati. Questo è il fondamento pratico, questo è il germe vivo da cui si sviluppano i discorsi filosofici. Ma di ciò i filosofi non rendono conto. Essi, ignorando il privilegio storico dei figli maschi, coprono con fondamenti ideali l'origine del loro sapere. Amano una madre muta la cui opera presentano come un'immagine e un'approssimazione della propria, rovesciando l'ordine delle cose. Se io, d'altra parte, sembra non avere la natura conveniente alla filosofia, anche questo è da vedere non come una disgrazia voluta dal cielo né come un difetto di natura, ma come una condizione storica. Sono nata in una cultura in cui non s'insegna l'amore della madre alle donne. Eppure è il sapere più importante, senza il quale è difficile imparare il resto ed essere originali in qualcosa... Improvvisamente mi accorgo che l'inizio cercato è davanti a me: è il saper amare la madre. Che lo sia, è certo perché altri inizi non sono possibili per me: questo soltanto, infatti, rompe il circolo vizioso e mi fa uscire dalla trappola di una cultura che, non insegnandomi ad amare mia madre, mi ha privata anche della forza necessaria a cambiarla, lasciandomi soltanto quella di lamentarmi, indefinitamente. Ma come imparerò? Chi m'insegnerà? La risposta è semplice: m'insegnerà la necessità in cui sono, che è così grande e così maestra che ho già imparato, già so che cos'è questo saper amare la madre e scopro che era in me da sempre e

che mi ha sempre assistita nella mia ricerca dell'ordine che potrà darmi l'indipendenza simbolica. Che altro era, infatti, la sempre più grande difficoltà di cominciare, se non un incentivo per indurmi a cercare ancora fino a trovare il vero inizio? Ed era ugualmente questo, un mezzo per farmi arrivare infine al punto di partenza, anche quell'oscuro sentimento di avversione che mi portavo dentro e si acuiva con i tentativi di arrivare all'indipendenza simbolica, vanificandoli.

Luisa Muraro (1994) El orden simbólico de la madre, Traducción del italiano: Beatriz Albertini, Revisión: María-Milagros Rivera, Madrid: horas y HORAS, pp. 13-14

La sociedad patriarcal, en la que se ha desarrollado la filosofía, cuida el amor entre madre e hijo como su bien más precioso. Es el hogar donde arden los grandes deseos, la cocina de las empresas sublimes, la fábrica de la ley. Todo parece confluír allí. Si algo envidio a los hombres, y cómo no envidiarlo, es esta cultura del amor de la madre en la que son criados. Este es el fundamento práctico, el germen vivo a partir del cual se desarrollan los discursos filosóficos. Mas de esto no dan cuenta los filósofos. Ignorando el privilegio histórico de los hijos varones, éstos encubren con fundamentos ideales el origen de su saber. Aman una madre muda, cuya obra presentan como una imagen y una aproximación de la propia, invirtiendo el orden de las cosas. Si yo, por otra parte, parezco no tener la naturaleza conveniente para la filosofía, también esto debe entenderse, no como una desgracia deseada por el cielo ni como un defecto de la naturaleza, sino como una condición histórica. He nacido en una cultura en la cual el amor de la madre no se enseña a las mujeres. Sin embargo, es el saber más importante, sin el cual es difícil aprender el resto y ser originales en algo... De pronto advierto que el inicio buscado está ante mis ojos: es el saber amar

a la madre. Es cierto que lo es porque no existen otros inicios posibles para mí: solamente éste, en efecto, rompe el círculo vicioso, haciéndome salir de la trampa de una cultura que, al no enseñarme a amar a mi madre, me ha privado además de la fuerza necesaria para cambiarla, dejándome sólo la de lamentarme, indefinidamente. Pero, ¿Cómo aprenderé? ¿Quién me enseñará? La respuesta es simple: me enseñará la necesidad en la que me encuentro, que es tan grande y tan maestra que ya he aprendido, ya sé qué es este saber amar a la madre y descubro que estaba en mí desde siempre y que siempre me ha ayudado en mi búsqueda del orden que podrá darme la independencia simbólica. ¿Qué otra cosa podía ser, de hecho, la cada vez mayor dificultad para comenzar, sino un incentivo para inducirme a seguir buscando hasta encontrar el verdadero inicio? Y era igualmente un medio para hacerme llegar, finalmente, al punto de partida, aquel oscuro sentimiento de aversión que llevaba en mí y se agudizaba con mis tentativas de alcanzar la independencia simbólica, frustrándolas.

Luisa Muraro (2006) *L'ordine simbolico della madre*, Roma: Editori Riuniti, pp. 23-25

Dalla mia critica, infatti, si salvavano quei testi e autori posti o supposti al principio di un determinato corso di idee, come il citato Ferdinand de Saussure per la linguistica del nostro secolo. L'altra mia pratica filosofica consisteva per l'appunto nel risalire alle origini: priva di collocazione simbolica e perciò incapace di scambiare pensiero, il risalire alle sue presunte sorgenti mi faceva credere di poter così mettermi al corrente di tutto. Non capitava niente del genere, ovviamente, ma lo studio degli autori supposti originari mi dava un piacere immenso di cui solo ora vedo la causa: era, fantasticamente, un tornare a fami istruire da mia madre. La critica femminista non bastava a correggere il mio disordine mentale perché

era troppo conforme alla logica, inadeguata, della negazione della negazione. Questa mi lasciava credere che io potessi rimettermi al mondo e dare vita a mia madre, capovolgendo l'ordine della generazione. Il femminismo attribuiva al dominio patriarcale le miserie delle nostre madri, e in questo modo ci autorizzava a soffermarci sulle miserie delle nostre madri. Per cui, in buona sostanza (di ordine simbolico) il femminismo non faceva niente di diverso da quello che fa il patriarcato. Il punto più alto cui la critica femminista del patriarcato poteva portarci, lo trovo espresso in queste righe di Adrienne Rich, scritte a metà degli anni settanta, sul suo rapporto con la madre: «Adesso non sogno più – queste sono le fantasie mai appagate dell'infanzia, credo- conversazioni miracolosamente risanatrici con lei, in cui poter mostrare tutte le ferite e, trascendendo il dolore che abbiamo condiviso come madre e figlia, dirci finalmente tutto. Ma nello scrivere queste pagine io ammetto per lo meno quanto sia stata e sia importante per me la sua esistenza». È troppo poco. Non dobbiamo lasciar perdere quel sogno infantile che rappresenta il germe di una cultura femminile dell'amore della madre. Esso ricompare, del resto, nel testo stesso della Rich dove parla del bisogno che abbiamo della potenza materna, non dissimile da quello provato nell'infanzia e commenta: «Il grido di questa donna-bambina in noi non è necessariamente un fatto regressivo di cui vergognarsi; è solo il germe del nostro desiderio di creare un mondo dove madri e figlie non costituiscano eccezioni». Il desiderio, di nuovo. Non sorprende, perché niente come il desiderio ha il potere di contrastare la costruzione intellettuale. Anche per me l'alt nella serie delle negazioni che non produceva affermazione, me lo imponeva il desiderio. Ma veniva a colpi, colpi ripetuti che facevano male e non aprivano porte. Il desiderio, di suo, non fa ordine simbolico. Questo ordine (che ho chiamato: messa in circolo del desiderio con il lavoro della mente) lo sta creando il saper amare la madre, facendomi superare definitivamente la logica intellettualistica; prima c'era soltanto un'altalena.

Luisa Muraro (1994) El orden simbólico de la madre, Traducción del italiano: Beatriz Albertini, Revisión: María-Milagros Rivera, Madrid: horas y HORAS, pp. 23-25

En efecto, de mi crítica se salvaban aquellos textos y autores situados o supuestos en el inicio de un determinado curso de ideas, como el citado Ferdinand de Saussure para la lingüística de nuestro siglo. Mi otra práctica filosófica consistía en remontarme cabalmente a los orígenes: privada de colocación simbólica y, en consecuencia, incapaz de intercambiar pensamiento, remontarme a sus presuntas fuentes me hacía creer que así se podría estar al corriente de todo. Obviamente no sucedió nada parecido, pero el estudio de los autores supuestamente originarios me procuraba un inmenso placer, cuya causa sólo ahora comprendo: era una manera fantaseada de volver a dejarme instruir por mi madre. La crítica feminista no bastaba para corregir mi desorden mental, por ser demasiado conforme a la lógica, inadecuada, de la negación de la negación. Ésta me hacía creer que yo podía volver a traerme al mundo y dar vida a mi madre, invirtiendo el orden de la generación. El feminismo atribuía las miserias de nuestras madres al dominio patriarcal y nos autorizaba de esta forma a detenernos en las miserias de nuestras madres. Por ello, en esencia (de orden simbólico), el feminismo no hacía nada que se diferenciara de lo que hace el patriarcado. El punto máximo al que podía llevarnos la crítica feminista del patriarcado lo encuentro expresado en estas líneas de Adrienne Rich, escritas a mediados de los años setenta, sobre su relación con la madre: “Ya no abrigo fantasías, las fantasías incurables de la infancia, creo, de mantener con ella alguna conversación cicatrizante, en la que pudiéramos mostrar todas nuestras heridas, trascender el sufrimiento que compartimos como madre e hija, decirlo todo al fin. Pero mientras escribo estas páginas, admito cuán importante es y ha sido para mí su existencia. Es demasiado poco. No debemos dejar que se pierda aquel sueño infantil que representa el germen

de una cultura femenina del amor de la madre. Éste reaparece, por otra parte, en el mismo texto de Rich, cuando habla de la necesidad que tenemos de la potencia materna, que no se diferencia de la experimentada en la infancia, y comenta: “El grito de la niña que hay en nosotras no debe avergonzarnos por considerarlo regresivo; es el germen de nuestro deseo de crear un mundo en el cual las madres y las hijas fuertes sean moneda corriente”. De nuevo el deseo. No sorprende, porque nada tiene tanto poder como el deseo para contrastar la construcción intelectual. También en mi caso el alto en la serie de las negaciones que no producía afirmación venía impuesto por el deseo. Pero ocurría a golpes, golpes repetidos que hacían daño y no abrían puertas. El deseo, de suyo, no crea orden simbólico. Este orden (que he llamado el poner en círculo el deseo con el trabajo de la mente) lo está creando el saber amar a la madre, al hacerme superar definitivamente la lógica intelectualista; antes era, sin embargo, sólo un vaivén.

Luisa Muraro (2006) *L'ordine simbolico della madre*, Roma: Editori Riuniti, pp. 92-93

Il disordine più grande, che mette in forse la possibilità stessa della libertà femminile, è l'ignoranza di un ordine simbolico della madre anche da parte delle donne. Molte immaginano la madre esattamente come Aristotele e Platone, duemila anni fa, l'hanno pitturata nelle loro cosmologie, alla stregua di una potenza informe e/o ottusa interprete del potere costituito. Il tempo non ha di suo il potere di cambiare l'ordine simbolico, come invece cambia la realtà materiale. Sono giunta alla conclusione che tempo e ordine simbolico siano istanze alla pari, in quanto sono entrambi istanze della pensabilità del reale. Non dimentichiamo che anche il tempo è un ordine, l'ordine che diamo all'esperienza del divenire. Generalmente i cambiamenti richiedono tempo. Non però quelli che ri-

guardano l'ordine simbolico: questi, al contrario, lo interrompono, lo sospendono. Perciò il gradualismo, quando si tratta di cambiare l'ordine simbolico, non è che un evitamento. A questo livello, infatti, il cambiamento si produce in un attimo. O non si produce, ma allora neanche in duemila anni. Non è facile spiegarsi il simbolico. È un positivo poiché ci porge il positivo della nostra esperienza, ma in questo atto di porgere esso si cela. È inevitabile perciò spiegarlo per via di sottrazione. Una maniera è di sottrargli il contenuto psicologico; è quella che uso di preferenza. L'ho trovata esponendo la tesi che solo la gratitudine verso la donna che l'ha messa al mondo può dare a una donna l'autentico senso di sé. Parlavo ad un pubblico femminile e aggiunsi: quando dico "gratitudine verso la madre" non mi riferisco a un sentimento, che può esserci o non esserci, ma al significato puro delle parole, che è presente alla mia mente anche se verso mia madre non provassi alcuna riconoscenza o avessi sentimenti ostili. Mi resi allora conto che, sottraendo il contenuto psicologico ad una parola dal significato apparentemente solo psicologico come "gratitudine", non facevo un'operazione metalinguistica del tipo: consideriamo che cosa significhi nella lingua italiana "gratitudine verso la madre". Veniva infatti fuori che la parola aveva anche un altro riferimento, a livello dell'ordine simbolico. Questo altro riferimento si palesò, in alcune, sotto forma di un sentimento doloroso della perdita di ogni sentimento di gratitudine verso la madre, perdita patita in effetti da molte donne nella società di tipo patriarcale come la nostra. Alla stessa stregua, si può caratterizzare l'ordine simbolico sottraendogli ogni eticità ed ogni logicità. Che non vuol dire che esso sia immorale o illogico, come pensarono gli europei delle culture differenti dalla loro con cui vennero in contatto senza avere il desiderio di conoscerle. In generale, l'ordine simbolico non è giudicabile, poiché precede e prepara il giudizio, essendo il presentarsi del reale secondo un ordine autonomo del presentarsi stesso (e *non* del reale). Il "passaggio dei poteri" che ho descritto sopra e che ha dato luogo in me a una

nuova combinazione fra dipendenza e indipendenza, corrisponde a un cambiamento di ordine simbolico. Cambiamento che, per le sue caratteristiche, merita di essere chiamato rivoluzionario. Forse tutti i cambiamenti chiamati rivoluzionari per la loro radicalità ed acelerazione, si producono in questa forma di sostituzione di un circolo vizioso con uno “virtuoso”.

Luisa Muraro (1994) El orden simbólico de la madre, Traducción del italiano: Beatriz Albertini, Revisión: María-Milagros Rivera, Madrid: horas y HORAS, pp. 92-93

El desorden más grande, que pone en duda la posibilidad misma de la libertad femenina, es la ignorancia de un orden simbólico de la madre, también por parte de las mujeres. Muchas imaginan a la madre exactamente como la pintaron dos mil años atrás Aristóteles y Platón en sus cosmologías, a la manera de una potencia informe y/o una obtusa intérprete del poder constituido. El tiempo en sí mismo no tiene el poder de cambiar el orden simbólico, como sí cambia la realidad material. He llegado a la conclusión de que tiempo y orden simbólico son instancias mediadoras, instancias de la pensabilidad de lo real. No olvidemos que también el tiempo es un orden, el orden que damos a la experiencia del devenir. Generalmente los cambios requieren tiempo. No, sin embargo los relativos al orden simbólico; éstos, por el contrario, lo interrumpen, lo suspenden. Por esto, el gradualismo, cuando se trata de cambiar el orden simbólico, no es más que una evitación. En este nivel el cambio se produce, de hecho, en un instante. O no se produce, pero entonces ni siquiera en dos mil años. No es fácil explicarse lo simbólico. Es un positivo porque nos presenta lo positivo de nuestra experiencia, pero en este acto de presentarlo, se encubre. Es inevitable por ello explicarlo por vía de la substracción. Una manera es sustrayéndole el contenido psicológico; esta es la que uso prefe-

rentemente. La encontré al exponer la tesis de que sólo la gratitud hacia la mujer que la ha traído al mundo puede darle a una mujer el sentido autentico de sí misma. Me dirigía a un público femenino y añadí: cuando digo “gratitud hacia la madre” no me refiero a un sentimiento, que puede estar o no estar, sino al significado puro de las palabras, que está presente en mi mente aunque no experimentase ningún reconocimiento hacia mi madre o aunque tuviese sentimientos hostiles hacia ella. Entonces me di cuenta de que al sustraer el contenido psicológico de una palabra de significado aparentemente sólo psicológico como “gratitud”, no estaba efectuando una operación metalingüística del tipo: consideramos qué significa en la lengua italiana “gratitud hacia la madre”. De hecho, quedaba de manifiesto que la palabra tenía también otra referencia, a nivel del orden simbólico. Esta otra referencia se manifestó, en algunas, bajo la forma de un sentimiento doloroso por la pérdida de todo sentimiento de gratitud hacia la madre, pérdida que sufren, en efecto, muchas mujeres en las sociedades de tipo patriarcal como la nuestra. Del mismo modo se puede caracterizar el orden simbólico sustrayéndole todo carácter tanto ético como lógico. Lo que no significa que sea inmoral o ilógico, tal como pensaron los europeos de las culturas distintas de la suya con las que entraron en contacto sin tener el deseo de conocerlas. En general el orden simbólico no se puede juzgar, ya que precede y prepara el juicio, siendo el presentarse de lo real según un orden autónomo del presentarse mismo (y *no* de lo real). El “traspaso de poderes” que he descrito antes y que dio lugar en mí a una nueva combinación entre dependencia e independencia, corresponde a un cambio de orden simbólico. Cambio que, por sus características, merece ser llamado revolucionario. Tal vez todos los cambios llamados revolucionarios por su radicalidad y aceleración, se producen en esta forma de sustitución de un círculo vicioso por otro “virtuoso”.

**Luisa Muraro (2006) *L'ordine simbolico della madre*,
Roma: Editori Riuniti, pp. 98-99**

Quando Saussure parlò di arbitrario linguistico, io credo che colse questo aspetto della mediazione. E cioè che la mediazione è logicamente necessaria ma le sue forme non lo sono. Il circolo della mediazione è imperfetto, ho scritto sopra, perché non fa coincidere perfettamente immediato e mediato, ed è la stessa idea che sto esponendo qui. Questo porta a concludere, in primo luogo, che fra l'esperienza e la sua significazione, per quanto fedele, sussiste una distanza abissale, che non vuol dire che sia grande o grandissima e nemmeno piccola, poiché non è misurabile; vuol dire semplicemente che non è colmabile, e che sia così lo scopro proprio quando la significazione è fedele. In secondo luogo, solleva un problema riguardo al potere simbolico, problema politico nel senso più ordinario del termine. In effetti, chi o che cosa decide della dicibilità, se esperienza e logica non bastano? Che cosa fa vivere, che cosa fa morire, di fatto, il circolo della mediazione che la lingua in sé mi garantisce? Come si collegano le forme storicamente determinate della mediazione alla sua necessità logica? Non poche pensatrici, davanti all'isolamento sistematico dei tentativi di pensiero femminile autonomo, rispondono cercando di adeguarsi maggiormente alle regole in vigore per la significazione-comunicazione. Io stessa stavo orientandomi in questo senso quando m'imbattei nel caso della Keller: la speciale attenzione da lei messa per significare il suo punto di vista rispettando le regole in vigore, le ha meritato non di essere presa in maggiore considerazione, come parrebbe ovvio, ma di vedersi invece respinta con più durezza. Così sono giunta a pensare che la direzione da prendere sia quella contraria: non nel senso di estraniarsi, con il risultato di un'autoemarginazione, ma nel senso di rendere necessario un nuovo ordine simbolico. Parto da questa semplice tesi: il pensiero è mediazione e l'ordine sociale è un insieme di mediazioni, più o meno coerente ma di fatto fun-

zionante. Se l'esperienza di una donna non è un punto di vista vero, se la grandezza femminile è difficilmente sostenibile, se la libertà femminile è considerata un lusso alla stregua della seconda o della terza automobile, la risposta efficace consistirà nel rincarare le pretese di verità, di grandezza, di libertà, così da rendere il bisogno di mediazione più e più grande. Forse è la nostra automoderazione che rende superfluo per l'ordine sociale che vi sia libertà femminile, rendendo così superfluo anche il pensiero femminile autonomo. Superflui, cioè nulli: pensiero e libertà rispondono infatti all'ordine della necessità.

Luisa Muraro (1994) El orden simbólico de la madre, Traducción del italiano: Beatriz Albertini, Revisión: María-Milagros Rivera, Madrid: horas y HORAS, pp. 99-100

Cuando Saussure habló de arbitrariedad lingüística, creo que captó este aspecto de la mediación. Esto es, que la mediación es lógicamente necesaria, pero sus formas no lo son. El círculo de la mediación es imperfecto, he escrito antes, porque no hace coincidir perfectamente inmediato y mediato, y esta misma idea expongo ahora. Lo que lleva a concluir, en primer lugar, que entre la experiencia y su significación, por fiel que sea, subsiste una distancia abismal, lo cual no significa que ésta sea grande o grandísima ni tampoco pequeña, porque no es medible; simplemente significa que esta distancia no puede colmarse, y que esto es así lo descubro justamente cuando la significación es fiel. En segundo lugar, plantea un problema relativo al poder simbólico, un problema político en el sentido más ordinario del término. En efecto, ¿quién o qué decide sobre la decibilidad, si la experiencia y la lógica no bastan? ¿qué hace vivir, qué hace morir, de hecho, el círculo de la mediación que la lengua en sí misma me garantiza? ¿Cómo se vinculan las formas históricamente determinadas de la mediación con su ne-

cesidad lógica? No pocas pensadoras, ante el aislamiento sistemático de las tentativas de pensamiento femenino autónomo, responden intentando adaptarse aún más a las reglas vigentes para la significación-comunicación. Yo misma me estaba orientando en este sentido cuando me tropecé con el caso de Keller: su especial cuidado en significar su punto de vista respetando las reglas vigentes, no le valió una mayor consideración, como parecería obvio, sino por el contrario, verse rechazada con mayor dureza. Así he llegado a pensar que la dirección a seguir quizá sea la contraria: no en el sentido del distanciamiento, con el resultado de una automarginación, sino en el sentido de hacer necesario un nuevo orden simbólico. Parto de esta simple tesis: el pensamiento es mediación y el orden social es un conjunto de mediaciones, más o menos coherente, pero que de hecho funciona. Si la experiencia de una mujer no es un punto de vista verdadero, si la grandeza femenina es difícilmente sostenible, si la libertad femenina es considerada un lujo comparable al segundo o tercer automóvil, la respuesta eficaz consistirá en aumentar las exigencias de verdad, de grandeza, de libertad, a fin de hacer cada vez mayor la necesidad de mediación. Quizá es nuestra automoderación lo que hace superflua para el orden social la existencia de libertad femenina, haciendo también superfluo el pensamiento femenino autónomo. Superfluos, es decir, nulos: pensamiento y libertad corresponden, en efecto, al orden de la necesidad.

Luisa Muraro (2006) *L'ordine simbolico della madre*, Roma: Editori Riuniti, pp. 101-102

Il bisogno simbolico della madre una donna lo scopre, io l'ho scoperto, con la fine dell'automoderazione, quando ho dato ascolto all'enormità dei desideri e delle paure. La sproporzione con i mezzi a disposizione (anche questa un'abissale distanza, o è la stessa?) è tale che una precipita nell'inermia dell'infanzia e nel bisogno di

madre. Ma è concepibile che si lasci irrompere nella propria vita le pretese enormi, i desideri spropositati, i sentimenti violenti, cioè lo squilibrio e la sproporzione (*La sproporzione* s'intitola una raccolta di racconti della libertà femminile, autrice Bibi Tomasi), se non si ha già la certezza di una forza superiore che farà equilibrio? Non siamo in un circolo vizioso? È infatti il circolo stesso dell'auto-moderazione che può rompere, io sostengo, il principio materno. La superiorità della madre e la necessità della sua traduzione in autorità simbolica, voglio dire, vanno riconosciute per principio. Sopra mi chiedevo: chi o che cosa decide sulla dicibilità se logica ed esperienza non bastano? Dobbiamo riconoscere che, dal punto di vista veritativo, non vi sono istanze che possano stare alla pari con queste. Solo che non bastano. L'esperienza allo stato puro, da una parte, non ha luogo e domanda in ogni caso di-mostrazione, ri-presentazione. Il modo della mediazione, d'altra parte, è storicamente determinato, sono linguaggi, società scientifiche, chiese, sono radio, televisioni, giornali, e perfino direttori di scuola o di giornale, ecc., tutta una serie d'istanze che per molti aspetti posso riguardare come contingenti, ma che tali non sono mai del tutto, perché la mediazione è necessaria anche tra me e me, e l'abissale distanza mi attraversa dividendomi in due. Non sto pensando ad anima/corpo, sebbene questa dualità sia stata in passato una maniera di sistemare il problema, sono divisa in ogni fibra e cellula del mio organismo dal regime stesso della mediazione: dalla sua necessità e inadeguatezza, fra loro non scindibili come le sue ganasce d'una tenaglia alla quale non c'è modo di sottrarsi. Se non il saperlo e renderne conto. L'operazione simbolica di questo render conto è cominciata per me con il dire: non mi sono messa al mondo né mi sono insegnata a parlare da me, ed è sfociata nel ritrovamento della relazione originaria con la madre. Perciò alla domanda su chi o che cosa decida la dicibilità rispondo che ne decide in prima istanza l'autorità materna, e che così sia ne vedo la prova nella lingua madre, prima mediatrice e primo codice. Le comunità scientifiche,

i parlamenti, i tribunali, i mercati e altre formazioni sociali dello stesso rango, compresa la scuola di filosofía che ho frequentato e in cui s'insegnava la metafísica, sono istanze valide ma secondarie. Vengono dopo la madre.

Luisa Muraro (1994) El orden simbólico de la madre, Traducción del italiano: Beatriz Albertini, Revisión: María-Milagros Rivera, Madrid: horas y HORAS, pp. 101-102

Una mujer descubre la necesidad simbólica de la madre, yo misma la descubrí, al poner fin a la automoderación, cuando presté oído a la enormidad de los deseos y de los miedos. La desproporción con los medios disponibles (otra distancia abismal, ¿o es la misma?) es tal que una se precipita en la indefensión de la infancia y en la necesidad de la madre. Pero, ¿es concebible que se deje irrumpir en la propia vida las exigencias enormes, los deseos disparatados, los sentimientos violentos, es decir, el desequilibrio y la desproporción (*La Sproporzione* es el título de una colección de relatos sobre la liberta femenina cuya autora es Bibi Tomasi), si no se tiene ya la certeza de una fuerza superior que establecerá el equilibrio? ¿No estamos en un círculo vicioso? De hecho, es el círculo mismo de la automoderación lo que puede romper, yo sostengo, el principio materno. Quiero decir que la superioridad de la madre y la necesidad de su traducción en autoridad simbólica, deben reconocerse por principio. Antes me preguntaba: si lógica y experiencia no bastan, ¿Quién o qué decide sobre la decibilidad? Debemos reconocer que, desde el punto de vista veritativo, no existen circunstancias equiparables con éstas. Sólo que éstas no bastan. Por una parte, la experiencia en estado puro no tiene lugar y demanda en cada caso de-mostración, re-presentación. Por otra parte, el modo de la mediación está históricamente determinado, hay lenguajes, sociedades científicas, iglesias, hay radios, televisiones, periódicos,

y también directores de escuela o de periódico, etc., toda una serie de instancias que en muchos aspectos puedo considerar contingentes, pero que nunca lo son del todo porque también es necesaria la mediación entre mí y mí, y la distancia abismal me atraviesa, dividiéndome en dos. No pienso en la división alma/cuerpo, si bien esta dualidad fue en el pasado una manera de sistematizar el problema. Estoy dividida en cada fibra y célula de mi organismo por el régimen mismo de la mediación: por su necesidad e inadecuación, inseparables una de otra como los dos brazos de una tenaza de la que no hay modo de escapar. Salvo saber que así es y dar cuenta de ello. La operación simbólica de este dar cuenta comenzó para mí al decir: no me he traído yo misma al mundo ni he aprendido a hablar por mí misma, y desembocó en el reencuentro de la relación originaria con la madre. Por eso a la pregunta quién o qué decide la decibilidad respondo que la decide, en primera instancia, la autoridad materna, y vero la prueba de que así es en la lengua madre, primera mediadora y primer código. Las comunidades científicas, los parlamentos, los tribunales, los mercados y otras formaciones sociales del mismo rango, incluida la escuela de filosofía a la que asistí y donde se enseñaba metafísica, son instancias válidas pero secundarias. Vienen después de la madre.

Bibliografía cronologica

- MURARO, L., FACHINELLI, E., SARTORI, G. (Eds) (1971) *L'erba voglio. Pratica non autoritaria nella scuola*, Torino: Einaudi.
- MURARO, L. (1972). *La scimmia pedagogica*. Milano: Emme Edizioni.
- (1976). *La signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*. Milano: Feltrinelli. Segunda edizione (2006) *La Signora del*

- gioco. *La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*. Milano: La Tartaruga.
- (1978). Giambattista Della Porta mago e scienziato. Milano: Feltrinelli.
- (1981). *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*. Milano: Feltrinelli. Seconda edizione (2017). *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*. Roma: ManifestoLibri.
- (1985). *Guglielma e Maifreda: storia di un'eresia femminista*. Milano: La Tartaruga. Seconda edizione (2003); terza edizione (2015) Milano: Libreria delle donne.
- (1987) *Cronaca dei fatti principali di "Diotima"*, con Chiara Zamboni, in DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga (ristampa 2003), pp. 173-184. E cfr. (traduzione di Veronika Mariaux) *Kurze Chronik der Gruppe Diotima*, in DIOTIMA, *Der Mensch ist zwei* Wiener Frauenverlag, Wien.
- (1987) Vilemína und Mayfreda. Die Geschichte einer feministischen Häresie, traduzione di Martina Kempter (di Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista, 1985, accresciuta), Freiburg: Kore Verlag Traute Hensch.
- (1990) *Sexual Difference. A Theory of Social-Symbolic Practice*, (traduzione di Patricia Cicogna e Teresa de Lauretis di *Non credere di avere dei diritti*, 1987), con altre, firma collettiva THE MILAN WOMEN'S BOOKSTORE COLLECTIVE, Introductory Essay by Teresa De Lauretis, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- (1990) *La nostra comune capacità d'infinito*, in DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga. E cfr. (traduzione di María Milagros Rivera Garretas) *Nuestra capacidad común de infinito*, in DIOTIMA, *Traer al mundo el mundo*.

- Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, Barcelona: Icaria. E cfr. (traduzione di Antje Schrupp) *Unsere gemeinsame Fähigkeit zum Unendlichen*, in DIOTIMA und andere, *Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen*, Taunus: Ulrike Helmer Verlag, Königstein.
- (1991). *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti. Seconda edizione (2006).
- (1994) *El orden simbólico de la madre*, traduzione di Beatriz Albertini (di L'ordine simbolico della madre, 1991) Madrid: horas y HORAS.
- (1994) *Female Genealogies*, traduzione di Patricia Cicogna, in BURKE-SCHOR-WITHFORD (ed.) *Engaging with Irigaray*, Columbia U. P., New York 1994, pp. 317-333. Ripubblicato in "Per amore del mondo, la rivista", estate 2004, www.diotimafilosofe.it. E cfr. *Le genealogie femminili*, (1990), "Per amore del mondo, la rivista", estate 2004, www.diotimafilosofe.it (documento, pp. 9).
- (1995). *Lingua materna, scienza divina: scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, Napoli. M. D'auria.
- (1995) *La politica del desiderio*, di LIA CIGARINI, Cura con Liliana Rampello, Introduzione di Ida Dominijanni, Pratiche, Parma 1995, pp. 246. E cfr. (traduzione di María Milagros Rivera Garretas) *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*, de LIA CIGARINI, Introducción de Ida Dominijanni, Edición a cargo de Luisa Muraro y Liliana Rampello, Barcelona: Icaria.
- (1996) *L'autorità femminile nel magistero mistico. Margherita Porete*, in TEODORO SANNELLA (a cura di), *Ruolo e autorità della donna nella Chiesa*, SEI, Torino: SEI. E cfr. *Le amiche di Dio. Scritti di mistica femminile*, a cura di Clara Jourdan, Napoli: D'Auria.
- (1996) *El final del patriarcado (Ha ocurrido y no por casuali-*

- dad*), (traduzione di María Milagros Rivera Garretas di *È accaduto non per caso*, 1996), con altre, LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, Barcelona: Llibrería Pròleg.
- (1997) *Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista* (traduzione di Blanca Garí di Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista, 1985, accresciuta), Barcelona: Omega.
- (1998) *L'allegoria della lingua materna*, in EVA-MARIA THÜNE (ed), *All'inizio di tutto. La lingua materna*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- (1998) *El final del patriarcat (Ha succeït i no per casualitat)*, (traduzione di Meritxell Soler i Cos di *È accaduto non per caso*, 1996), con altre, LLIBRERÍA DE DONES DE MILÀ, Barcelona: Llibrería Pròleg.
- (1999) *Guerre che ho visto*, in AA.VV., «*Guerre che ho visto*», Quaderni di Via Dogana, Milano: Libreria delle donne.
- (2000) *Autoridad y autoría*, trad. di M. Milagros Rivera Garretas (di *Autorità e autoría*, 1999, inedito), in ANA I. CERRADA JIMÉNEZ e CRISTINA SEGURA GRAIÑO (ed.), *Las mujeres y el poder. Representaciones y prácticas de vida*, Madrid: Al-Mudayna e AEIHM.
- (2000) *Duemilaeuna. Donne che cambiano l'Italia*, Cura con Annarosa Buttarelli e Liliana Rampello, Milano: Pratiche.
- (2000). *La folla nel cuore*. Parma: Pratiche.
- (2001). *Le amiche di Dio. Scritti di mistica femminile*. Napoli: D'Auria.
- (2001) «*De qué lágrimas lloradas y de qué sangre*» y de qué *esperma* (traduzione di María Echaniz di «*Di che lagrime grondi e di che sangue*» e di *che sperma*, 1999), in VV.AA., *Guerras que yo he visto. Saberes de mujeres en la guerra*, Madrid: horas y HORAS.
- (2001) *Si la política vence a la guerra* (traduzione di María Echaniz di *Se la política vince sulla guerra*, 1999), in VV.AA., *Guerras que yo he visto. Saberes de mujeres en la guerra*,

Madrid: horas y HORAS.

- (2001) *Guerras que he visto* (traduzione di María Echaniz di *Guerre che ho visto*, 1999), in VV.AA., *Guerras que yo he visto. Saberes de mujeres en la guerra*, Madrid: horas y HORAS.
- (2001) *Un linguaggio che lo renda memorabile*, in AA.VV., *Un'eredità senza testamento. Inchiesta di «Fempress» sui femminismi di fine secolo*, Quaderni di Via Dogana, Milano: Libreria delle donne.
- (2002) *The Passion of Feminine Difference beyond Equality*, (traduzione di Carmen Di Cinque di *La passione della differenza femminile oltre l'uguaglianza*, 1997, inedito), in GRAZIELLA PARATI AND REBECCA J. WEST (eds.), *Italian Feminist Theory and Practice. Equality and Sexual Difference*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- (2003) *Sull'essere in relazione come capacità di essere*, in FRANCESCA BREZZI (a cura di), *Amore ed empatia. Ricerche in corso*, Milano: Franco Angeli.
- (2003). *Il dio delle donne*. Milano: Mondadori. Seconda edizione (2012) *Il dio delle donne*. Trento: Il Margine.
- (2003) *L'ordre symbolique de la mère*, traduzione di Francesca Solari e Laurent Cornaz (di *L'ordine simbolico della madre*, 1991), *Préface de l'auteure à l'édition française*, Paris: L'Harmattan.
- (2003) *Nella vicinanza di altro*, in ANNA BOTTA, MONICA FARNETTI, GIORGIO RIMONDI (a cura di), *Le eccentriche. Scrittrici del Novecento*, Mantova: Tre Lune.
- (2006) *El Dios de las mujeres*, traduzione di María-Milagros Rivera Garretas (di *Il Dio delle donne*, 2003) Madrid: Horas y Horas.
- (2007) *Il pensiero dell'esperienza*, in *Per amore del mondo... il taglio del conflitto*, dalla rivista online di Diotima, Rovereto: Nicolodi.

- (2008) *La fragilidad de los inicios*, (traduzione di María-Milagros Rivera Garretas del “Seminario de Luisa Muraro”, Entredós, Madrid 1.2.2003) in LIA CIGARINI, LUISA MURARO, M. MILAGROS RIVERA GARRETAS, *El trabajo de las palabras. Una creación inacabada nacida de la relación entre mujeres*, Madrid: horas y HORAS.
- (2009). *Al mercato della felicità*. Milano: Mondadori.
- (2010). *Hipatia de Alejandría - Hypatia of Alexandria - Ipazia d'Alessandria*, edizione trilingue, trad. spagnola di María-Milagros Rivera Garretas, trad. inglese di Laura Pletsch-Rivera, illustrazioni di Susana Miranda Morales, Madrid: Sabina.
- (2011). *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*. Napoli: Othotes.
- (2011) *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Roma: Carocci.
- (2012). *Dio è vilolent*. Milano: Nottetempo.
- (2013). *Autorità*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- (2013). *Il lavoro della creatura piccola. Continuare l'opera della madre*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- (2013). *La indecible suerte de ser mujer*. Madrid: Narcea.
- (2013). *Non si può insegnare tutto*. Brescia: La Scuola.
- (2014). *Le amiche di Dio. Margherita e le altre*. Napoli: Othotes.
- (2014) *Stärke und Gewalt*, traduzione di Angelika Dickmann, Gisela Jürgens e Traudel Sattler (di *Dio è violent*, 2012), Rüsselsheim: Christel Göttert Verlag.
- (2014) *Sulla responsabilità politica della generazione fortunata*, in MARISA FORCINA (a cura di), *Quando la differenza fa la politica*, Lecce: Milella.
- (2015) *Nicht alles lässt sich lehren*, traduzione di Traudel Sattler (di *Non si può insegnare tutto*), Rüsselsheim: Christel Göttert Verlag.
- (2016). *L'anima del corpo: contro l'utero in affitto*. Brescia: La Scuola.

- (2017) *El alma del cuerpo. Contra el útero de alquiler*, traduzione di Sara Alcina Zayas (di *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*), Barcelona: Icaria editorial.
- (2018) *The Symbolic Order of the Mother*, traduzione di Francesca Novello (di *L'ordine simbolico della Madre*, 1991), Introduction by Timothy S. Murphy, Foreword by Alison Stone, NY Usa: The State University of New York Press (or SUNY Press).
- (2018) *Dire Dio nella lingua materna*, con Lucia Vantini, Trento: Il Margine.

Webgrafia cronológica

(2002) *Insegnare la libertà/Enseñar la libertad* (testo originale e traduzione di M. Milagros Rivera Garretas), per il 10° IAPh Symposium, Barcelona, 2-5 ottobre 2002, www.libreriadelledonne.it, 2002. E cfr. *Enseñar la libertad*, 14 settembre 2002, traduzione di M.-Milagros Rivera Garretas, “Duoda. Revista d’Estudis Feministes”, 2004, n. 26, pp. 77-83.

(2003) *Il Dio delle donne. Discussione con Luisa Muraro*, introdotta da Liliana Rampello, Circolo della Rosa, Milano 24 giugno 2003, trascrizione di Serena Fuart rivista da Luisa Muraro, www.libreriadelledonne.it/Stanze/Paradiso, 2003.

(2003) *Luisa Muraro*, nota autobiografica, 2003, www.diotimafilosofe.it/bio_luimur.html (p. 1).

(2003) *Approfittare dell’assenza?* per “Soggettiva, giornate di cultura lesbica”, Bologna, 28 giugno 2003, www.diotimafilosofe.it, 2003.

(2004) *Autorità senza monumenti*, “Per amore del mondo, la rivista”, www.diotimafilosofe.it, primavera 2004. (Prima pubblicazione italiana di *Autoridad sin monumentos*, trad. di Maria-Milagros Rivera Garretas, “Duoda. Revista d’Estudis Feministes”, Barcelona, 1994, n. 7, pp. 86-100.)

- (2004) *Le genealogie femminili*, (1990), “Per amore del mondo, la rivista”, estate 2004, www.diotimafilosofe.it (documento, pp. 9). E cfr. (traduzione di Patricia Cicogna) *Female Genealogies*, in BURKE-SCHOR-WHITFORD (ed.), *Engaging with Irigaray*, Columbia U. P., New York 1994, pp. 317-333. Ripubblicato in “Per amore del mondo, la rivista”, estate 2004, www.diotimafilosofe.it
- (2005) *Sulla vita umana: in mezzo a tante domande e polemiche circa le sue origini, quello che sappiamo per certo è che, per venire al mondo, deve passare da una donna*, www.libreriadelledonne.it, 3 febbraio 2005.
- (2005) *Il ripensamento femminista*, www.libreriadelledonne.it, 14 febbraio 2005.
- (2006) *Thinking Experience* (traduzione di *Il pensiero dell'esperienza*), “Per amore del mondo”, *Il taglio del conflitto*, autunno 2006, www.diotimafilosofe.it (documento, pp. 3).
- (2006) *Cambiamenti nel paradigma della politica*, per lezione con Elisa Varela, Università di Girona, 19 dicembre 2006, www.libreriadelledonne.it (pp. 3).
- (2009) *Solo la esposa puede decir la verdad. ¿Qué está pasando en Italia?*, Madrid, Fundación Entredós, 24 settembre 2009, traduzione di María-Milagros Rivera Garretas, in “Textos Entredós”, www.unapalabraotra.org/entredos (documento, pp. 2).
- (2010) *Donne e scrittura narrativa. Luisa Muraro a proposito di Jeanne Hersch*, intervento alla *Giornata di studio su Jeanne Hersch*, 9 giugno 2005, Università Vita-Salute San Raffaele, www.phenomenologylab.eu, 4 marzo 2010.
- (2014) *El aborto. La iglesia tiene confesionarios, el estado riene cárceles. ¿Las mujeres? Tienen la conciencia*, traduzione di María-Milagros Rivera Garretas, 2 febrero 2014, Duoda Centro de Mujeres, www.ub.edu/duoda/web/es/textos/1/105/
- (2014) *Sul rapporto tra le cose e le parole: la frequentazione*, “Per amore del mondo, la rivista”, *Ora per allora*, primavera 2014, www.diotimafilosofe.it (documento, pp. 5). E cfr. (traduzione) *On the Relation between Words and Things as Frequentation*, in *Another*

Mother. Diotima and the Symbolic Order of Italian Feminism, Cesare Casarino and Andrea Righi Editors, Translated by Mark William Epstein, University of Minnesota Press, 2018, pp. 121-129.

(2014) *Scrivere per ritrovarsi e farsi trovare. Scuola di scrittura pensante® anno 2015*, www.libreriadelledonne.it, 7 novembre 2014 (p. 1).

(2015) *La differenza sessuale c'è. È dentro di noi*, 27esimaora.corriere.it, 28 marzo 2015. E cfr. *Book Pride Milano – Lectio di Luisa Muraro “La differenza sessuale c'è”*, 29 marzo 2015, video, YouTube, www.libreriadelledonne.it, 45'2". E cfr. *Die sexuelle Differenz gibt es (Das “Aber” von Aristoteles)* (traduzione di *La differenza sessuale c'è. È dentro di noi*, 2015), in appendice a *Nicht alles lässt sich lehren*, traduzione di Traudel Sattler (di *Non si può insegnare tutto*), Christel Götttert Verlag, Rüsselsheim 2015, pp.137-148.

(2015) *A proposito del conflitto tra la donna e la madre. Economia del lucro vs. economia della vita*, www.libreriadelledonne.it, 21 giugno 2015.

(2015) *Scuola di scrittura pensante® anno 2016. Viaggio verso le sorgenti personali e comuni del pensiero femminista*, www.libreriadelledonne.it, dicembre 2015.

(2017) *Come può il vecchio Principe Femminismo risvegliare la sempre Giovane Voglia di cambiare il mondo, la quale dorme della grossa (o finge), nonostante l'orribile chiasso che si sente?* Contributo in versione scritta all'incontro di Via Dogana 3, 15 gennaio 2017, www.libreriadelledonne.it, 20 gennaio 2017.

(2017) *Che significa omo-patriarcato? Uno scambio tra Luisa Muraro e Letizia Paolozzi*, www.donnealtri.it, 3 luglio 2017.

(2018) *Differenze tra donne, differenza sessuale, #VD3*, www.libreriadelledonne.it, 18 dicembre 2018.

(2019) *Julie Bindel e la battaglia femminista nel mercato del sesso*, www.libreriadelledonne.it, 25 gennaio 2019.

Bibliografia utilizzata

- ANTONELLO, P. (2009). *Postmodern Impegno- Impegno postmoderno: Ethichs and Commitment in Contemporary Italian Culture*. NY: Peter Lang.
- BERNINGHAUSEN, D. K. (2002) *Italian Feminist Theory and Practice: Equality and Sexual Difference*. Vancouver: Fairleigh Dickinson Univ Press.
- CAPOROSSO, P. (2009). *Il corpo di Diotima: la passione filosofica e la libertà femminile*. Roma: Quodlibet.
- CARDINI, F. MURARO, L. (2012) *Beati i perseguitati dalla giustizia perché di essi è il regno dei cieli*. Torino: Lindau.
- CHIESA, L. TOSCANO, A. (Eds.) (2009) *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics*. Victoria (Australia): re.press.
- CIFATTE, M.C. (Ed.) (2005) *L'autorità delle donne: colloqui con protagoniste del pensiero femminile*. Verona: Gabrielli Editori.
- DEL OLMO CAMPILLO, G. (2006). *Lo Divino en el Lenguaje: el pensamiento de Diotima en el Siglo XXI*. Madrid: Horas y Horas.
- DONADI, P. (2000). *Generi: differenze nelle identità*. Milano: FrancoAngeli.
- IRIGARAY, L. (1992) *Yo, tu, nosotras*, Valencia: Universitat de Valencia.
- (2010) *Speculum. L'altra donna*. Milano: Feltrinelli.
- MORONDO TARAMUNDI, D. (2004). *Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*. Pesaro: Es@
- MURARO, L., ROVATTI, P.A. (Eds.) (1996) *Lettere dall'università*. Napoli: Filema.
- PARATI, G. (1996). *Public History, Private Stories: Italian Women's Autobiography*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.

- RICCI, F. (2014). *I corpi infranti: tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*. Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- RIVERA GARRETAS, M. (2007). *Donne in relazione. La rivoluzione del femminismo*. Napoli: Liguori.
- (2011). *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Universitat de Valencia.
- SEGARRA, M., CARABI, A. (Eds.) (2000) *Feminismo y crítica literaria*. Barcelona: Icaria Editorial
- VIANELLO, M. (2007) *La spada di fuoco: il ruolo delle donne nella nuova democrazia*. Bari: Dedalo.
- VIGNA, C. (Ed.) (2001). *Introduzione all'etica*. Milano: Vita e pensiero.



CARLA LONZI: UN LEGADO PARA REALIZAR EL PRESENTE

María Burguillos Capel

Crítica de arte, escritora, pensadora y militante feminista, Carla Lonzi es considerada una de las vanguardias filosóficas del siglo XX, así como la gran iniciadora del pensamiento feminista de la diferencia en Italia. Sus textos experimentan con la creatividad, la subjetividad, la escritura femenina y el autoconocimiento, a lo largo de una trayectoria vital e intelectual centrada en repensar la cultura occidental para dar legitimidad a la experiencia de las mujeres.

Lonzi nació en Florencia el 6 de marzo de 1931, en el seno de una familia numerosa de clase media. En 1956 se licenció en Historia del Arte en la Universidad de Florencia, donde había entablado amistad con la también escritora Marisa Volpi. Bajo la dirección de Roberto Longhi, escribió una tesis ampliamente valorada que, sin embargo, no se publicaría hasta años después de la muerte de su autora, al no estar Lonzi interesada en desarrollar una carrera académica tradicional. Poco después se trasladó a Roma, donde se uniría al Partido Comunista.

Trabajó como crítica de arte, colaborando en emisiones radiofónicas, revistas literarias y con renombradas galerías de arte de distintas ciudades italianas. En 1959 tuvo a su hijo Battista, fruto de su relación con Mario Lena, de quien se separaría pocos años después. Para entonces se había trasladado a Milán, ciudad en la que desplegaría gran parte de su activismo feminista, aunque debido a su trabajo continuó viajando por toda Italia y diversas ciudades de Europa. En 1964 inició su relación sentimental e intelectual con el escultor y escritor Pietro Consagra, con quien se trasladó durante seis meses a Estados Unidos en 1969. Durante esta estancia, en la que debió someterse a una intervención quirúrgica debido a un tu-

mor, Lonzi prosiguió con su labor como crítica de arte y, si bien no existen demasiadas fuentes al respecto, es posible que en esta época entrase también en contacto con algunas de las propuestas teóricas del feminismo estadounidense, encontrándose nexos comunes en sus posteriores trabajos.

En 1969 publicó su obra *Autorritratti*, basada en una serie de entrevistas y conversaciones con artistas, entre quienes figuraba su compañera y amiga Carla Accardi. Con esta obra, Lonzi daba inicio a un estilo experimental principalmente centrado en la subjetividad y en suprimir la linealidad, a la vez que anticipaba su alejamiento del mundo del arte y de la crítica, el cual comenzaba a considerar cada vez más incompatible con su militancia feminista. A pesar de que su experiencia como crítica habría sido clave en su formación intelectual y en la adquisición de herramientas de análisis, Lonzi no dejaría de verse alienada por las instituciones del mundo del arte, que continuarían fomentando las asimetrías de género presentes en la cultura. De esta forma, en 1970 llegaría su elección vital más radical, abandonando definitivamente su profesión para dedicarse por completo al activismo feminista.

Los años setenta en Europa supondrían una ruptura con los modelos tradicionales de feminidad, convirtiendo la sexualidad y la subjetividad femeninas en los ejes vertebradores de un debate que ya había hecho su aparición desde finales de los años sesenta. Si en Estados Unidos el marco teórico feminista había sido cimentado a través de autoras y obras clave como Betty Friedan con *La mística de la feminidad* (1965), Shulamith Firestone y *La dialéctica del sexo* (1970) o Kate Millet con *Política sexual* (1970), en Francia, una de las autoras más representativas del feminismo de la diferencia, Luce Irigaray, guiaría el debate hacia una postura eminentemente filosófica y psicoanalítica. Junto a ella, autoras como Annie Leclerc, Hélène Cixous o Julia Kristeva se unirían al planteamiento de la diferencia manifestando que el concepto de igualdad entre hombres y mujeres supondría una renuncia de las mujeres a su es-

pecificidad, una neutralización de sus diferencias en lugar de una aceptación y celebración de estas. La propuesta de estas autoras, basada en un modelo de cultura que acepte la diferencia, pondría el foco en la sexualidad femenina para crear nuevas formas de expresión que permitieran a las mujeres hablar como sujetos.

En Italia, las propuestas del feminismo de la diferencia habían tenido sus primeros ecos en el grupo DEMAU (Demistificazione dell’Autorità Patriarcale) en 1965, con el que también entraron en contacto otras autoras italianas de referencia como Luisa Muraro. Partiendo de este marco, Lonzi coincide con que la idea de igualdad no hace más que sostener una “opresión legalizada”, destacando la importancia de una búsqueda de la identidad femenina alejada de los roles institucionalizados (Bondanella & Conaway, 1996). En su propia propuesta teórica aborda temas que también se encuentran en las autoras feministas francesas, evidenciando una serie de lugares comunes entre el feminismo italiano y el francés, si bien Lonzi promoverá especialmente la experiencia de los grupos estadounidenses de autoconciencia feminista. Lonzi comprendía las prácticas de la *autocoscienza* o autoconciencia como un instrumento imprescindible para entender cómo se había configurado la imagen femenina al margen de sus propias experiencias, y reivindicaba de este modo la reformulación de una historia que sí tuviese a las mujeres como sujetos identitarios propios. De esta manera, la propuesta de Lonzi, que constituiría una de las grandes premisas del feminismo italiano, se centraría en un proceso auto-dirigido de exploración de las experiencias personales al mismo tiempo que de la historia y la cultura desde el punto de vista de las mujeres, tomando siempre en consideración las experiencias individuales y subjetivas y buscando conectar los grandes movimientos filosóficos como el marxismo, el hegelianismo o el psicoanálisis con la autoconciencia.

En compañía de otras compañeras intelectuales como Carla Accardi y Elvira Banotti, Carla Lonzi fundó el colectivo feminista no mixto *Rivolta Femminile*, basado principalmente en el separatismo

y en el mencionado concepto de la autoconciencia. Bajo el mismo nombre, Lonzi crearía también una pequeña casa editorial que le permitiría difundir los textos del grupo y mantener su autonomía e independencia económica. El manifiesto de *Rivolta Femminile*, desarrollado principalmente por la propia Lonzi, se publicaría el 18 de julio de 1970 en Roma. Este texto, compuesto a base de frases breves, concisas y desafiantes que actúan a modo de consigna, sintetiza las principales reivindicaciones del colectivo y pone en relieve la condición de subalternidad de las mujeres en la cultura, denunciando la existencia de una jerarquía de sexos bajo cualquier tipo de ideología, la “mutilación sublimada” que el dominio masculino ha ejercido sobre la mitad de la población humana. Defiende que las mujeres deben considerarse como seres humanos completos en lugar de definirse en relación al varón, y que su proceso de auto-descubrimiento no debe tomar a este como modelo, sino expresar su propio sentido de la existencia.

También en 1970, Lonzi escribió su obra más conocida y contestataria, *Sputiamo su Hegel (Escupamos sobre Hegel)*. Este libro supone la definitiva toma de conciencia de la autora acerca de la situación de las mujeres en la sociedad y en el mundo, y el punto de partida de su propia filosofía, adentrándose en lo que Chiara Zamboni (1997) denomina un “materialismo particular” que se aleja del marxismo tradicional. Al igual que en el manifiesto de *Rivolta Femminile*, la autora advierte el peligro de las ideologías, arremetiendo contra el pensamiento cristiano, pero también contra el marxismo-leninismo, evidenciando los espacios negados, neutralizados, colonizados, de las mujeres. Según manifiesta Lonzi, la lucha del proletariado vuelve a situar el cuerpo femenino en el ámbito privado y doméstico, ajena a que la exclusión de las mujeres no es únicamente un problema de clase, sino de sexo. La dialéctica amo-esclavo alude a una lucha de poder interna, inmersa en un mundo eminentemente masculino, y cuya solución no elimina el problema de la opresión femenina, puesto que se construyen en torno a ejes distintos. La

obra, profundamente crítica, incisiva e iconoclasta en el sentido más popular del término, propone un distanciamiento de la dialéctica, de la ideología, de la cultura; desafía la universalidad del masculino y propone que el cambio estructural debe partir solo a través de la toma de conciencia de las mujeres, de su ruptura con un sistema que las ha invalidado históricamente y que ha negado hacerse cargo de sus necesidades reales. La solución a un problema tan intrincado y sumamente enraizado en la base de las sociedades y culturas occidentales es, al mismo tiempo, simple y sumamente compleja, puesto que parte de recomenzar el camino incluyendo a ese “sujeto imprevisto” que es la mujer; frente a un pasado oscurecido y a una propuesta de futuro aplazada y lejana, el presente deviene el elemento crucial, el marco de actuación inmediato en el que las mujeres deben revelarse como sujetos: “nosotras realizamos el presente”.

Al año siguiente, en 1971, publicaría otro de sus textos más representativos, *La donna clitoridea e la donna vaginale (La mujer clitoriana y la mujer vaginal)*, en el que se rebela firmemente contra el sometimiento de la sexualidad femenina al modelo masculino. El texto de Lonzi retoma la tesis expresada por Anne Koedt en *El mito del orgasmo vaginal* (1968), que ya proponía la redefinición de la sexualidad femenina por parte de las propias mujeres y atacaba los conceptos “normales” del sexo construidos desde una óptica patriarcal. Carla Lonzi, por su parte, se adentra en la separación entre la vagina, subrayando su función biológica y reproductiva, frente al clítoris, entendido como el único órgano real del placer femenino y como elemento de subversión al modelo tradicional. El texto, además, pone de manifiesto la imposición de una sexualidad determinada a las mujeres, basada en la sumisión, como una forma de violencia culturalmente difundida y aceptada. La distinción entre vagina y clítoris, por tanto, no es ya fisiológica, sino política, en un contexto en el que el coitocentrismo continúa justificando la dominación sexual ejercida por el varón, y en el que el redescubrimiento y la reivindicación del deseo y el cuerpo femeninos a través del

clítoris supone precisamente una forma de liberación, una ruptura radical con el modelo patriarcal.

De la misma época, poniendo también el foco en la dicotomía entre sexualidad y reproducción, data otro texto ampliamente polémico, *Sessualità femminile e aborto*, publicado a nombre del colectivo *Rivolta Femminile*. En él se refleja parte de lo que en los años siguientes constituirá un amplio debate político en torno al aborto; si bien las distintas escisiones del feminismo italiano coinciden en despenalizarlo, existe en las feministas de la diferencia un temor a que la legalización del aborto pueda conducir a su instrumentalización por parte de las instituciones patriarcales, con el fin de continuar ejerciendo su poder sobre los cuerpos de las mujeres. Lonzi y sus compañeras cuestionan cuánto hay de real en la supuesta libertad de las mujeres a la hora de decidir si interrumpir o no su embarazo, planteando cómo es el varón quien configura las condiciones culturales en torno a las que se construye este debate. El derecho al aborto no es una solución definitiva para la mujer libre, dada la estructura en la que se enmarca, puesto que no conlleva una libertad real; parte de una cultura de la sexualidad que continúa siendo colonizadora e invasiva sobre el cuerpo femenino, perpetuando las narrativas centenarias sobre la mujer vaginal y sometida. Desde este punto de vista, la única forma real de liberación que se presenta para las mujeres es tomar el control de su propio deseo y de su propio placer, descolonizar sus cuerpos en aras de alcanzar una sexualidad no específicamente reproductora, sino polimorfa, y en la que puedan desempeñar un rol de sujetos activos.

En 1974, los principales artículos de contenido feminista de Lonzi, incluyendo los ya mencionados, pasarían a reeditarse en el volumen *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, que pronto comenzaría a ser traducido a otros idiomas como evidencia del creciente reconocimiento de la autora en el extranjero. Durante estos años trabajó en conjunto con varias colegas y compañeras del colectivo, incluyendo a su hermana Marta Lonzi. Para entonces, la relación con Carla

Accardi, co-fundadora del grupo, había ido empeorando a causa de las diferencias de ideas entre ambas mujeres, hasta que finalmente la amistad se rompió. Lonzi consideraba que la actividad artística de Accardi resultaba irreconciliable con un compromiso feminista, tal y como ella misma había experimentado en su propio caso años atrás, al considerar que artistas y críticos formaban parte del mismo juego de poderes que favorecían un sistema corrupto y patriarcal.

En 1978, *Taci anzi parla. Diario di una femminista* veía la luz en Milán, recogiendo la amplia experiencia vital y literaria de Lonzi a lo largo de sus años en *Rivolta Femminile* y su desarrollo de la autoconciencia. El diario, cuya escritura es un continuo ejercicio de exploración de su propia creatividad, refleja una época difícil de su vida, de conflictos internos, problemas de salud e incluso el alejamiento de una amistad tan significativa como la de Accardi, pero también supone una reafirmación de Lonzi en su libertad y autonomía, como mujer y como feminista. “Ahora existo”, escribe, otorgando un sentido final a toda una trayectoria intelectual, política y personal. El texto adquiere por momentos una función liberadora; el motivo del silencio femenino tan ampliamente repetido en la cultura, lejos de ser una opción, es reemplazado por una voz que se alza, plenamente consciente de sus responsabilidades y de su propio proceso de transformación.

Tras una profunda crisis en su relación con Pietro Consagra, y después de una ruptura al mismo tiempo dolorosa y deseada, Lonzi decidió publicar *Vai pure* (1981) con el consentimiento de Consagra. Presentado como un largo diálogo de varios días entre la pareja, en el que se exponen sus principales puntos de conflicto, a lo largo del libro se retratan los enfoques, privilegios y expectativas de ambos con respecto a la relación y a sus propias vidas, abarcando desde detalles puntuales hasta cómo conceptualizan cada uno de ellos las relaciones personales, los roles de género o la creación y el papel del artista. Lonzi desmenuza de nuevo el lado más íntimo y personal de su vida para expresar su propia postura filosófica y

política con respecto al feminismo, al tiempo que brinda un epílogo a su relación a modo de catarsis.

Durante este tiempo continuará con su labor de investigación para su siguiente libro, centrándose en el teatro de la época de Molière y en las figuras femeninas que este retrata, así como en las relaciones entre hombres y mujeres. Poco después, aún inmersa en su trabajo, comienza a experimentar problemas de salud debido a la reincidencia de un tumor anteriormente tratado. Fue operada ese mismo año, si bien su estado continuaría empeorando progresivamente. Falleció en Milán, el 2 de agosto de 1982, a la edad de 51 años. Su último trabajo, aunque incompleto, dio lugar al libro *Armande sono io!* (1992), que fue publicado póstumamente.

El trabajo infatigable de Carla Lonzi la ha consagrado como una escritora y pensadora revolucionaria, armada con un lenguaje alejado de convencionalismos y solemnidades, en el que la experiencia desempeña un papel clave. Interesada tanto por el plano simbólico como por la problemática real a la que se enfrentan las mujeres, toda la obra de Lonzi mantiene como hilo conductor la necesidad de resignificar a las mujeres –y a sí misma– como sujetos dotados de palabra y del derecho a usarla. A lo largo de su formación como historiadora del arte y como crítica, incluso previamente a su completa dedicación a la causa feminista, tuvo tiempo de analizar y cuestionar los mecanismos de legitimación de las desigualdades en la sociedad y la cultura. Ya entregada de lleno al feminismo, se revuelve primeramente contra las enseñanzas normalizadas y aprehendidas de las que llevaba ya años dudando. Escupir sobre Hegel, con la rabia y la genialidad que despliega por igual, es el acto de rebelarse y revelarse al mismo tiempo: rebelarse contra los cimientos de la cultura y del pensamiento occidental; revelarse como sujeto insumiso cuya experiencia también debe ser tomada en cuenta.

Los escritos de Lonzi, principalmente en la década de los setenta, aluden al cuerpo femenino colonizado de la misma manera que encontraremos en otras autoras de la diferencia, como es el caso de

Cixous. Lonzi alude a la descolonización del cuerpo de la mujer como principal punto de partida para lograr su completa autodefinición y como única vía posible de cambio. La sexualidad y el cuerpo son los elementos a través de los cuales las mujeres toman conciencia de sí mismas, desafiando su estatus de subalternidad, la esfera de lo privado, la ley del silencio, el orden masculino en torno al que se configura el mundo. El cuerpo clitoriano de Lonzi aparece en este contexto como el reconocimiento de una verdadera autonomía femenina, la liberación consciente de las mujeres del yugo de la cultura masculina. La distinción entre estos dos cuerpos, vaginal y clitoriano, supone la separación entre dos modelos de sexualidad, uno ceñido a la mirada patriarcal, y otro desligado de esta, alejado de la función reproductiva y politizado, puesto que la mujer clitoriana entraña una toma de conciencia de sí misma como sujeto simbólico y político y, junto a esta, una elección de emancipación.

Entre sus principales propuestas más transgresoras en este sentido, tanto individuales como en conjunto con *Rivolta Femminile*, se comprende principalmente el proceso de desculturización (Zapperi, 2017), en que, frente a la identificación del varón con la cultura como uno de sus principales ejes de poder, es parte del poder de las mujeres rechazar esta identificación, cuestionarla hasta sus cimientos, negar al varón como sujeto absoluto. Romper con la cultura entendida hasta ahora es abandonar un sistema contaminado, en el que cualquier solución para las mujeres se basa en premisas falsas. Señala Butarelli (2015), como elemento esencial para comprender este proceso, el concepto-clave de *tabula rasa*, que en Carla Lonzi indicaría una suerte de tránsito o vacío para liberar el pensamiento femenino de la invasión cultural masculina, es decir, para escapar del mundo simbólico del varón. A partir de este concepto, la autora alude a un espacio de la mente liberado, con el fin de acceder a otro nivel de consciencia y de creatividad formado a través de la autonomía femenina (Buttarelli, 2015).

Con respecto a estas aportaciones teóricas, cabe destacar el es-

pecial cuidado e interés de Lonzi a la hora de difundir su mensaje y el del colectivo *Rivolta Femminile* a través de su trabajo editorial. Lonzi no se centra únicamente en transmitir su propuesta filosófica y política, sino en acercarse lo máximo posible a otras mujeres, y en crear un entramado en el que estas se lean, apoyen y aprendan unas de otras. Señala Victoria Sendón de León (2002) que, desde esta base de la escuela de la diferencia italiana y del activismo de los grupos feministas, de los que surgirían iniciativas como la *Libreria delle donne de Milano* o la *Biblioteca delle donne de Parma*, es de donde emerge y se pone en práctica el concepto de *affidamento* entre mujeres. El término, que indica confiarse o ponerse en manos de otra persona, vendría a significar el establecimiento de una nueva relación genealógica entre mujeres basada en la sororidad y la transmisión de conocimientos, unidas por una causa común que sería la reivindicación de su propia identidad, y en el que se establecería una línea femenina simbólica entre las activistas y teóricas más experimentadas y aquellas más jóvenes.

Para Lonzi, las experiencias de las mujeres, tanto individuales como colectivas, resultan esenciales como punto de inicio para la resignificación de sus vidas y la transformación social, libres de otras influencias ideológicas e interconectadas entre sí. Es por ello que la autoconciencia adquiere un papel fundamental, pero también la propia creatividad, para construir un discurso pluralista, reflexivo y emancipador que ponga el foco sobre el cuerpo y el deseo femeninos. La autenticidad de estas experiencias y de las relaciones entre mujeres deviene otro elemento esencial en este proceso de creación, frente a las relaciones de falsedad y abuso que Lonzi lee en el marco de la sociedad patriarcal. El *yo* femenino pensado por Lonzi es auténtico y autónomo, libre de absolutos y de autoritarismos, reafirmado tanto a través de sí mismo como de la relación con otras mujeres. Consciente de su carácter marginal en la cultura, la construcción de la identidad femenina se plantea no solo como un desafío al poder masculino, sino como una revolución desde sus propios cimientos.

ANTOLOGÍA DE TEXTOS

Manifesto di Rivolta Femminile

Le donne saranno sempre divise le une dalle altre? Non formeranno mai un corpo unico?

(Olympe de Gouges, 1791)

La donna non va definita in rapporto all'uomo. Su questa coscienza si fondano tanto la nostra lotta quanto la nostra libertà.

L'uomo non è il modello a cui adeguare il processo della scoperta di sé da parte della donna. La donna è l'altro rispetto all'uomo. L'uomo è l'altro rispetto alla donna. L'uguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli. Identificare la donna all'uomo significa annullare l'ultima via di liberazione. Liberarsi, per la donna, non vuol dire accettare la stessa vita dell'uomo perché è invivibile, ma esprimere il suo senso dell'esistenza.

La donna come soggetto non rifiuta l'uomo come soggetto, ma lo rifiuta come ruolo assoluto. Nella vita sociale lo rifiuta come ruolo autoritario. Finora il mito della complementarità è stato usato dall'uomo per giustificare il proprio potere. Le donne sono persuase fin dall'infanzia a non prendere decisioni e a dipendere da persona "capace" e "responsabile": il padre, il marito, il fratello... L'immagine femminile con cui l'uomo ha interpretato la donna è stata una sua invenzione. Verginità, castità, fedeltà non sono virtù; ma vincoli per costruire e mantenere la famiglia. L'onore ne è la conseguente codificazione repressiva.

Nel matrimonio la donna, priva del suo nome, perde la sua identità significando il passaggio di proprietà che è avvenuto tra il padre di lei e il marito. Chi genera non ha la facoltà di attribuire ai figli il proprio nome: il diritto della donna è stato ambito da altri di cui

è diventato il privilegio. Ci costringono a rivendicare l'evidenza di un fatto naturale. Riconosciamo nel matrimonio l'istituzione che ha subordinato la donna al destino maschile. Siamo contro il matrimonio. Il divorzio è un innesto di matrimonio da cui l'istituzione esce rafforzata. La trasmissione della vita, il rispetto della vita, il senso della vita sono esperienza intensa della donna e valori che lei rivendica.

Il primo elemento di rancore della donna verso la società sta nell'essere costretta ad affrontare la maternità come un aut aut. Denunciamo lo snaturamento di una maternità pagata al prezzo dell'esclusione. La negazione della libertà dell'aborto rientra nel veto globale che viene fatto all'autonomia della donna. Non vogliamo pensare alla maternità tutta la vita e continuare a essere inconsci strumenti del potere patriarcale. La donna è stufa di allevare un figlio che le diventerà un cattivo amante. In una libertà che si sente di affrontare, la donna libera anche il figlio, e il figlio è l'umanità. In tutte le forme di convivenza, alimentare, pulire, accudire e ogni momento del vivere quotidiano devono essere gesti reciproci. Per educazione e per mimesi l'uomo e la donna sono già nei ruoli nella primissima infanzia. Riconosciamo il carattere mistificatorio di tutte le ideologie, perché attraverso le forme ragionate di potere (teologico, morale, filosofico, politico), hanno costretto l'umanità a una condizione inautentica, oppressa e consenziente. Dietro ogni ideologia noi intravediamo la gerarchia nei sessi. Noi vogliamo d'ora in poi tra noi e il mondo nessuno schermo.

Il femminismo è stato il primo momento politico di critica storica alla famiglia e alla società. Unifichiamo le situazioni e gli episodi dell'esperienza storica femminista: in essa la donna si è manifestata interrompendo per la prima volta il monologo della civiltà patriarcale. Noi identifichiamo nel lavoro domestico non retribuito la prestazione che permette al capitalismo, privato e di stato, di sussistere. Permetteremo ancora quello che di continuo si ripete al termine di ogni rivoluzione popolare quando la donna, che ha com-

battuto insieme con gli altri, si trova messa da parte con tutti i suoi problemi? Detestiamo i meccanismi della competitività e il ricatto che viene esercitato nel mondo dalla egemonia dell'efficienza. Noi vogliamo mettere la nostra capacità lavorativa a disposizione di una società che ne sia immunizzata.

La guerra è stata sempre l'attività del maschio e il suo modello di comportamento virile. La parità di retribuzione è un nostro diritto, ma la nostra oppressione è un'altra cosa. Ci basta la parità salariale quando abbiamo già sulle spalle ore di lavoro domestico? Riesaminiamo gli apporti creativi della donna alla comunità e sfatiamo il mito della sua laboriosità sussidiaria. Dare alto valore ai momenti "improduttivi" è un'estensione di vita proposta dalla donna.

Chi ha il potere afferma: "Fa parte dell'erotismo amare un essere inferiore". Mantenere lo status quo è dunque un suo atto di amore. Accogliamo la libera sessualità in tutte le sue forme, perché abbiamo smesso di considerare la frigidità un'alternativa onorevole. Continuare a regolamentare la vita fra i sessi è una necessità del potere; l'unica scelta soddisfacente è un rapporto libero. Sono un diritto dei bambini e degli adolescenti la curiosità e i giochi sessuali. Abbiamo guardato per 4.000 anni: adesso abbiamo visto! Alle nostre spalle sta l'apoteosi della millenaria supremazia maschile. Le religioni istituzionalizzate ne sono state il più fermo piedistallo. E il concetto di "genio" ne ha costituito l'irraggiungibile gradino.

La donna ha avuto l'esperienza di vedere ogni giorno distrutto quello che faceva. Consideriamo incompleta una storia che si è costituita, sempre, senza considerare la donna soggetto attivo di essa. Nulla o male è stato tramandato della presenza della donna: sta a noi riscoprirlo per sapere la verità. La civiltà ci ha definite inferiori, la Chiesa ci ha chiamate sesso, la psicanalisi ci ha tradite, il marxismo ci ha vendute alla rivoluzione ipotetica. Chiediamo referenze di millenni di pensiero filosofico che ha teorizzare l'inferiorità della donna. Della grande umiliazione che il mondo patriarcale ci ha imposto noi consideriamo responsabili i sistematici del pensiero: essi

hanno mantenuto il principio della donna come essere aggiuntivo per la riproduzione della umanità, legame con la divinità o soglia del mondo animale sfera privata e pietas. Hanno giustificato nella metafisica ciò che era ingiusto e atroce della vita della donna. Spuntiamo su Hegel. La dialettica servo-padrone è una regolazione di conti, tra collettivi di uomini: essa non prevede la liberazione della donna, il grande oppresso della civiltà patriarcale. La lotta di classe come teoria rivoluzionaria sviluppata dalla dialettica servo-padrone, ugualmente esclude la donna. Noi rimettiamo in discussione il socialismo e la dittatura del proletariato. Non riconoscendosi nella cultura maschile, la donna le toglie l'illusione dell'universalità.

L'uomo ha sempre parlato a nome del genere umano, ma metà della popolazione terrestre lo accusa ora di aver sublimare una mutilazione. La forza dell'uomo è nel suo identificarsi con la cultura, la nostra nel rifiutarla. Dopo questo atto di coscienza l'uomo sarà distinto dalla donna e dovrà ascoltare da lei tutto quello che la concerne. Non salterà il mondo se l'uomo non avrà più l'equilibrio psicologico basato sulla nostra sottomissione. Nella cocente realtà di un universo che non ha mai svelato i suoi segreti, noi togliamo molto del credito dato agli accanimenti della cultura.

Vogliamo essere all'altezza di un universo senza risposte. Noi cerchiamo l'autenticità del gesto di rivolta e non la sacrificheremo né all'organizzazione né al proselitismo.

Roma, luglio 1970.

Manifiesto de *Rivolta Femminile*

¿Las mujeres siempre estarán divididas entre ellas? ¿Lograrán alguna vez formar un único cuerpo?

(Olympe de Gouges, 1791)

La mujer no se halla definida por su relación por el hombre. La conciencia de este hecho es fundamental tanto para nuestra lucha como para nuestra libertad.

El hombre no es el modelo al que la mujer debe adecuar el proceso de descubrirse a sí misma. Respecto al varón, la mujer es el otro. Respecto a la mujer el otro es el varón. La igualdad es un invento ideológico para someter a la mujer en niveles más elevados. Identificar a la mujer con el hombre significa anular la última posibilidad de liberación. Para la mujer, liberarse no quiere decir aceptar idéntica vida a la del hombre, que es invivible, sino expresar su sentido de la existencia.

La mujer en cuanto sujeto no rechaza al hombre como sujeto, sino que lo rechaza como rol absoluto. En la vida social lo rechaza como rol autoritario. Hasta ahora el mito de la complementariedad ha sido utilizado por el varón para justificar su poder. Desde la infancia, las mujeres son persuadidas para que no tomen decisiones y para que dependan de una persona “capaz” y “responsable”: el padre, el marido, el hermano... La imagen femenina con la que el varón ha interpretado a la mujer ha sido invención suya. La virginidad, la castidad, la fidelidad, no son virtudes, sino vínculos contruidos para mantener la familia. El honor no es más que la codificación represiva resultante.

La mujer, en el matrimonio, privada de su apellido, pierde su identidad, con lo que se da a entender que ha cambiado de propietario, pasando del padre al marido. La persona que genera al hijo no posee la facultad de darle su propio apellido: el derecho de la mujer se ha convertido en privilegio de otros. Nos obligan a reivindicar la evidencia de un hecho natural. Reconozcamos que el matrimonio es la institución que ha subordinado a la mujer al destino del hom-

bre. Manifestémonos en contra del matrimonio. El divorcio es un injerto en el matrimonio, mediante el cual se refuerza dicha institución. La transmisión de la vida, el respeto a la vida, el sentido de la vida son intensas experiencias de la mujer, valores que la mujer reivindica.

El primer elemento del rencor de la mujer hacia la sociedad es verse obligada a afrontar la maternidad como una disyuntiva excluyente. Denunciamos la desnaturalización de una maternidad pagada al precio de la exclusión. La negación del aborto libre debe ser considerada como parte del veto global que se ejerce sobre la autonomía de las mujeres. No queremos continuar pensando toda la vida en la maternidad y continuar siendo instrumentos inconscientes del poder patriarcal. La mujer está harta de criar a un hijo que se convertirá en un pésimo amante. En una libertad que resulta difícil de afrontar, la mujer libera incluso al hijo, y el hijo es la humanidad. En toda forma de convivencia, alimentar, limpiar y atender a todos los momentos de la vida cotidiana deben ser gestos recíprocos. Por educación y por mimesis, varón y mujer se adaptan a sus roles desde los inicios de su infancia. Reconozcamos el carácter mistificador de todas las ideologías porque, mediante las formas razonadas del poder (teológico, moral, filosófico, político), la humanidad se ha visto empujada a una condición inauténtica, oprimida y consentidora. Detrás de toda ideología vislumbramos la jerarquía de los sexos. De ahora en adelante, no queremos que entre nosotras y el mundo exista ninguna barrera.

El feminismo ha sido el primer momento político de crítica histórica a la familia y la sociedad. Unifiquemos las situaciones y episodios de la experiencia histórica feminista: en ellas, la mujer se ha manifestado interrumpiendo por primera vez el monólogo de la civilización patriarcal. Nosotras identificamos, en el trabajo doméstico no retribuido, la prestación que permite subsistir al capitalismo privado y estatal. ¿Volveremos a permitir lo que se ha ido repitiendo continuamente a lo largo de toda revolución popular,

cuando la mujer, que ha combatido junto a todos los demás, se ve postergada con todos sus problemas? Detestamos los mecanismos de la competitividad y el chantaje ejercitado en el mundo por la hegemonía de la eficiencia. Queremos poner nuestra capacidad de trabajo al servicio de una sociedad inmunizada contra estos males.

La guerra siempre ha sido la actividad del macho y su modelo de comportamiento viril. La paridad retributiva es uno de nuestros derechos, pero nuestra opresión es otra cosa. ¿Nos basta la paridad salarial cuando ya cargamos sobre nuestras espaldas con las horas del trabajo doméstico? Reexaminemos las aportaciones creadoras de las mujeres a la comunidad, deshaciendo el mito de su laboriosidad subsidiaria. Dar gran valor a los momentos “improductivos” es una extensión de la vida propuesta por la mujer.

Quienes ostentan del poder afirman: “Parte del erotismo es amar a un ser inferior”. Mantener el *statu quo*, por lo tanto, es su acto de amor. Aceptamos la sexualidad en todas sus formas, porque hemos dejado de considerar que la frigidez es una alternativa honrosa. Continuar reglamentando la vida entre los sexos es una necesidad del poder: la única elección satisfactoria es una relación libre. La curiosidad y los juegos sexuales son un derecho de los niños y los adolescentes.

Hemos estado mirando durante 4.000 años: ¡Por fin podemos ver! A nuestras espaldas se halla la apoteosis de la milenaria supremacía machista. Su pedestal más firme han sido las religiones institucionalizadas. Y el concepto de “genio” ha constituido su escalón inalcanzable.

La mujer ha tenido la experiencia de ver destruido día a día todo cuanto hacía. Consideramos incompleta una historia que se ha constituido siempre sin tener en cuenta a la mujer como sujeto activo. Nada se nos ha transmitido sobre la presencia de las mujeres, o lo poco que se ha dicho, se ha dicho mal: nosotras debemos redescubrir esa presencia para saber la verdad. La civilización nos ha definido como inferiores, la Iglesia nos ha llamado sexo, el psicoanálisis

nos ha traicionado, el marxismo nos ha vendido a una revolución hipotética. Pedimos referencias sobre los milenios de pensamiento filosófico durante los que se ha teorizado sobre la inferioridad de la mujer. Consideramos a los pensadores responsables de las grandes humillaciones que nos ha impuesto el mundo patriarcal; ellos son quienes han mantenido el principio de la mujer como ser anexo para la reproducción de la humanidad, vínculo con la divinidad o umbral del mundo animal, esfera privada y *pietas*. Ellos han justificado en la metafísica todo cuanto en la vida de las mujeres había de injusto y de atroz. Escupamos sobre Hegel. La dialéctica amo-esclavo es un arreglo de cuentas entre colectividades de hombres: no preveía la liberación de la mujer, la gran oprimida de la civilización patriarcal. La lucha de clases, como teoría revolucionaria desarrollada a partir de esta dialéctica amo-esclavo, excluye igualmente a la mujer. Nosotras ponemos en tela de juicio el socialismo y la dictadura del proletariado. Al no reconocerse en la cultura masculina, la mujer le quita su ilusión de universalidad.

El hombre siempre ha hablado en nombre del género humano, pero ahora la mitad de la población terrestre le acusa de haber sublimado una mutilación. La fuerza del hombre reside en su identificación con la cultura; la nuestra, en su refutación. Tras este acto de diferencia, el hombre será diferente de la mujer y deberá escuchar de ella todo lo que le concierna. El mundo no se acabará aunque el varón pierda el equilibrio psicológico que se halla basado en nuestra sumisión. En la agitada realidad de un universo que nunca ha desvelado sus secretos, nosotras quitamos mucho del crédito dado a los empeños de la cultura. Queremos estar a la altura de un universo sin respuestas.

Nosotras buscamos la autenticidad del gesto de rebelión y no la sacrificaremos ni a la organización ni al proselitismo.

Roma, julio de 1970

Sputiamo su Hegel

[...]

L'oppressione della donna è il risultato di millenni: il capitalismo l'ha ereditato piuttosto che prodotto. Il sorgere della proprietà privata ha espresso uno squilibrio tra i sessi come bisogno di potere di ciascun uomo su ciascuna donna, intanto che si definivano i rapporti di potere tra gli uomini. Interpretare su basi economiche il destino che ci ha accompagnate fino a oggi significa chiamare in causa un meccanismo di cui s'ignora l'impulso motore.

Noi sappiamo che caratterialmente l'essere umano orienta i suoi istinti in relazione al soddisfacimento o meno nei contatti con l'altro sesso. Al materialismo storico sfugge la chiave emozionale che ha determinato il passaggio alla proprietà privata. È lì che vogliamo risalire perché venga riconosciuto l'archetipo della proprietà, il primo oggetto concepito dall'uomo: l'oggetto sessuale. La donna, rimuovendo dall'inconscio dell'uomo la sua prima preda, sblocca i nodi originari della patologia possessiva.

Le donne hanno coscienza del legame politico che esiste tra l'ideologia marxista-leninista e le loro sofferenze, bisogni, aspirazioni. Ma non credono che sia possibile per loro essere una conseguenza della rivoluzione. Non ritengono valido che la propria causa sia considerata in sottordine al problema di classe. Non possono accettare una impostazione di lotta e una prospettiva che passano sulle loro teste. Il marxismo-leninismo ha bisogno di equiparare i due sessi, ma la regolazione di conti tra collettivi di uomini non può che produrre una elargizione paternalistica dei propri valori alla donna. E si chiede il suo aiuto più di quanto si è disposti ad aiutarla.

Il rapporto hegeliano servo-padrone è un rapporto interno al mondo umano maschile, e ad esso si attaglia la dialettica nei termini esattamente dedotti dai presupposti della presa del potere. Ma il dissidio donna-uomo non è un dilemma: ad esso non si prevede soluzione in quanto non viene posto dalla cultura patriarcale come un problema umano, ma come un dato naturale. Esso discende dalla gerarchia tra

i sessi ai quali viene attribuita come essenza il risultato della loro opposizione: una definizione di superiore e inferiore nasconde l'origine di un vittorioso e di un vinto. La visione maschile del mondo ha trovato le giustificazioni inerenti ai limiti della sua stessa unilaterale esperienza. Ma per la donna rimane inspiegata l'origine della opposizione tra i sessi, ed essa cerca nei motivi della sua primitiva sconfitta le conferme della crisi dello spirito maschile.

Far rientrare il problema femminile in una concezione di lotta servo-padrone quale è quella classista è un errore storico in quanto essa sorta da una cultura che escludeva il punto di discriminazione essenziale dell'umanità, il privilegio assoluto dell'uomo sulla donna, e poneva prospettive all'umanità nei termini di una problematica maschile, cioè poneva prospettive solo alla collettività maschile. Subordinarsi all'impostazione classista significa per la donna riconoscere dei termini mutuati a un tipo di schiavitù diverso da quello suo proprio e che sono la testimonianza più convincente del suo misconoscimento. La donna è oppressa in quanto donna, a tutti i livelli sociali: non al livello di classe, ma di sesso. Questa lacuna del marxismo non è casuale, ne sarebbe colmabile ampliando il concetto di classe in modo da far posto alla massa femminile, alla nuova classe. Perché non si è visto il rapporto della donna con la produzione mediante la sua attività di ricostituzione delle forze-lavoro nella famiglia? Perché non si è visto nel suo sfruttamento all'interno della famiglia una funzione essenziale al sistema dell'accumulo di capitale? Affidando il futuro rivoluzionario alla classe operaia il marxismo ha ignorato la donna e come oppressa e come portatrice di futuro; ha espresso una teoria rivoluzionaria dalla matrice di una cultura patriarcale.

[...]

Nessuna ideologia rivoluzionaria potrà più convincerci che le donne e le giovani hanno doveri e soluzione nella lotta, nel lavoro, nella sublimazione, nello sport. Gli uomini adulti perpetuano il privilegio del suo controllo su di loro.

Noi vediamo nella apoliticità della donna tradizionale la risposta spontanea a un universo di ideologie e di rivendicazioni dove i suoi problemi non emergono che stentatamente allorquando, dall'alto del paternalismo, la si interpella come massa di manovra.

Mentre i giovani operano per una rivoluzione politico-sociale che li esenti dal logorare le loro vite amministrando una società in cui non si riconoscono, qualcuno conta sull'entusiasmo neofita delle donne per far rientrare la crisi della società maschile: si concede loro di riempire quei medesimi ruoli e si fa apparire questa manovra come il risarcimento dovuto alla loro esclusione da sempre, una vittoria del movimento femminile. L'industria ha avuto bisogno di una riserva di manodopera nelle donne, la società dei consumi ha in progetto di aggiungervi la loro prestazione nelle attività terziarie.

[...]

La donna conosce su di sé l'atmosfera di tensione della famiglia: da lì si parte la tensione del vivere collettivo. Rimettiamo a noi stesse la grandiosità del crollo storico di un'istituzione che, in quanto condanna simulata della donna, ha finito per rivelarsi come l'autentica condanna del genere umano. Che non ci considerino più le continuatrici della specie. Noi non diamo figli ad alcuno, né all'uomo né allo Stato. Li diamo a loro stessi e restituiamo noi a noi stesse.

Riconosciamo nel moralismo e nella ragion di Stato le armi legalizzate per subordinare la donna; nella sessuofobia l'ostilità e il disprezzo per screditarla. Il veto contro la donna è la prima regola da cui gli uomini di Dio traggono la coscienza di essere l'esercito del Padre. Il celibato della chiesa cattolica è il nodo angoscioso in cui l'atteggiamento negativo dell'uomo verso la donna diventa istituzione. Nei secoli si è inferito su di lei quasi inspiegabilmente attraverso concili, dispute, censure, leggi e violenze.

La donna è l'altra faccia della terra. Il ripetersi delle previsioni filosofiche porta a un universo omologato dalla saggezza: viene così proiettata l'amara felicità del genio da vecchio. Ma l'uomo e

la donna non potranno essere omologati, la saggezza è il paradiso maschile della filosofia.

[...]

Noi diciamo all'uomo, al genio, al visionario razionale che il destino del mondo non è nell'andare sempre avanti come la sua brama di superamento gli prefigura. Il destino impreveduto del mondo sta nel ricominciare il cammino per percorrerlo con la donna come soggetto.

Riconosciamo a noi stesse la capacità di fare di questo attimo una modificazione totale della vita. Chi non è nella dialettica servo-patrone diventa cosciente e introduce nel mondo il Soggetto impreveduto.

Noi neghiamo come un'assurdità il mito dell'uomo nuovo. Il concetto di potere è l'elemento di continuità del pensiero maschile e perciò delle soluzioni finali. Il concetto della subordinazione della donna lo segue come un'ombra. Su questi postulati ogni profezia è falsa.

Il problema femminile è *di per se mezzo e fine* dei mutamenti sostanziali dell'umanità. Esso non ha bisogno di futuro. Non fa distinzioni di proletariato, borghesia, tribù, clan, razza, età, cultura. Non viene né dall'altro né dal basso, né dall'élite né dalla base. Non va né diretto né organizzato, né diffuso né propagandato. È una parola nuova che un soggetto nuovo pronuncia e affida all'istante medesimo la sua diffusione. Agire diventa semplice e elementare.

Non esiste la meta, esiste il presente. Noi siamo il passato oscuro del mondo, noi realizziamo il presente.

Estate 1970

Escupamos sobre Hegel

[...]

La opresión femenina es el resultado de milenios: el capitalismo, más que producirla, la ha heredado. La aparición de la propiedad privada ha expresado un desequilibrio entre los sexos como necesidad del poder de cada hombre sobre cada mujer, mientras se definían las relaciones de poder entre los hombres. Interpretar sobre bases económicas el destino que nos ha acompañado hasta hoy significa apelar a un mecanismo, cuyo impulso motor se desconoce.

Nosotras sabemos que, caracterológicamente, el ser humano orienta sus instintos hacia su satisfacción, al menos en sus contactos con el sexo opuesto. El materialismo histórico olvida la llave emotiva que ha determinado el tránsito a la propiedad privada. Esto es lo que queremos recalcar para que el arquetipo de la propiedad sea reconocido, para que se vea cuál es el primer objeto que el hombre concibe: el objeto sexual. La mujer, al retirar del inconsciente masculino su presa primera, desata los nudos originarios de la patología posesiva.

Las mujeres tienen conciencia del nexo político que existe entre la ideología marxista-leninista y los sufrimientos, necesidades y aspiraciones de las mujeres. Pero no creen que sea posible esperar que la revolución los solucione. No consideran válido que su propia causa esté subordinada al problema de clase. No pueden aceptar una impostación de su lucha y una perspectiva que pasen por encima de sus cabezas. El marxismo-leninismo necesita equiparar a ambos sexos, pero el ajuste de cuentas entre las colectividades masculinas no puede sino traducirse en una concesión paternalista de los valores masculinos a la mujer. Además, se le pide ayuda más de lo que se está dispuesto a ayudarla.

La relación hegeliana amo-esclavo es una relación interna del mundo humano masculino, y es a ella a la que se refiere la dialéctica, en términos deducidos exactamente de las premisas de la toma del poder. Pero la discordia mujer-hombre no es un dilema: para ella no se ha previsto ninguna solución, puesto que la cultura pa-

triarcal no la ha considerado un problema humano, sino un dato natural. Es algo que viene de la jerarquía entre los sexos, a los que se les atribuye como esencia lo que es resultado de su oposición: la definición de superior e inferior esconde el origen de un vencedor y un vencido. La visión masculina del mundo ha encontrado la justificación inherente a los límites de su propia experiencia unilateral. Pero para la mujer el origen de la oposición entre los sexos continúa quedando inexplicado, de modo que busca en los motivos de su derrota primitiva la confirmación de la crisis del espíritu masculino.

Incluir el problema femenino dentro de una concepción de la lucha amo-esclavo, como lucha clasista, es un error histórico por cuanto la mujer proviene de una cultura que excluía el punto de discriminación esencial de la humanidad, el privilegio absoluto del hombre sobre la mujer, y ofrecía a la humanidad perspectivas en términos de la problemática masculina (esto es: ofrecían perspectivas sólo a la colectividad masculina). Para la mujer, subordinarse al planteo clasista significa reconocer en términos semejantes en un tipo de esclavitud distinto al suyo, términos que son el testimonio más conveniente de su desconocimiento. La mujer, en cuanto tal, se halla oprimida a todos los niveles sociales: no sólo a nivel de clase, sino a nivel de sexo. Esta laguna del marxismo no es casual, ni podría ser subsanada ampliando el concepto de clase de modo que englobase a la masa femenina, a la nueva clase. ¿Por qué no se ha visto la relación de la mujer con la producción mediante su actividad de reconstitución de las fuerzas de trabajo en la familia? ¿Por qué no se ha visto que su explotación dentro de la familia es una función esencial para el sistema de acumulación del capital? Confiando el futuro revolucionario a la clase obrera, el marxismo ha ignorado a la mujer como oprimida y como portadora de futuro; ha expresado una teoría revolucionaria cuya matriz se halla en la cultura patriarcal.

[...]

Ninguna ideología revolucionaria podrá convencernos de que las mujeres y los jóvenes tienen deberes y soluciones en la lucha, el

trabajo, la sublimación y el deporte. Los hombres adultos perpetúan el privilegio de su control sobre aquellos.

Nosotras vemos en el apoliticismo de la mujer tradicional la respuesta espontánea a un universo de ideologías y reivindicaciones en las que sus problemas no aparecen más que a duras penas mientras que, desde el paternalismo, se la interpela como masa de maniobra.

Mientras los jóvenes trabajan por una revolución político social que les evite arruinar sus vidas administrando una sociedad en la cual no se reconocen, hay quien cuenta con el entusiasmo neófito de las mujeres para solventar la crisis de la sociedad masculina: se les concede que ocupen aquellos cargos y se hace aparecer a esta maniobra como la compensación debida a su exclusión desde siempre, como una victoria del movimiento femenino. La industria ha necesitado una reserva de mano de obra que se encontraba en las mujeres, la sociedad de consumo tiene el proyecto de cargarnos con sus prestaciones en el sector terciario.

[...]

La mujer sabe lo que es la atmósfera de tensión de la familia: de ahí parte la tensión de la vida colectiva. Devolvámonos a nosotras mismas la grandiosidad de la ruina histórica de una institución que, en cuanto condena simulada de la mujer, ha terminado por revelarse como condena auténtica del género humano. Que no nos consideren ya más las continuadoras de la especie. No demos hijos a nadie, ni al hombre ni al Estado: démoslos a sí mismos, restituyámonos nosotras a nosotras mismas.

En el moralismo y en la razón de Estado reconocemos las armas legalizadas para subordinar a la mujer; en la sexofobia, la hostilidad y el desprecio para desacreditarla. El veto contra la mujer es la primera regla de la que los hombres de Dios extraen la conciencia de ser ejército del Padre. El celibato de la iglesia católica es el nudo angustioso en el que la postura negativa de hombre hacia la mujer deviene institución. Durante siglos se ha ensañado sobre ella

casi inexplicablemente a través de los concilios, disputas, censuras, leyes y violencias.

La mujer es la otra cara de la tierra. La repetición de las previsiones filosóficas lleva a un universo homologado por la sabiduría: así es proyectada la amarga felicidad del genio cuando es viejo. Pero el hombre y la mujer no podrán ser homologados, la sabiduría es el paraíso masculino de la filosofía.

[...]

Nosotras decimos al hombre, al genio, al visionario racional, que el destino del mundo no es andar siempre adelante, como se lo prefigura su apetencia de superación. El destino imprevisto del mundo está en recomenzar el camino para recorrerlo con la mujer como sujeto.

Reconocemos en nosotras mismas la capacidad para convertir este instante en una modificación total de la vida. Quien no pertenece a la dialéctica amo-esclavo toma conciencia e introduce en el mundo el Sujeto imprevisto. Nosotras negamos, por considerarlo absurdo, el mito del hombre nuevo. El concepto de poder es el elemento de continuidad del pensamiento masculino y, por eso, de las soluciones finales. El concepto de la subordinación de la mujer lo sigue como una sombra. Toda profecía que se monte sobre estos postulados es falsa.

El problema femenino es, por sí mismo, medio y fin de las mutaciones sustanciales de la humanidad. No necesita un futuro. No hace distinciones entre proletariado, burguesía, tribu, clan, raza, edad, cultura. No viene ni de arriba ni de abajo, ni de la élite ni de la base. No está dirigido ni organizado, no es difundido ni tiene propaganda. Es una palabra nueva que un sujeto nuevo pronuncia, y confía al instante mismo su difusión. Actuar se convierte en algo simple y elemental.

No existe la meta, existe el presente. Nosotras somos el pasado oscuro del mundo, nosotras realizamos el presente.

Verano de 1970

La donna clitoridea e la donna vaginale

Dal punto di vista patriarcale la donna vaginale è considerata quella che manifesta una giusta sessualità mentre la clitoridea rappresenta l'immatura e la mascolinizzata, per la psicoanalisi freudiana addirittura la frigida. Invece il femminismo afferma che la vera valutazione di queste risposte al rapporto col sesso che opprime è la seguente: la donna vaginale è quella che, in cattività, è stata portata a una misura consenziente per il godimento del patriarca mentre la clitoridea è una che non ha accondisceso alle suggestioni emotive dell'integrazione con l'altro, che sono quelle che hanno presa sulla donna passiva, e si è espressa in una sessualità non coincidente col coito. Tra queste due risposte alla condizione e alla cultura sessuale maschile, si pone tutta quella parte di donne la cui situazione nel sesso riflette una scarsa possibilità di identificarsi nel fenomeno, in un'infinità di circostanze soggettive e oggettive che arriva fino alla negatività assoluta in qualsiasi forma di sessualità.

La donna avverte inconsciamente l'atto di sottomissione che le è richiesto per farla accedere al piacere eterosessuale. L'ideale monogamico che le viene imposto trova un punto di saldatura con la sua autenticità: infatti le permette di nobilitare in un rapporto "unico" quella dedizione all'altro che, se estesa a più uomini, perderebbe il suo valore etico, di scelta "particolare" e "particolarmente" motivata per rivelarsi un condizionamento generalizzato delle donne a favore dell'uomo.

La donna monogamica di cui parla Engels come portatrice del valore di coppia è la donna colonizzata dal sistema patriarcale.

La gelosia maschile difficilmente si placa anche quando la donna affermi di aver avuto un puro rapporto sessuale senza ulteriori coinvolgimenti. Ma l'uomo sa che per la donna, nell'attuale cultura sessuale, non esiste un rapporto senza coinvolgimenti: l'uomo prende, la donna si dà.

Tutti i richiami all'emancipazione nel contegno femminile che dovrebbe attivizzarsi ("prendere l'iniziativa") trovano nella donna

una comprensibile resistenza. Infatti, che significa per lei sollecitare un uomo al rapporto sessuale quando poi quello che si svolgerà fra loro sarà il rapporto sessuale condotto dall'uomo?

La donna clitoridea rappresenta tutto ciò che di autentico e di inautentico del mondo femminile si è staccato dal visceralismo con l'uomo. Autenticamente l'una ha rivendicato se stessa; estraniandosi l'altra ha simulato sul piano del piacere e ha ambito i traguardi dell'uomo sul piano culturale e sociale.

La mujer clitoriana y la mujer vaginal

Desde el punto de vista patriarcal se considera mujer vaginal a aquella que manifiesta una sexualidad correcta, mientras que la clitoriana representa la sexualidad inmadura y masculinizada y para el psicoanálisis freudiano, además, la frígida. Por el contrario, el feminismo afirma que la verdadera valoración de estas respuestas a la relación con el sexo opresor es la siguiente: la mujer vaginal es aquella que, en cautiverio, ha sido llevada a una actitud consentidora para goce del patriarca; mientras que la mujer clitoriana es la que no ha condescendido a las sugerencias emotivas de integración con el otro, que son las que han hecho presa en la mujer pasiva y se ha expresado en una sexualidad no coincidente con el coito. Entre estas dos respuestas a la condición y a la cultura sexual masculina, se encuentran todas aquellas mujeres cuya situación sexual refleja escasas posibilidades de identificarse con el fenómeno, dentro de una infinidad de circunstancias subjetivas y objetivas que llegan, incluso, a la negación absoluta de cualquier forma de sexualidad.

La mujer advierte inconscientemente el acto de sumisión que le es requerido para hacerla acceder al placer heterosexual. El ideal monogámico que le es impuesto encuentra un punto de unión con su autenticidad: en efecto, le permite ennoblecer en una relación “única” su dedicación al otro, dedicación que de ser extendida a más varones perdería su valor ético de elección “particular” y “particularmente” motivada, para revelarse como un condicionamiento generalizado de las mujeres en favor del varón.

La mujer monógama de la que habla Engels como portadora del valor de pareja es la mujer colonizada por el sistema patriarcal.

Los celos masculinos se aplacan difícilmente, aun cuando la mujer afirme haber tenido una mera relación sexual, sin otras implicaciones. Porque el varón sabe que, para la mujer, dentro de la

cultura sexual vigente, no existe una relación desprovista de implicaciones: el varón toma, la mujer se entrega.

Todas las reclamaciones a fin de activar la emancipación de la conducta femenina (como, por ejemplo: “tomar la iniciativa”) encuentran una comprensible resistencia en la mujer. En efecto, ¿qué puede significar para una mujer solicitar de un varón una relación sexual, si luego lo que se produzca entre ambos va a ser la relación sexual dominada por el varón?

La mujer clitoriana representa todo lo auténtico e inauténtico del mundo femenino que ha logrado separarse del visceralismo con el varón. Auténticamente, por cuanto esta se ha reivindicado a sí misma; enajenándose la otra porque ha simulado en el terreno del placer, ha codiciado el nivel del varón en el terreno cultural y social.

BIBLIOGRAFÍA

De la autora

Lonzi, Carla (1992). *Armande sono io!* (edito postumo). Scritti di Rivolta Femminile, Milano.

Lonzi, Carla (1969). *Autoritratti*, De Donato Editore, Bari.

Lonzi, Carla; Chinese, Maria Grazia; Lonzi, Marta, & Jaquinta, Anna (1977). *È già politica*. Scritti di Rivolta Femminile, Milano.

Lonzi, Carla, & Martin, Robert (1967). *Henri Rousseau*. Hachette, Paris.

Lonzi, Carla (1970). "La critica è potere". *NAC. Notiziario d'arte contemporanea*, n. 3, pp. 5-6.

Lonzi, Carla (1971). *La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. Editoriale grafica, Roma.

Lonzi, Carla; Chinese, Maria Grazia; Lonzi, Marta & Jaquinta, Anna (1978). *La presenza dell'uomo nel femminismo*. Scritti di Rivolta Femminile, Milano.

Lonzi, Carla (1995). *Rapporti tra la scena e le arti figurative dalla fine del '800* (tesi di laurea, edito postumo), LS Olschki, Firenze.

Lonzi, Carla (1985). *Scacco ragionato. Poesie dal '58 al '63*. Scritti di Rivolta Femminile, Milano.

Lonzi, Carla (1970). *Sputiamo su Hegel*, Editoriale grafica, Roma.

Lonzi, Carla (1974). *Sputiamo su Hegel e altri scritti*. Scritti di Rivolta Femminile, Milano.

Lonzi, Carla (1978). *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*. Scritti di Rivolta Femminile, Milano.

Lonzi, Carla & Consagra, Pietro (1981). *Vai pure, dialogo con Pietro Consagra*. Scritti di Rivolta Femminile, Milano.

Sobre la autora

Antonelli, Marinella & Calzolari, Stefania (2011). *Ti darei un bacio. Carla Lonzi e il pensiero dell'esperienza*. Tipografia Commerciale, Mantova.

Boccia, Maria Luisa (2014). *Con Carla Lonzi. La mia vita è la mia opera*. Ediesse, Roma.

Boccia, Maria Luisa (1990). *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano.

Bondanella, Peter & Conaway, Julia (1996). *Cassell Dictionary of Italian Literature*. Wellington House, London.

Bracke, Maud Anne (2014). *Women and the Reinvention of the Political: Feminism in Italy, 1968-1983*. Routledge, New York.

Brückner, Margrit (2014). "On Carla Lonzi: The victory of the clitoris over the vagina as an act of women's liberation". *European Journal of Women's Studies*, n. 21, vol. 3, pp. 278-282.

Butarelli, Annarosa (2015). "Tabula rasa y anarché: el pensamiento generativo de las mujeres". *DUODA: Estudios de la diferencia sexual*, n. 48, pp. 76-85.

Butarelli, Annarosa; Longobardi, Giannina; Muraro, Luisa; Tommasi, Wanda, & Vantaggiato, Iaia (2001). *Una revolución inesperada: simbolismo y sentido del trabajo de las mujeres*. Narcea Ediciones, Madrid.

Calabrò, Anna Rita & Grasso, Laura (1983). *Dal movimento femminista al femminismo diffuso: Ricerca e documentazione nell'area lombarda*. Franco Angeli, Milano.

Caporossi, Patrizia (2009). *Il corpo di Diotima: la passione filosofica e la libertà femminile*. Quodlibet Studio, Macerata.

Cardone, Lucia (2011). "Carla Lonzi nello specchio dello schermo". *Fata Morgana*, n. 5, pp. 46-57.

Cardone, Lucia (2014). "Through the screen: Carla Lonzi and cinema". *European Journal of Women's Studies*, n. 21, vol. 3, pp. 287-292.

Causse, Michèle & Lapouge, Maryvonne (1977). *Écrits: Voix*

d'Italie. Éditions des Femmes, Paris.

Collettivo Femminista Benazir (2012). *Frammenti di autoco-scienza. Il percorso politico sulla sessualità di un gruppo di giovani femministe*, Aracne Editrice, Roma.

Conte, Lara; Fiorino, Vinzia, & Martini, Vanessa (ed.) (2011). *Carla Lonzi: la duplice radicalità: dalla critica militante al femminismo di Rivolta*. Edizioni ETS, Pisa.

De Martino, Giulio & Bruzzese, Marina (1994). *Le filosofe: le donne protagoniste nella storia del pensiero*. Zanichelli, Bologna.

Dalla Torre, Elena (2014). "The clitoris diaries: *La donna clitoridea*, feminine authenticity, and the phallic allegory of Carla Lonzi's radical feminism". *European Journal of Women's Studies*, n. 21, vol. 3, pp. 219-232.

Flores Espinola, Artemisa (2004). "La segunda ola del Movimiento Feminista: el surgimiento de la Teoría de Género Feminista". *Mneme. Revista de Humanidades*, n. 11, vol. 5, pp. 564-598.

Fontaine, Claire (2013). "We Are All Clitoridian Women: Notes on Carla Lonzi's Legacy". *E-flux Journal*, n. 47, pp. 1-8.

Giannoccaro, Rosachiara (2017). "Maria Luisa Boccia e Carla Lonzi". *Post-filosofie*, n. 8, pp. 188-193.

Grandi, Lorenza (ed.) (1991). *Donna o cosa?: i movimenti femminili in Europa negli ultimi due secoli*. Milvia Carrà, Torino.

Horne, Victoria & Perry, Lara (2017). *Feminism and Art History Now: Radical Critiques of Theory and Practice*. I.B. Tauris, London.

Iamurri, Laura (2016). *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l'arte in Italia 1955-1970*, Quodlibet Studio, Macerata.

Lazzaro-Weis, Carol (1993). *From Margins to Mainstream: Feminism and Fictional Models in Italian Women's Writing (1968-1990)*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Libreria delle donne di Milano (1987). *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Rosenberg & Sellier, Milano.

Livi, Grazia (1991). *Le lettere del mio nome*, La Tartaruga, Milano.

Lonzi, Marta & Jaquinta, Anna (1990). *Vita di Carla Lonzi*. Scritti di Rivolta Femminile, Milano.

Marrone, Gaetana (2007). *Encyclopedia of Italian Literary Studies, 1*. Routledge, New York.

Melandri, Lea (2010). “Autonomy and the Need for Love: Carla Lonzi, *Vai pure*”. *May Revue*, n. 4, pp. 73–77.

Merico, Annarita (2007). “Carla Lonzi: scacchi ragionati e percorsi di elaborazione della soggettività femminile”. *Segni e comprensione*, n. 63, pp. 85-99.

Mirizio, Annalisa (2010) “¿A dónde conduce la exaltación de lo femenino? Logros y límites políticos del pensamiento de la diferencia sexual italiano”. *Feminismo/s*, n. 15, pp. 95-117.

Mori, Maria Teresa (ed.) (2015). *Di generazione in generazione: le italiane dall'Unità a oggi*. Viella, Roma.

Morondo Taramundi, Dolores (2015). “Una sonda en el post-patriarcado: el debate sobre emancipación y *libertà femminile* en el feminismo italo-español” *Revista Género & Direito*, n. 4, vol. 2, pp. 14-34.

Muraca, Mariateresa & Cima, Rosanna (2015). “A radicalidade transformadora da diferença. Uma leitura *situada* de alguns textos do feminismo italiano”. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, n. 2, vol. 12, pp. 246-261.

Muraro, Luisa; Tommasi, Wanda & Zamboni, Chiara (2002). *Diotima. Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*. Liguori, Napoli.

Muraro, Luisa; Buttarelli, Annarosa & Rampello, Liliana (2000). *Duemila e una donne che cambiano l'Italia*. Pratiche, Milano.

Olmo Campillo, Gemma (2015). “Culturas en conflicto en la obra de Carla Lonzi”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n. 36, pp. 297-316.

Olmo Campillo, Gemma (2018). “Cruce de fronteras. Relevancia de la sexualidad en el feminismo”. *Feminismo/s*, n. 31, pp. 65-81.

Persano, Paola (2012). “Immaginari a confronto. Quando il femminismo incontra l’ideologia”. *Scienza & Politica*, n. 47, pp.135-149.

Pietta, Daniela (2011). “Un prezioso imprevisto. Il nodo della sessualità nella biografia e nel pensiero teorico di Carla Lonzi”. *Per amore del mondo*, n. 2.

Restaino, Franco (2000). “Il femminismo, avanguardia filosofica di fine secolo. Carla Lonzi”. Di Giovanni, P. (ed). *Le avanguardie filosofiche in Italia nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano, pp. 269-286.

Restaino, Franco & Cavarero, Adriana (1999). *Le filosofie femministe*. Paravia, Torino.

Rivera Garretas, María Milagros (2005). *La diferencia sexual en la historia*. Publicacions de la Universitat de València.

Rocella, Eugenia & Scaraffia, Lucetta (ed) (2003). *Italiane: dagli anni Cinquanta ad oggi*. Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma.

Rossatto, Isabella (2012). “Ritorna la rivolta femminile di Carla Lonzi”. *Historia Magistra*, n. 9, pp. 160-163.

Rossetti, Sandra (2015). “Il linguaggio politico delle donne nel recente femminismo italiano”. *Gênero e Direito*, n. 2, pp. 54-69.

Rubio Castro, Ana María (1990). “El feminismo de la diferencia: los argumentos de una igualdad compleja”. *Revista de estudios políticos*, n. 70, pp. 185-208.

Sendón de León, Victoria (2002). *Marcar las diferencias: discursos feministas ante un nuevo siglo*. Icaria Editorial, Barcelona.

Stelliferi, Paola (2018). *Una originaria, irriducibile asimmetria. Il rapporto della nuova sinistra con i femminismi in Italia (1972-1976)*. Franco Angelo, Milano.

Transforini, Maria Antonietta (2006). “Le insegne del sé: genere, narrazioni e costruzioni dell’autoritratto”. *Psicoterapia e Scienze Umane*, n. 3, pp. 649-664.

Tolomelli, Marica & Frisone, Anna (2017). “Gender and Class

in the Italian Women's Liberation Movement". In: Schultz, Kristina (ed.). *The Women's Liberation Movement: Impacts and Outcomes*. Berghahn Books, London.

Ventrella, Francesco (2015). "Carla Lonzi e la disfatta della critica d'arte: registrazione, scrittura e risonanza". *Studi Culturali*, n.1, pp. 83-100.

Ventrella, Francesco & Giovanna Zapperi (2018). *Feminism and art in postwar Italy: the legacy of Carla Lonzi*. I.B. Tauris, London.

Zanchetti, Giorgio (2009). "Premessa e profezia. Crisi della creatività, crisi della critica e relazione secondo Carla Lonzi". In: Casero, D. & Di Raddo, E. *Anni '70 : l'arte dell'impegno : i nuovi orizzonti culturali, ideologici e sociali nell'arte italiana*. Silvana, Milano.

Zamboni, Chiara (1997). *La filosofia donna: percorsi di pensiero femminile*. Demetra, Verona.

Zapperi, Giovanna (2017). *Carla Lonzi: un'arte della vita*. Derive Approdi Editrice, Roma.

Zapperi, Giovanna (2014). "Il tempo del femminismo. Soggettività e storia in Carla Lonzi". *Studi culturali*, n. 12, pp. 63-81.

ADRIANACAVARERO: LADIFERENCIASEXUAL, POLÍTICA, MITO Y LOGOS

Sergio Marín Conejo

1.- INTRODUCCIÓN

Nacida en Bra (Italia) en 1947, Adriana Cavarero es una pensadora, o incluso, repensadora quien, tras haber conseguido la *laurea summa cum laude* en filosofía en 1971 por la Universidad de Padua, vio no mucho más tarde su propio devenir con otros ojos para no separarse de la perspectiva feminista. Con un amplísimo currículo académico, docente, investigador y divulgador, actualmente es profesora de filosofía política de la Universidad de Verona.

Con su última publicación, *Platón* (2018), Cavarero ha vuelto a su autor de cabecera para reinterpretar al “padre de la filosofía”, y dar un vuelco a esta disciplina, ya que, como nos recuerda la autora dice Alfred North Whitehead, “la tradición filosófica europea [...] consiste en una serie de notas al pie de Platón”. La mayor aportación de Cavarero por tanto es la de proporcionarnos un mapa clarificador de la filosofía, engulléndola sin pudor y regurgitándola limpia desde el punto de los estudios feministas y de género. En una entrevista anónima subida en formato audiovisual a la plataforma *on-line* de la Radio Televisión Italiana *RAI cultura*ⁱ con motivo de esta última publicación, la autora piemontesa condensa en seis minutos la relectura de Platón como piedra angular. La siguiente transcripción y traducción adaptada^s resume esta travesía inacabada:

⁵ los textos originales en italiano se pueden consultar en las notas al final.

En la tradición filosófica occidental, hay básicamente dos formas de representar lo femenino: [En primer lugar], lo femenino como la madre, una típica cualidad femenina, y que en los últimos años se ha denominado “la mujer domesticada o la madre domesticada”. Es la figura femenina en casa, en la *Domus*, que está controlada, gobernada, decimos, desde el sujeto masculino que puede ser el esposo, el padre y el hermano. Esto es típico de la tradición patriarcal, la misma tradición patriarcal que encuentra un femenino que es irrepresentable, ingobernable. Por ejemplo, es un hecho conocido que Freud, cuando trabajaba en sus teorías, llamó a las mujeres “el continente negro”, un continente inexplorable, oscuro, aún por explorar.

Es curioso que, desde el comienzo de la tradición filosófica, tengamos a Platón, el padre de la filosofía, el fundador, que representa este femenino ingobernable, [o más bien] se lo imagina, porque es fuerte decir que lo “representa”. [Platón] tiene dificultades para representar aquello que es excesivo. [...] Se encuentra en el famoso pasaje del diálogo llamado *el Timeo*, que es una cosmogonía que narra el nacimiento del universo en el célebre *mito de la Caverna de la República*. En el *Timeo*, es muy curioso, Platón describe la génesis del universo con un padre, que son las formas puras, el logos. Entonces tendría un hijo, el hijo es el mundo generado, así que como lo vemos, visible. Tenemos, no sé, las mesas, los árboles ... y este es el hijo. En cambio, el padre sería la idea de la mesa, la idea del árbol. Pero la generación necesita una materia. Esta materia, Platón la llama “Jora”, una palabra griega, casi intraducible, que significa “espacio, lugar, amplitud, ... la materia misma”. Y dice que este lugar, esta Jora, informe, sin forma, es ininteligible, ni siquiera se puede decir. Pero Platón lo dice a través de metáforas y lo llama, “la madre” (“la madre”). Pero mientras la llama así, mientras usa esta serie de metáforas, Platón continúa diciendo que no es representable, que el concepto no puede acoger[la] porque el concepto es forma, el padre, no el lugar de formas inmortales y eternas, [de manera que] la forma no puede acoger lo informe porque lo informe escapa de la forma.

Entonces Platón dice [que sí puede decirlo, pero] con un discurso bastardo. En otras palabras, un discurso que no es, digamos, racional, que no sigue la lógica, por lo que la madre, lo femenino, en este sentido, es algo que se escapa, la madre como origen de la vida es algo que se escapa. En el *mito de la Caverna* [...], se habla de hombres extraños que, al final de la infancia, se encuentran dentro de un antro, una cueva, como agachados, por ejemplo, en posición fetal. Y, claramente, la caverna es el útero, sirve de pantalla para las proyecciones, en un sentido técnico, en el sentido de que hay una especie de máquina, de caja china, una especie de cine, en el que se proyectan simulacros de las formas. Por lo tanto, sirve para las proyecciones que son el comienzo del camino hacia los logos en su máxima claridad, que será la idea del bien fuera de la caverna. Pero la caverna, en sí misma, es necesaria para las proyecciones, para las representaciones, aunque lo irrepresentable es nuevamente materia, en este caso, una superficie, un contenedor que se escapa.

Por tanto, es muy sintomático que junto a una representación que encontramos en toda la tradición cultural occidental de lo femenino, la mujer que está en casa: la esposa, la hija, la virgen ... está este elemento trastornador e ingobernable que, sin embargo, la filosofía utiliza para construirse, tanto en el *mito de la Caverna* como en la generación del cosmos del *Timeo*. [corte de video editado].

Y si se usara la figura de la dialéctica, se exageraría un poco, porque los tres elementos de la dialéctica, en modo hegeliano, resumido, los tres elementos de la dialéctica se reabsorben en el movimiento dialéctico y, por lo tanto, son parte del desarrollo de la lógica, o del desarrollo del espíritu o las ideas. En cambio, tanto en Platón como en Freud [...] pero en definitiva en Platón, es un elemento que no se reabsorbe, que permanece externo al juego de los logos, al juego lógico, al juego constructivo de la lógica.

Se representa cada vez como lo que es necesario en el origen, porque hablamos de la génesis del Cosmos, entonces es necesario, digamos, la materia, la madre, lo informe, para que este mundo nuestro se pueda generar, pero en este mundo nuestro, quienes te-

nemos el logos para decir cosas, nombrarlas, conceptualizarlas, no podemos conceptualizar el origen; por lo tanto, es algo tan ingobernable que ni siquiera se puede resolver, dialécticamente, reabsorbido (RAI, 2009).

Para llegar a este *Platón* (2018), Cavarero tuvo que realizar varias paradas de avituallamiento concentradas en tres puntos de referencia clave. En una distribución temporal lineal, pero desde donde cierra un círculo temático su inicio en 1973 en la carrera académica estuvo relacionado con la filosofía canónica y oficial, cuando publicó un primer libro y varios ensayos sobre la figura de Platón, su proyección política, la democracia y la dialéctica. Este sustrato se va a mantener a lo largo de su carrera, aunque en términos feministas, será una relectura de la mitología clásica básica. En segundo lugar, antes de la entrada en la década de los 80, la autora piamontesa da un salto cualitativo desde los fundamentos mitológicos a la definición de las bases de la civilización actual, hacia la Ilustración. Entonces, se renegocia el *contrato social* no ya sin las consideraciones de Mary Wollstonecraft o Olympe de Gouges, sino que, decapitadas, resurge como un remozado aspecto patriarcal. Cavarero se focaliza en las formas de gobierno de la mano de Locke, Hobbs o Hegel en quienes huele las referencias clásicas. La autora se centra en la revolución científica que sustituye a la religión y el mito, en el impacto del debate ilustrado que dará el mundo contemporáneo. Por último, Cavarero se fijará en este mundo como resultado de los dos anteriores. Una mundialización de lo estético donde se visualiza con más claridad, si cabe, las diferencias fundamentales entre mujeres y varones, los conflictos inter e intragrupal permanente y el uso del amplio espectro de la violencia para mantener el antiquísimo *status quo*. Con más sentido que nunca, desde el modernismo, la política toma un sentido esencialista en la definición del ser humano, fijando el *estado* en sentido jurídico, y con esas mismas armas, Adriana pretende alcanzar la redefinición de su naturaleza. Para Cavarero, es una necesidad imperiosa definir

la sujeta metafísica, moral, económica, antropológica, comunicativa y, obviamente, legal.

Conocedora de los trucos con los que se sirve el patriarcado para adaptarse y sobrevivir mediante procesos de exclusión fundamental y homologación al paradigma masculino que se escapan a la vista ordinaria, nuestra filósofa nos provee de un prisma feminista contemporáneo con encuadre obligatoriamente englobador para Occidente. El control del espacio que deviene del logos griego y que se escapa de aquello que Freud llamó “el continente negro”, lo otro oscuro, inexplorado e ingobernable. Este dominio del tiempo y el espacio transfronterizo permite a Cavarero moverse con libertad entre siglos, lugares y corrientes de pensamiento.

Como efecto de sus propios escritos, Adriana crea un estilo personal que aporta las características y las categorías esenciales que, si en su obra es indudablemente de corriente continental franco-italiano, no desiste y es capaz de incluir y mimetizar otras líneas de análisis feminista de otras latitudes. Precisamente, uno de sus mayores logros es haber podido catalizar diversas corrientes filosóficas para ofrecer respuestas a la pregunta inmanente feminista mediante técnicas e instrumentos metodológicos y de revisión de diverso origen, pero sin abandonar los propios principios de la escuela italiana y del partido comunista al que perteneció. No nos debe resultarnos raro, por tanto, su idea de internacionalización o que, junto a Luisa Muraro, fuera una de las fundadoras de la *Librería para Mujeres* en Milán (1975) y de la comunidad filosófica veronesa “Diotima”, donde publicó sus primeros textos revolucionarios en 1986-1987. Más que detonante, para Cavarero estas obras eran el culmen de un proceso que, con las obras que veremos más adelante, durante la década de finales de siglo XX e inicios del mismo, la llevarán a apuntar a la conceptualización de una nueva metafísica de la mujer, y desde la mujer para la mujer y el varón, que necesita verificarse desde la escuela anglosajona y sus propuestas. Sus colaboraciones continuaron con Rossi Braidotti, italo-austra-

liana, o Judith Butler, estadounidense, con quienes podemos intuir la necesidad de globalizar el feminismo. Se contraviene así a Rousseau, quien estipulaba la incapacidad femenina para universalizar, ante la ausencia de referentes simbólicos globales y la necesidad de resignificación. Según Braidotti, Cavarero elabora “una serie de ideas [...] relevantes para la pregunta de cómo resolver la crisis postmodernista” (1995: xi) y, en esta línea de diálogo filosófico con el feminismo anglosajón, cabe destacar “*Condizione umana contro ‘natura’*” (2005) que publica con Judith Butler. En este caso, el ojo de quien observa se convierte en tropo fundamental entroncando con la *querelle* en la teoría de las Relaciones Internacionales, y la orientación sexual se convierte en herramienta necesaria para la interpretación del mundo.

En contraposición al sujeto incorpóreo masculino, centrado en una supuesta identidad individualista, Cavarero se hace con la teoría relacional de la inglesa Christine Battersby que le aporta una propuesta metafísica feminista carnal y corpórea en la que *lo* sujeto no es fijo, sino fluido y *divino*. Así, *esto* se define no sólo como relacional (en cuanto a su relación recíproca con la otredad, que no son solamente personas, sino también animales y cosas). Se define también como lo *singular*, que desconociendo quién es en el sentido délfico, se expone al exterior de sí sin poder evitar constituir una vida única e irrepetible. Este discurso le es novedoso a Cavarero tanto en que no coincide con las categorías tradicionales de la filosofía y resalta categorías potencialmente subversivas para combatir los fundamentos lógicos del falogocentrismo. Considera la necesidad de atacar la categoría fundatoria del *¿qué es?*, ya que su respuesta nos proporcionará el orden jerárquico en la economía binaria con la que funcionamos, gracias a la unificación conceptual del sí mismo. Por tanto, aunque no sirva para deconstruir de forma total el orden establecido, esta teoría es importante para sustituir ese *qué* por el *quién es*, individual e irrepetible. De esta manera, se puede llegar a conclusiones que no

devienen del poder performativo del lenguaje, que funciona “por repetición” (Cavarero, 2002: 114).

Esta orientación desde la metafísica despliega para Cavarero un interés por el conflicto, el sometimiento, la violencia y, en términos discursivo-dialécticos, la contraposición de un par mínimo: “tener voz” y “tener palabra”. La comunicación y el lenguaje son por tanto aspectos de sumo interés por la impresión identitaria que supone al ser humano. Es más, su aparición en los medios de comunicación y difusión además del uso de las herramientas de la *Sociedad de la Comunicación* actuales se evidencia con videos en diversas plataformas *online*, accesibilidad de sus obras y trabajos en internet... Este es un tema que ya había tentado en los años 80 en vista de una ausencia de *feedback* universal y que aún parece serle motivador: *¿se me escucha?, ¿se nos escucha?*

2.- CAVARERO Y LAS CONFLUENCIAS FEMINISTAS

En *Il Pensiero femminista. Un approccio teorico* (2002), la autora piemontesa encuadra las diversas corrientes de la filosofía feminista, así como los topos y temas más trabajados desde esta perspectiva. Nos aclara el problema con el principio de igualdad que incluye paradójicamente la aceptación de una desigualdad histórica basado en las relaciones de poder por las que la igualdad es la igualdad al varón: “Se trata siempre del viejo lenguaje patriarcal que asume al hombre como uno de los dos géneros de la especie humana, pero, al mismo tiempo, como paradigma universal de toda la especie” (Cavarero 2002: 87). Es aquí donde destaca la inclusión teórica de la mujer como ciudadana en un principio universal neutro, practicándose cuando se olvida de su esencia y se la considera *como si* fuera igual al varón. Es decir, “la igualdad formal no corresponde con una igualdad sustancial” (Cavarero, 2002: 89).

Fruto de lo paradójico y doble asignación, la mujer simbólica se ve partida en dos en un juego entre exclusión e inclusión, de homologación o no, dándole la consideración de sujeto a efectos

jurídicos como el varón, y se espera de ella que como tal se comporte. Pero también se espera que, a efectos simbólicos, prácticos e imaginarios, se comporte como mujer. Nuestra filósofa destaca a Mary Wollstonecraft por haber sido precursora ilustrada de la mujer como sujeto independiente y racional, pero sin olvidar su especificidad a la vez que le sirve para luchar contra ese feminismo que anula la diferencia sexual bajo el paraguas de los términos ‘persona’ o ‘individuo’ derivando en un fallo en la necesaria transformación social. Es así que se debe recuperar el término ‘Mujer’ (en mayúscula) para representar a todas las mujeres en igualdad de condiciones con el ‘hombre’ metafísico y lógico. Al alcanzar esta máxima universal que no es otra cosa que la definición del ser, Cavarero atiende a los diversos acercamientos teóricos y evolucionará hacia una definición, como ya dicho, del ser humano.

Adriana Cavarero describe el feminismo italiano como práctica política y quehacer diario, en sus palabras “práctica de la autoconsciencia”. De esta forma lo diferencia de la creación teórica o el psicoanálisis francés de principios del siglo XX. Este tipo de feminismo de la diferencia se critica por cierto grado de acientificidad, por desarrollarse en un estado metafísico en el que se dota a la categoría sexual un carácter ontológico, esencialista que la desliga de la vía posmodernista, postestructuralista y teórica del feminismo continental francés, así como el norteamericano, anglosajón o analítico. Sin embargo, Cavarero bebe de estas: como filósofa le es inevitable e imprescindible describir paradigmas y patrones. Como se percibe de la lectura de sus obras, se mueve con soltura entre siglos y también lo hace en el poco espacio místico que hay entre el yo y el universo, lo más desconocido y sagrado. Desde una perspectiva particular, lo universal nos lleva a lo común y compartido que nos devuelve el mismo lenguaje -que llamará ‘lenguaje del padre’- con el que nos nombramos, su narrativa interna de exclusión y homologación y, diacrónicamente, el discurso mitológico.

Aunque no se puede delimitar con precisión las áreas geográficas del feminismo, sino más bien por idiomas por su carga en *culturas*, a diferencia del feminismo postmodernista, el pensamiento italiano de la diferencia, y con él Cavarero, en lugar de tratar la subjetividad e identidad trabaja directamente con la práctica relacional, reforzando la deconstrucción de la tradición filosófica. En una primera etapa, su producción académica versa sobre los preceptos italianos del estudio de esa autoconciencia antes mencionada, alejándose de la lógica cartesiana de la división cuerpo-mente. Ante la presunta igualdad en las que las mujeres de por sí no pertenecen, a diferencia de la perspectiva político-filosófica más propio del feminismo francés en el uso del término ‘sujeto’, Cavarero responde que se debe preguntar por la mujer, como ser viviente que usa el lenguaje del otro.

Desde finales del siglo XX, el movimiento feminista italiano se opuso a la construcción metafísica del sujeto mientras el feminismo mediterráneo presta especial atención al psicoanálisis al que Cavarero aporta la reinterpretación mítica. Actualmente, la cuestión del sujeto genera varios problemas, puesto que, en algunas corrientes modernas, se relaciona toda la tradición filosófica con la cuestión de la metafísica y del sujeto. Desde el feminismo anglosajón, y el norte de Europa, se resuelve con la subversión, hacia el posestructuralismo, postmodernismo o deconstrucción. Es esta cuestión de la metafísica la que genera dos corrientes opuestas: por un lado, la especulación platónica se valora negativamente; por otro, predomina la filosofía analítica, que trata como no científica casi toda la tradición filosófica. Además, los grandes pensadores franceses consolidaron la opinión de que “la tradición filosófica, encarnada en la figura del sujeto, merece el nombre de metafísica” (Cavarero, 2002: 93).

Todo esto sirve para comprender el pensamiento feminista, que interpreta la filosofía como un pensamiento metafísico de autorrepresentación del sujeto patriarcal. Es decir, califica el pensamien-

to patriarcal de coincidente con la metafísica (Cavarero, 2002: 94). Además, también ayuda a entender por qué los movimientos feministas radical y posestructuralista anglofilo califican de metafísico el pensamiento feminista europeo que no entra dentro de las categorías del posestructuralismo o del posmodernismo. Es por este mismo prefijo “post-” que estas corrientes se identifican como lo que viene después, lo que rompe con el falogocentrismo y la economía binaria y da lugar a la subjetividad múltiple y fragmentada que ayuda a la proliferación de la crítica feminista. De nuevo, el tema del lenguaje ha ganado importancia: es el lenguaje del padre, el orden simbólico por excelencia, el creador de una red de conceptos que permite tener bajo control tanto el cuerpo como a la mujer simbólica.

La cuestión del sujeto metafísico lleva a hacer ciertas reflexiones sobre la mujer: según la lógica cartesiana, existe una oposición entre cuerpo y pensamiento, lo que podría traspasarse al falogocentrismo en el sentido de que este hace una distinción entre el logos (exclusivamente masculino) y la pasividad del cuerpo de la mujer. Para solucionar esto, hay dos estrategias feministas posibles: la primera, dar a la mujer el estatuto del sujeto cartesiano; la segunda, crear una esencia femenina capaz de subjetivarse. Al igual que está el “Hombre de todos los hombres, aparece la Mujer de todas las mujeres” (Cavarero, 2002: 95). Con ello, teniendo en cuenta que sujeto e individuo son equivalentes, la Mujer estaría dando lugar a una representación de todas las mujeres, al igual que, actualmente, el Hombre representa el sujeto metafísico y el pensamiento.

El lenguaje, piedra angular del pensamiento cavariano, sirve como herramienta con la que fragmentar y construir el paradigma teórico y por tanto *performativo*: en lengua inglesa, el lenguaje tiene el poder de construir la realidad, pero no refleja el verdadero significado de las cosas (como pasa con el término *mujer*): en efecto, como en la filosofía francesa, se reduce la realidad a *lenguaje* y *discurso*. Las ramas más radicales de esta corriente niegan cualquier realidad extralingüística porque el lenguaje normaliza todo lo

que nombra, tanto lo que se considera como norma. Aquello que se sopesa inferior hasta el punto en el que la distinción entre género y sexo también pierde su importancia, ya que lo que el lenguaje define como género también se convierte en verdadero para el sexo. Es decir, ambas categorías son, al fin, constructos sociales.

En el pensamiento anglosajón, la definición del sujeto tendría dos soluciones posibles: La primera afirma que la mujer ya posee una identidad fragmentada, debido a las definiciones contradictorias a las que la ha sometido el lenguaje patriarcal (mujer madre/mujer puta), que la teoría feminista puede utilizar aprovechando todos sus aspectos desestabilizantes. La segunda afirma que lo que hay que deconstruir es la economía patriarcal, que posee el lenguaje falogocéntrico que causa todos los problemas y que constituye el “enemigo común” de todas las identidades diversas (Cavarero, 2002: 109). Al romper la economía binaria con la mezcla de identidades, encontramos la teoría *cyborg* de Donna Haraway, afirmando que la ausencia de categorías dicotómicas es en sí subversivo sobre la economía binaria y Judith Butler, la autora más radical e influyente quien cree que las identidades negativas que se piensan hasta ahora incompatibles pueden mezclarse para confundir al sistema. Butler reinterpreta el sistema como un sistema fálico heterosexual en el que se toman como norma al mismo tiempo la heterosexualidad y el rol sumiso de la mujer con respecto al hombre. Así, lo “repulsivo” es necesario para la existencia del mismo sistema que lo expulsa, ya que este se sustenta en las diferencias entre la norma y lo anormal. Así, Butler estima el carácter patriarcal de la economía binaria como un resultado de la economía heterosexual sobre la que se funda el sistema.

En esta corriente del feminismo vuelve el concepto de lo que está fuera de la esfera del sistema; pero, en este caso, se prefiere la subversividad de un imaginario lésbico al de un imaginario materno. Así, se pretende revertir el sistema falogocéntrico con la combinación de identidades situadas fuera de la economía binaria para

desestabilizar el carácter heterosexual, masculino, racial y clasista del sistema, para dar paso a uno en el que ninguna identidad sea fijada como la norma (Cavarero, 2002: 111).

3.- SELECCIÓN DE PUBLICACIONES

Se puede compilar sus publicaciones de forma diacrónica, con la que observar su evolución, o también de forma temática, según priorice el pensamiento político canónico, el feminismo italiano o anglo-francés -sin desistir en cualquier caso ninguno de ellos. Sin embargo, la lectura más adecuada de sus obras es el diálogo consigo misma y con la diversidad de ideas de los diferentes feminismos.

Con la siguiente compilación de extractos y selección de lecturas, se pretende dar coherencia al avance filosófico de su producción a la vez que va introduciendo elementos externos a su desarrollo. Si bien no es, según ella misma, propio del feminismo de la diferencia italiano el trabajo sobre el falogocentrismo o el divorcio “madre-materia” propuestos por Luce Irigaray, o aquello previo al lenguaje de Kristeva, ni tampoco centrarse en la conceptualización del poder -maquiavélico- y la libertad, en especial aquel que se cuaja en la Ilustración, para Cavarero estas son categorías clave en su devenir. Para la autora, la exclusión del saber femenino en la contemporaneidad ha sido un proceso de cancelación en la cadena del pensamiento desde nuestra base grecolatina que ha tenido como resultado la pérdida de autoridad, aquello que se refleja en la voz y la palabra. Este derecho a crear la realidad es recuperable si esta -teórica o metafísica- se filtra mediante una conceptualización clarificante de la diferencia sexual.

Esta forma de trabajar sus obras facilita la comprensión de los otros feminismos no italianos, y con ello, Cavarero pasa a ser de las pocas feministas italianas que se han traducido al inglés -de la mano de Judith Butler-, alemán, y últimamente al español, haciendo una amplia difusión de sus ideas. En otras palabras, sin renunciar a

la escuela de la autoconciencia de procedencia italiana -con el que posiblemente tuvo que enfrentarse personalmente-, usa metodologías heterodoxas para esta corriente, en especial, propias del ámbito francés o anglófono, como el tener en cuenta los elementos lingüísticos, discursivos y narrativos, que participan en la construcción de la identidad femenina desde el sentido (falogo)lógico. Quizá, como apunta Rosi Braidotti, Cavarero más allá de la definición del ser mujer, anhela la definición del ser humano desde el punto de vista de la mujer (1995: ix), necesitando para ello reconfigurar la filosofía misma, y como veremos más adelante, y con ella, la definición del pensamiento, la verdad y la propia ciencia.

3.1.- Altra ed Altra

Apuntar al logos, la lógica, y el interés por lo universal como parte del proceso de teorización, le es necesario para encontrarse teóricamente como mujer. Sin haber encontrado aún las formas de escapar del imaginario patriarcal que comenzará a practicar en próximas obras, Cavavero puede identificar las dinámicas de reconocimiento en y mediante el lenguaje. Entre 1986 y 1987, dos ensayos primordiales le sirven para explicitar el deber de reconocer que existe un sistema simbólico masculino cuya regla de medición está hecha a conveniencia del varón y su experiencia, donde la misma regla, son los varones. Todo empieza por reconocer que:

En primera instancia, hombre / mujer, como macho/ hembra, aparecen como tranquilas parejas bipolares. Pero en el discurso que dice, por ejemplo, el hombre es mortal, el hombre del que se habla aquí también es una mujer. De hecho, ni hombre ni mujer, sino su neutral universal. (La afirmación “la mujer es mortal” daría lugar a la conclusión lógica de que, entonces, el hombre es inmortal. Y en esta conclusión hay algo de verdad). Por lo tanto, hombre vale ante todo como sexuado masculino, pero también, precisamente por esto, sirve como neutral universal de los sexos masculino y femeninoⁱⁱ (1987: 43-44)

De esto se deduce que la mujer no puede reconocerse en el pensamiento y el lenguaje de un sujeto universal que no la contiene e incluso la excluye, sin dar respuesta a esta exclusión: este universal, que afirma ser válido también para el sexo excluido, borra el espacio lógico del diferir originario, transfiriéndolo a diferir consiguiente. Así, la mujer es el universal hombre “más” el sexo femenino. Sabemos bien cómo este agregado no potencia lo universal, sino que lo *despotencia*: en efecto, el “más” es más bien, y coherentemente, un “menos”, es decir, lo neutro universal hombre menos el sexo masculino que es justamente el contenido real y la verdadera génesis de tal universalización.

La tarea de pensar la diferencia sexual resulta tan ardua porque yace en la cancelación sobre la cual se ha fundado y ha crecido el pensamiento occidental. Pensar la diferencia sexual a partir del universal hombre significa pensarla como ya pensada, esto es, pensarla por medio de las categorías de un pensamiento que se rige sobre el no pensamiento de la diferencia misma.

Como un “más” la mujer es ya, a partir del plano lógico, un “menos”. La filosofía occidental recientemente ha coqueteado con el valor positivo que este “menos” puede simbolizar en el momento en que lo universal neutro, justamente el sujeto, ha entrado en crisis. Para el hombre que se ha situado y reconocido durante milenios como sujeto fuerte, recuperar esa debilidad generosamente dejada en custodia al “más menos” de la mujer es justamente la coquetería de un sujeto que no ahonda en los fundamentos de la propia representación (¿y por qué debería hacerlo?), sino que manipula libremente las categorías de su lógicaⁱⁱⁱ (1987:48).

Con la explosión de literatura feminista de los años 90, Cavarero lanza una propuesta que marcará un punto de inflexión con *Per una teoría de la differenza sessuale* (1987), publicado en la colección *Diotima* de Milán. Como cristalización del pensamiento, Luce Irigaray denomina a la lógica patriarcal “falocentrismo” y Cavarero lo toma y usa para indicar que no sirve para la experiencia de las mujeres. Con esta perspectiva, el ensayo “*Per una teoría de*

la differenza sessuale” (1987) entabla la “monstruosidad del sujeto” para referirse a esa asincronía evidenciable si se destapa aquello que el lenguaje esconde, es decir, la lengua del padre como aquella que constriñe la libertad del yo-mujer. Por ello, de forma analítica, parte “de sí misma” (*partire da se*) pero no tanto como individuo sino como la comunidad de mujeres que se reúnen y hablan de sus propias experiencias, enramando la singularidad de cada mujer, las relaciones y, con ello, el lenguaje. La habilidad de Cavarero queda plasmada cuando ese falogocentrismo le supone simplemente una evidencia desde la que partir para aportar sino oportunidades y posibilidades.

La mujer no tiene un lenguaje propio, sino que usa el lenguaje del otro. No se autorrepresenta en el lenguaje, sino que acoge de esta forma las representaciones de ella producidas por el hombre. Así, la mujer habla y piensa, *se habla y se piensa*, pero no a partir de sí misma. [...] hemos aprendido a hablar y pensar [...] la lengua del padre. [...] una lengua extranjera^{iv} (1987).

[...]

De hecho, en su proceso de universalización, el Otro (ese masculino viviente a cuya entereza es inherente el diferir), se reencontra en el otro como el mismo, coincidiendo, acoplándose hasta tal punto en este encuentro que no puede interrogarse más sobre su ser el Otro. De esa forma, la diferencia sexual masculina, en su acto de celebrarse como universal, se pierde: queda como un presupuesto no indagado, que se satisface en los fastos de su absolutización.

En este mismo proceso de universalización, la Otra, al contrario, puede no reencontrarse a sí misma porque nunca ha estado, y se halla únicamente como la otra. Se encuentra pero no se reencontra. Ella es la Otra que se piensa como la otra, y en este pensarse experimenta esa separación de la otra de la Otra, que es precisamente la condición de extraña del pensamiento mismo de la Otra. Extrañeza que, en una pensante que es en sí Otra-otra, se manifiesta como separación, en el Sí, del Sí por sí.

El milagro de obligar al lenguaje a decir a aquella que no dice, es así más bien nombrar la alienación que el lenguaje mismo produce obligando a la Otra a decirse como la otra.

Irrepresentada e irrepresentable en el lenguaje extranjero, la Otra se piensa como la otra conservándose como presencia que se ofrece a un pensamiento ciego, como presencia muda, muda no porque no tuviera palabra, sino porque la palabra la transformaba en la otra, separándola de sí misma y obligándola a consistir en esta separación. Entonces tal vez sea aquí donde se esconde la extraordinaria fascinación que la palabra residuo provoca en nosotras: el residuo no es tanto un escondrijo incontaminado de nuestro ser sustraído, obstinadamente o por divina suerte, al lenguaje masculino, sino la ineludible presencia de una entereza obligada a autorrepresentarse en su propia mutilación.

Al decirse como experiencia de la separación, ahora la Otra puede asomarse en una representación que la comprende. De hecho, la separación nombra la Otra como uno de los términos que al mismo tiempo coexisten separados. No hay en la teoría, puesto que no existe en la actual experimentación de la diferencia sexual femenina, una representación que restituya, en un pensarse puro y libre, la Otra a sí misma sin que pase a través de la otra. Es la Otra que se experimenta como Otra-otra la que aquí se representa. Su representación, si quiere realmente ser *suya*, no puede sino restituírle lo que ella es. Pero en esta restitución, por la cual la mujer se representa como separada en sí, la mujer misma coincide en su representación^v (1987).

Cavarero cuestiona la falta de esta esencialidad femenina, a partir de una sensación de “extrañeza” que siente al tomar la palabra de forma personal, porque usa la ‘lengua del padre’, lengua hecha para y por, lógicamente, el varón que necesita ver pero también verse.

Para la autora piemontesa, la redefinición se consigue en un diálogo sólo entre mujeres en el espacio que permite el viaje, la búsqueda mitológica hacia la idea de pertenencia que se encuentra

entre el “ser y la palabra”. No mucho más tarde, con “*Essere presso di sé: noi che non fummo ad Itaca*” (1987b) lanzará una piedra al aire que volverá a recoger en la siguiente década. Se trata del acercamiento al debate sobre el concepto de pertenencia:

Análisis del significado filosófico de “pertenencia”. La reflexión parte de los datos filológicos, es decir, de los diferentes significados del término ‘pertenencia’ en los idiomas italiano, griego y latino. En la tradición clásica, “perteneer” significaba “estar con uno mismo” a través del logos.

El pensamiento moderno vive la separación entre ‘ser’ y ‘palabra’ como nostalgia por la pérdida de la unidad original del ser con la palabra. Esto es válido para el hombre, mientras que las mujeres, por constitución, están perdidas y distantes. Por lo tanto, no pueden pensar o lamentar una unidad que nunca tuvieron. Simplemente pueden soñar con un lugar preexistente al logos, es decir, el lugar mítico del lenguaje materno. O pueden desear un momento en que la palabra del hombre esté en silencio, se detenga.

“Perteneer” para una mujer, por lo tanto, no implica la capacidad de usar la palabra del hombre. Por el contrario, este uso revela la desviación de la mujer frente a sí misma. Pero cuando decide buscarse a sí misma, verse a sí misma y a otras mujeres, reencontrarse a sí misma, se produce una acción decisiva: asumir la brecha entre ella misma y la palabra del hombre es al mismo tiempo la condición para darse la propia palabra y la existencia de tal palabra. Paradójicamente, reencontrarse sin perderse se convierte en “imagen del futuro” y la brecha ya no es una experiencia, sino un recuerdo de un tiempo pasado^{vi} (1987b:1).

3.2.- Espacio y tiempo

Estos ensayos confluirán, volviendo a su autor de cabecera, con su primera obra cumbre, *Nonostante Platone* (1990), traducido al alemán *Platon zum Trotz* (1992) y al inglés *In Spite of Plato* (1995), teniendo en esta última traducción la introducción de Ros-

si Braidotti inédita al resto de versiones. Braidotti aclara en este texto que las filósofas feministas se expresan con energía e imaginación, mientras el *resto* tienden a la melancolía de la pérdida y decaimiento.

Este trabajo sumaráisimo trata de desvestir de forma *barthiana* las figuras femeninas de Deméter, Penélope, Diotima y una sirvienta de Tracia, no sólo en el contexto literario de Platón sino de la filosofía griega como horizonte, para así reapropiarse de ellas. Es paradójico que Cavarero no haya sido de las primeras en releer los mitos clásicos, algo que se ha dado en autoras del círculo sáfico durante varios siglos, sino en ser de las primeras que no han necesitado usar las mismas estrategias patriarcales de anulación. Cavarero los toma y los reinterpreta, y de ellos parte, deviniendo hermeneuta de las figuras femeninas. Cavarero busca lo negado, y por esta razón revisa los mitos clásicos, los analiza y los cuestiona desde la perspectiva de “la mujer que lee a las mujeres en el texto”; porque se lee a sí misma y de esta manera, leyendo desde el cuerpo, interpreta a quien “teje al mismo tiempo el alma con el cuerpo” (1999: 31). Penélope es donde el sujeto de la diferencia produce un significado con sentido.

Como ejemplo, describamos a nuestra filósofa con un consejo que ella misma toma en el que el espacio y tiempo que se unen en la figura de Penélope:

[...],

para Penélope, la orilla del mar como límite. Desde la Ítaca de Penélope será necesario salir, pero es porque Penélope ha podido detenerse allí por lo que se podrá comenzar desde un *lugar* sin olvidarlo ni perderlo^{vii} (1999: 24) [cursiva de la autora].

Y que se tradujo al inglés:

We women will have to leave Penelope's Ithaca. But precisely because Penelope was able to stop there, we will be able to leave a place without forgetting or losing it (1999: 2).

Como en la libertad limitada de la traducción, no es necesario dejar un lugar, basta con ensancharlo, no hay que tomar la decisión de Penélope de no trasgredir como paradigma, el paradigma es tomar una decisión. Los pares mínimos con los que se suele entender el mito de Penélope, como aquella que representa el rol pasivo *en relación con* Odiseo-Ulises-Don Juan que desplegaría el rol activo, limitada en la isla *mientras* el varón hace uso de, y marcha por, el mundo, siendo la isla la muerte *cuando* la aventura es la emoción y la vida. Ítaca, en interpretación cavariana es el mundo para Penélope porque no le es necesario salir en búsqueda de su esposo, y, es más, es donde la vida tiene un riesgo medido.

Penélope no solo teje, sino que también *desteje*, haciendo, pero deshaciendo el rol patriarcal pasivo e impuesto por el ritmo del telar. Es así que reflexiona, y piensa como se hace en filosofía⁶, sin tiempo ni espacio, llegando a un estado de inteligencia propio, pero sobre todo, “completo” (1995: 19), que en términos de Hesíodo y Platón denomina *metis* ya que trasciende la misma muerte, el límite de Ulises, adquiriendo consciencia de su existencia, no con base en su esposo a quien ni siquiera reconoce al volver:

Porque la mente de Penélope, casi un contrapunto femenino a su inesperado esposo, es *metis*, inteligencia y astucia que conoce la situación y la mantiene bajo control. Sin embargo, no es un movimiento que proviene de la imprevisibilidad de la acción y resuelve el presente al dirigir el futuro a sus nuevas oportunidades de *metis*: no es el engaño del caballo de Troya y la astuta respuesta a Polifemo. Más bien una *metis*, enraizada significativamente en la experiencia femenina del tejer, que transforma un papel en su negación liberadora.

6 Unos años más tarde, y como revisaremos, en “*For More than One Voice Toward a Philosophy of Vocal Expression*” Cavarero nos dirá a este respecto “As the Neoplatonist philosopher Plotinus puts it, the final end of philosophy is a silent contemplation that at last takes its leave of logos and refuses to offer even a single word. Metaphysics has always dreamed of a videocentric order of pure signifieds” (2005: 40).

De hecho, para el orden simbólico que le atribuye este papel, la figura femenina está en el trabajo doméstico, en una especie de totalidad que no implica separación entre el cuerpo (el trabajo de las manos) y la mente (pensamiento). De esta forma, para el orden simbólico patriarcal, la parte noética de la mente ni siquiera es poseída por las mujeres y esa parte mermada de la mente que les pertenece es completamente adecuada y absorbida en el cuerpo que trabaja. Así, la mujer, precisamente un animal humano inferior, es, en su papel doméstico, un conjunto de mente y cuerpo: de este modo también Penélope, la tejedora, sería, y de hecho es, todo este conjunto.

En Penélope, sin embargo, la totalidad de la experiencia inscrita en su papel, incluso permaneciendo como un todo, se transforma no obstante en una inteligencia que la habilidad manual respalda y confirma. La metis de Penélope, tejedora experta, está en el trabajo de hacer y deshacer en el telar. No es separable de su cuerpo ni tiene como objeto las esencias eternas que están en otro lugar fuera de este mundo, de esta habitación del telar donde Penélope se sienta con las sirvientas. No se abre a un tiempo de cosas inmóviles y duraderas, el tiempo exangüe del pensamiento, sino que teje un tiempo de repetición rítmica en el que el trabajo de las manos día tras día materializa la metis: su efecto de ajedrez con respecto a la situación y la obtención de un lugar de significación propia con respecto a la tejedora. Porque en la metis de Penélope no hay eternidad que tranquilice para siempre, sino una repetición que arriesga su continuación en la atención a cada gesto, a la mirada cómplice de cada doncella.

Dante nos dice que Ulises se fue nuevamente. Es para seguir la “virtud y el conocimiento” [Inferno, XXVI, 120] que el griego abandona su hogar nuevamente: Ítaca es el lugar de descanso de Ulises, pero su elemento es el mar, su libertad lo inesperado, su valor el riesgo. Sin hogar y ni raíces en el presente, el hombre quiere un futuro colmado por lo desconocido donde entra en juego su esencia viril. Entonces el griego vuelve a salir al mar y Penélope se queda nuevamente en casa. Esperando. Pero esta vez la espera, si

la hay, es realmente inútil, porque el mar le otorga al hombre una muerte finalmente adecuada al significado de toda su vida: Ulises no puede envejecer y morir en casa, puesto que Ulises es precisamente el otro lado de la acción ávida de eventos. Aunque sea el último evento, repentino y lejano, consumido entre las olas. Así, la muerte se revela como aquello que lo “nuevo”, tan ansiosamente buscado, había albergado desde siempre en fugaces momentos de riesgo.

Penélope, obviamente, no surcó el mar para seguir a su esposo. Obviamente: su lugar es la sala del telar, no la sala del discurso, no el mar de la acción^{viii} (1995: 20-21).

De esta manera, si tradicionalmente se ha valorado al héroe, su aventura, y el retorno al hogar, Cavarero interpreta con ahínco la inteligencia y la inmortalidad platónica real que proporciona el pensamiento que desarrolla Penélope, saber quién es sin necesidad de buscar fuera, sin moverse de Ítaca. La muerte, como con el Fedón en los últimos días de Sócrates, es una cárcel.

3.3.- Su [de ella] historia

Paralelamente, no abandona el estudio sobre filosofía política con textos sobre Luce Irigaray, Maria Zambrano o Hanna Arendt, de la que escoge la categoría de “singularidad” para su siguiente volumen, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997), traducido como *Relating Narratives Storytelling and Selfhood* (2000). La versión en inglés vuelve a proporcionarnos, aunque con menos profusión que Braidotti, la consideración de Judith Butler y Christine Battersby, a quines nombra -además de la revista *Women's Philosophy Review*.

En este libro, Cavarero continúa con la cuestión de la identidad, centrada en la narrativa del yo, del quién más que del qué arremetiendo de nuevo contra la lengua italiana, el amor y el deseo.

En la traducción al inglés de:

Por lo tanto, esta ética encuentra una premisa fundamental en el reconocimiento de que cada ser humano, cualesquiera que sean sus cualidades juzgables, tiene su esplendor injuzgable en una identidad personal que es irremediamente su historia⁷ (1997: 114)

La traductora, Paula Kottman, denota la carga sexualizada del lenguaje usado desde Cavarero, “*her story*”, y que no le pertenece en su lengua materna con “*la sua storia*”, definiendo el ser humano desde el ser Mujer:

This ethic finds therefore a fundamental principle in the recognition that every human being, whatever her qualities, has her unjudgable splendor in a personal identity that is irrefutably- her story (2000: 87).

No solo este es el caso, el “quién” y los pronombres no le da más opción -a finales del siglo XX-, que a *decirlo* con “o/a”:

En ella, las preguntas “¿Quién soy?” y “¿Quién eres?” articulan el lenguaje del cuerpo y el de la historia en un ritmo secreto.

Cada uno/a de nosotros/as, si no vive en la desgracia, conoce perfectamente este ritmo secreto que, en la alternancia de caricias y narraciones, permite al amado/a jugar con todo su deseo. El problema es que, hablando del amor, debemos continuar a lo largo de la página con este juego de barras que expresan sexualmente la lengua. Porque el amor es precisamente la prueba más clara de que la singularidad de quien siempre tiene una cara, una voz, una mirada, un cuerpo, un sexo (un alma, podríamos decir, si no temiéramos su significado tradicional de invisibilidad y de sustancialidad). El *Quien* está obviamente enamorado de una singularidad irrepetible en toda la evidencia de su encarnación: esto y nada más, en la invisibilidad de la carne y el espíritu.

7 Questa etica trova dunque un presupposto basilare nel riconoscimento che ogni essere umano, qualsiasi siano le sue qualità giudicabili, ha il suo ingiudicabile splendore in un'identità personale che è irrimediabilmente la sua storia

El *quien* no es una persona, es siempre un tú. Eligiendo simplificar todo el discurso de la gramática tradicional del amor heterosexual, intentamos aquí no solo rendir un debido homenaje a Orfeo y Eurídice, sino más bien liberar la escritura de ese efecto “alienante” de la sexificación de doble barra que, en cambio, debería alertarnos de su indebida unilateralidad.^{ix} (1997: 140-141)

De corte freudiano, con arquetipos clásicos algunos ya avanzados en 1987 con los que se busca la singularidad identitaria frente al espejismo de una definición universal patriarcal. Cavarero se centra en tres héroes/inas: Edipo, Ulises, e *Il desiderio del racconto*. En una segunda parte, sobre las mujeres, Edipo errando doblemente, a las afueras de Milán y en una librería de Nueva York; en la tercera parte, amantes son lo otro, Orfeo, la voz de Euridice, y Eros; terminando con la narración: Scherazade atrapada en el texto, Karen Blixen y todas aquellas historias que esperan a ser contadas. Del “quién” universal de Arendt, que se manifiesta a través de su propia historia mediante la acción y la narrativa que conserva la capacidad de decir quién es el universal, nos dice en *Amantes: lo otro necesario*, y destaco por usar un universal femenino, al que contrapone el *¿qué es el hombre?* de la Ilustración:

3.4.- Devocalización del logos, *ordine del vocale*

A più voci: Per una filosofia dell'espressione vocale de 2003, publicado en 2005 en inglés como *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, es una colección de ensayos con un tema concreto que nace de Italo Calvino con el que Cavarero termina su proyecto iniciado en los 80 -al que inserta la transformación tecnológica. Este consistía en conocer y profundizar en el hecho comunicativo del relato y el lenguaje más allá de la palabra, su metafísica, la voz. Ahora, la “*voce è suono, non parola: Ma la parola costituisce la sua destinazione essenziale*” (2003: 19) de manera que representa la unidad corporal que comunica no sólo con su propia entidad, sino que tiene una finalidad, una *relazione*

con otra entidad, que puede darse el caso, sea una mujer, nos comenta en la introducción. Sin embargo, la filosofía griega ha impuesto la visión, la verdad como aquello que es perceptible con los ojos:

La metafísica siempre ha soñado con un orden videocéntrico de significados puros: el significante verbal es para ella un obstáculo, y lo es aún más, cuanto más se obstina en arraigarse en la esfera acústica. Parménides ya da testimonio de esto, cuando condena el “lenguaje [glosa] que ensordece con ecos la audiencia”. [...] Para decirlo en palabras de María Zambrano, en el surgimiento de la filosofía como un nuevo tipo de saber, “paso a paso, el ser de las cosas que serán vendrá como una figura, como un *morfo*, como un *eidós*, pero sin una voz. [...] La revelación dependerá de ver. Será un espectáculo. Pero no una audiencia. Y esto a pesar del diálogo”^x (2003: 51)

Conceptualizado como no científica, lo oral y lo vocal se ha entendido como separado del lenguaje, un instrumento básico del ser humano que hasta cierto punto le es ajeno. La voz es sonido, no palabra [parola]; cuando seguimos refiriéndonos a esta última ya que la voz, sobra. Este es “uno de los vicios del logocentrismo” (2005: 13), y que el medievalista Paul Zumthor nombró como “ordine del vocale” (2003:19) y que toma Cavarero para darle una interpretación irigariana:

En otras palabras, el ámbito de la voz es constitutivamente más amplio que el de la palabra: lo excede. Reducir este excedente a lo sin sentido, es decir, a lo que queda cuando la voz no está destinada a un sentido que se supone que es el dominio exclusivo de la palabra, es uno de los vicios capitales del logocentrismo. Tal vicio transforma el excedente en una falta. Más que un destino esencial, la palabra se convierte así, para la voz, en una línea divisoria capaz de producir la alternativa drástica entre un papel auxiliar de vocalización de significados mentales y la afiliación a un ámbito extra-verbal de emisiones sin sentido, peligrosamente corpóreas, además de seductoras y cercanas a la animalidad. En otras pala-

bras, la tenaza del logocentrismo metafísico niega radicalmente a la voz su propio horizonte de significado que afecta el significado mismo de su destino a la palabra. Esto deja claro por qué resulta crucial la perspectiva, señalada por Zumthor, la cual, al investigar “el conjunto de actividades y valores que son propios de la voz, independientemente del idioma”, recorta un ámbito autónomo de reflexión para la vocalidad. Y también entendemos por qué, entre las dos grandes raíces de Occidente, griega y hebrea, es sintomáticamente la segunda la que propicia el desafío que la ontología vocal de la unicidad viene a lanzar contra la reticencia estratégica del logocentrismo^{xi} (2003: 20).

En el desarrollo de esta forma de pensar, la historia de la metafísica ha consistido en la devocalización del logos, lo que potencia otros de los sentidos, la necesidad visual que ha cubierto y nos es necesario para poder vislumbrar, pensar y con ello acercarnos y dar veracidad científica:

La filosofía griega significa pensamiento y, por lo tanto, todo el régimen de verdad que le pertenece, en términos de visión. El *noema*, la *idea*, son esencialmente imágenes mentales. Resultan, en palabras de Hannah Arendt, de la capacidad que tiene el pensamiento de presentar (o re-presentar) a la mente las imágenes insensibilizadas y generalizadas de objetos físicos percibidos por el ojo corpóreo [...]. Los perros, diferentes entre sí, que el ojo ve, se vuelven a presentar al pensamiento en la imagen esquemática y abstracta del concepto de perro. Lo cual, además de funcionar como una “forma” general, en la que se incluyen todos los perros empíricos, funciona precisamente para la metafísica como el significado universal del cual la palabra sería una expresión verbal, una voz significativa, un signo acústico.

Mientras que en la tradición hebrea la metáfora de la verdad es escuchar, señala Hannah Arendt, la tradición metafísica de la matriz griega significa, en cambio, la verdad en términos de metáfora visual. [...] Esto explica por qué, a la inefable verdad de los filósofos, corresponde el Dios invisible de los judíos. “La invisibili-

dad de la verdad en la religión judía es tan axiomática como su inefabilidad en la filosofía griega”. [...] Los griegos identifican el estado de la verdad con el de la evidencia que se impone por sí sola en el ojo del alma. La verdad es, en griego, *aletheia*: un término que literalmente significa lo que no está oculto por ninguna sombra porque brilla a plena luz. Más que concerniente al hombre o, si se desea, al sujeto, la *aletheia* se refiere al plano del objeto. Es la verdad “rotunda y con un corazón que no tiembla” de Parménides, [...] o de la idea de Platón que, brillante y perfectamente visible, establece la filosofía como ciencia. Lo que traducimos con ciencia se llama, en griego, *episteme*. [...]. El término expresa “la necesidad incontrovertible de lo que está firmemente establecido”; sintomáticamente, al menos si atendemos a la etimología propuesta por Giovanni Semerano, la *scientia* latina en su lugar evoca “un ver después de haber tratado de observar” [...].

Esta predilección metafísica por la esfera del ojo ciertamente no es un rasgo original de la filosofía. La creencia de que la vista es el más noble de los cinco sentidos caracteriza a toda la cultura griega. Ya en Homero, quien también es un poeta ciego especializado en pretensiones vocales, ver (*idein*) también significa saber. Curiosamente, esto es atestiguado por las hechiceras cantoras como las Sirenas, cuando dicen a Ulises “nosotras lo sabemos todo [*idmen*]”, para atraerlo con su omnisciencia. Conocer, *idenai*, corresponde, literalmente, a haber visto. Las ideas de Platón, que significan lo “visible”, pertenecen a la misma familia etimológica. Igualmente interesante es el léxico relacionado con el pensamiento (*noein*): cuyo órgano por excelencia, luego célebre a través de la filosofía, es decir, el *nous*, ya en los poemas homéricos, está “construido en analogía con las funciones del ojo” [...]. Sin embargo, el término más transparente es la *theoria*, de *theorein*, contemplar: verbo sintomáticamente ausente entre la gran cantidad de verbos que, en Homero, expresan el acto de ver [...] No en vano, en la terminología platónica, el *theorein* está relacionado con las *ideai*. Según Bruno Snell, el verbo acentúa “la facultad que el ojo tiene de coger un objeto” [...] En la *theoria*, el objeto desempeña un papel principal y, por lo tanto, llega a justificar la concepción de la objetividad

de los significados, que es un rasgo esencial del platonismo. Tanto las “ideas” como la “teoría” se convierten en parte del vocabulario filosófico y científico occidental que todavía se usa en los idiomas modernos. En cualquier caso, sería demasiado cómodo continuar con esta lista de términos filosóficos, acompañados de etimologías relativas, para demostrar cómo los griegos en general, y la filosofía en particular, fomentaron una alta estima por la esfera del ojo [...]. La metáfora visual, que caracteriza la verdad de la tradición metafísica, tiene sus raíces en un privilegio de la vista compartido por toda la cultura griega. La filosofía, como metafísica de la presencia, contrariamente a lo que afirma Derrida, debe su origen a la esfera del ojo.

‘Los ojos son mejores testigos que los oídos’, sentencia Heráclito^{xiii}. [...] (2003: 45-47)

Pero más allá de lo justo y bello que se ve, está el perro o la cama, porque los podemos *decir*. La voz es para Cavarero la especificidad, como reflejo de la vida con la que Dios crea seres diferentes “al insuflarles aliento en su boca” (2005: 25). Para la piamontesa, el carácter ontológico de la voz proporciona un carácter de unicidad, tanto en que nos hace una unidad vocal, pero en lo relacional nos exhorta a la política. Es más, en la actualidad, sería incomprendible sin la tecnología, cuando nos es imposible e inevitable separar una metafísica videocéntrica de la logocéntrica:

Puesto que todos dicen “yo”, este “yo” sería para todos y para nadie o, mejor aún, para el hablante que, en la situación del discurso, se lo apropia al designarse a sí mismo como “yo”. Sin embargo, la atención específica a la voz de este hablante es suficiente para complicar el análisis empujándolo en otra dirección. Es suficiente para reflexionar sobre un caso frecuente, repetido e incluso algo divertido de nuestra vida cotidiana. Alguien, por teléfono o por el intercomunicador, me pregunta: “¿Quién es?”, “¿Quién habla?”. Y respondo sin dudar: “Soy yo”. La función despersonalizadora del pronombre yo -enfaticada aquí por el hecho de que el hablante no muestra su rostro-, se anula inmediatamente por la inconfundi-

ble singularidad de la voz. El sonido vence sobre la generalidad del pronombre. La divertida escena diaria, una versión banal de la historia de Isaac, muestra que cada ser humano tiene en su singularidad una autorrevelación que rompe el registro lingüístico de la significación.

Dada la experiencia diaria, la voz se ofrece como el principio elemental para una ontología de la singularidad que intenta oponerse radicalmente a la tradición metafísica que se obstina de varias maneras en silenciar al ego en carne y hueso. No es que la cara, como diría Lévinas, no sea única y como tal parezca a cualquiera que mira al otro, al vecino, al que está aquí. Solo mirar, volver a poner en juego la esfera de la visión, corre el riesgo de rendir otro homenaje a la centralidad filosófica de la *theoria*. La ontología confiada al ojo nutre la savia de la metafísica occidental desde la doctrina de Platón. Narciso no es solo una variante trágica y sugerente.

A diferencia de la mirada destacada sobre el objeto que caracteriza la matriz platónica de la metafísica, Narciso representa la mirada del sujeto sobre sí mismo, el autocircuito del ojo. El suyo es un mirarse que fuerza la reciprocidad de la mirada, inscrita como un recurso constitutivo en el mirar, para fundamentarse en un “cara a cara” autista del ser consigo mismo. El narcisismo de Narciso -un tema clásico e inagotable de reflexión, cuyas complejas implicaciones ciertamente no han escapado a algunos exponentes del pensamiento contemporáneo y, naturalmente, al psicoanálisis-, también tiene esta función básica. Abre la esfera del ojo a un horizonte de reciprocidad, ignorado por la teoría metafísica, y al mismo tiempo cierra este mismo horizonte en el reflejo del yo. Alude a la posibilidad de mirarse el uno al otro, y lo anula al mirarse. En este sentido, anuncia la autorreferencialidad narcisista del sujeto moderno o, si se desea, la figura moderna de la autoconciencia, pero también conforta la tendencia filosófica general, inaugurada en Grecia, de ignorar la reciprocidad de la mirada y, por lo tanto, la singularidad de la cara del otro^{xiii} (2003: 192-193).

Esta voz discrimina al cuerpo mediante un privilegio perceptible por teléfono, ya que proporciona a la voz la facultad de dar forma al logos, o quitársela. En un capítulo anterior ya mencionado, “cómo el logos perdió su voz”, Cavarero nos lo resume como una “devocalización del logos”, donde se desagrega el cuerpo de la semántica en términos aristotélicos, con lo que se llegó a que el “animal racional” no sea más que una mala traducción:

En el logos es, por lo tanto, lo semántico lo que cuenta. El logos -al menos en la definición aristotélica-, es *phoné* (sustantivo) y *semantiké* (adjetivo): a pesar de la gramática, la semántica juega un papel fundamental y, precisamente, una semántica basada en la prioridad del orden de significados comparado con el de los significantes. A la voz le corresponde así una parte de servicio: da sonido a los significados, proporciona un revestimiento acústico al trabajo mental del concepto. Lo que explica, entre otras cosas, por qué la traducción de *zoon logon echon* con “animal racional” es un error muy perspicaz. Esta traducción se limita a destacar que, en el logos, el elemento fundamental no es el aspecto vocal, sino el nexo de la palabra con el régimen de significados y, por lo tanto, con la actividad silenciosa de la mente que, respetando el orden objetivo de tales significados y discurriendo de uno a otro, los conecta y los recoge. Entender el logos como una palabra y entenderlo como razón se vuelve así, más que ambiguo, indiferente. De hecho, lo que marca crucialmente la diferencia es un *phoné* ya reducido a un signo externo, es decir, a un factor secundario, auxiliar, instrumental y, en el límite, como sucede en el platonismo, superfluo.

[...]

No se trata solo de la relación entre el plano del pensamiento y el de la palabra, y ni siquiera de la convicción, que también es típicamente metafísica, de que el pensamiento tiene prioridad sobre la palabra. Más bien, se trata de que es el gesto fundamental el que coloca el principio del sistema de significación, esto es, el significado, en la esfera visual^{xiv} (2003: 45).

3.5 Horrorismo

En la última obra que vamos a revisar, Cavarero juega con el propio título, que formula como una refutación del vocabulario político que todavía se esfuerza en adaptar la violencia actual a una conceptualización ya anticuada del terrorismo y la guerra. Como ella misma indica, *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea* (2009), se propone además como una “jugada teórica” que reclama la atención sobre las víctimas y sobre los mecanismos internos que construyen las narrativas de la violencia. Basándose en el término terrorismo ofrece una visión pormenorizada y minuciosa del concepto del horror.

Llama a un primer plano la comprendida *vulnerabilidad del inerte*, idea que ha trascendido a lo largo de las distintas épocas bajo diversas formas, pero en este caso no entendida desde el efecto intimidatorio reforzado por quienes ejercen la violencia, sino como fórmula de identificación con las víctimas para disponer de su voz de manera responsable.

En el discurso político y en el de los medios de comunicación, terrorismo es hoy un vocablo tan omnipresente como vago y ambiguo, cuyo significado se da por descontado a fin de evitar una definición. Los estudios especializados, por su parte, empeñándose en amplias clasificaciones, aunque a veces dispuestos a actualizarlo con el término “hiperterrorismo” admiten que ahora es ya imposible definirlo. Un problema no muy diferente atañe al sustantivo guerra y a la constelación lexical de la cual es centro. Hecha la salvedad de la extravagancia terminológica de un oxímoron como aquel de “guerra humanitaria”, la noción de “guerra preventiva” provoca justas objeciones, y la expresión *war on terror* va a desmentir por completo un léxico político de la modernidad que reserva, como es sabido, sólo a los Estados la categoría de enemigo. Equívoca e incierta, la situación es lingüísticamente caótica. A nombres y a conceptos, y a la realidad material que querrían designar, les falta coherencia. Mientras en formas siempre más crueles la violencia sobre el inerte se hace global, la lengua se

muestra incapaz de renovarse para nombrarla y tiende, más bien, a enmascararla.

Como es obvio, los nombres no cambian la sustancia de una época que ha llegado a escribir el capítulo más largo y anómalo, si no más repugnante, en la historia humana de la destrucción (...). Bien mirado, hay, sin embargo, un vocabulario específico de la violencia sobre los inermes que es conocido, no sólo en la tradición occidental, desde hace milenios. Inaugurado por las masacres bíblicas de los inocentes y pasando por varios acontecimientos que incluyen la aberración de Auschwitz, este vocabulario nombra el horror mejor que la guerra o el terror, y habla de crimen antes incluso que de estrategia o de política. No es que, para la guerra o para el terror, el horror constituya una escena del todo desconocida. Es más, tal escena tiene un significado específico del que los procedimientos de nominación, liberándose de su sometimiento al poder, deberían finalmente dar cuenta. Atreviéndonos a acuñar un nuevo vocablo, esta escena se podría llamar horrorista o, quizás, por economía o en honor a las semejanzas, se podría hablar de horrorismo. Como si todas las víctimas inermes, en lugar de los asesinos, decidiesen idealmente el nombre.

Un neologismo es siempre un riesgo y, cuando es acuñado en teoría, lo es todavía más. Una época en la que la violencia golpea sobre todo, si no exclusivamente, a los inermes, no encuentra las palabras para decirlo y, confundiendo viejos conceptos, induce a la innovación lingüística. Una cierta novedad, comenzando por el sexo, concierne también por lo demás a los asesinos de hoy en día. En el pasado, existen pocas huellas de mujeres transformadas en bombas humanas y de torturadoras uniformadas. Esto no quita que una mujer, la temible Medusa, constituya desde siempre el rostro mítico del horror. Y a su lado, icono de un crimen sobre el inerme que repugna todavía más, la infanticida Medea (2009: 16-18).

Para llevar a cabo su reformulación del término, Cavarero desentraña toda una etimología del terror, comprendida en sus orígenes como una percepción física del miedo, suscitado principalmente por una amenaza de muerte violenta. El término aparece inevita-

blemente ligado al ámbito de la guerra, estableciendo toda una iconografía bélica en torno a la multitud que huye, el orden devastado por los fugitivos, una pérdida de control que se desenvuelve en la esfera del movimiento instintivo. El horror, por otra parte, aunque ligado a la terminología del terror, alude para Cavarero a la paralización y la repugnancia. Es por ello que Medusa se convierte en el símbolo definitivo del horror, indicando la afinidad entre este y la visión, puesto que Medusa congela y agarrota al ser mirada. La repugnancia de aquello que no puede o debe ser mirado también entronca con la muerte, pero esta no se convierte en el centro de la escena: permanece en el marco de la obscenidad entendida en el sentido clásico de la palabra. Cavarero escoge abordar las figuras de Medusa y de Medea para mostrar que el horror y la violencia también han estado ligados a lo femenino, manifestándose a través de la imagen de la mujer y de su cuerpo. En este sentido, la mujer, situada en un plano ambiguo, es a su vez víctima de una violencia misógina que, en el plano simbólico, la sitúa entre las raíces del horror.

Medusa es una cabeza cortada. Ante todo, repugna al cuerpo su desmembramiento, la violencia que lo deshace y lo desfigura. El ser humano, en cuanto ser encarnado, es aquí ofendido en la dignidad ontológica de su ser cuerpo y, más precisamente, cuerpo singular. Aunque se lo transforme en cadáver, la muerte no ofende a la dignidad o, por lo menos, no lo hace mientras que el cuerpo muerto conserve su unidad simbólica, aquel semblante humano apagado ya pero todavía visible, *mirable* durante algún tiempo antes de la pira o de la sepultura. Animados por los juegos especulares que pertenecen a la leyenda de Perseo, a menudo se supone que Medusa representa la *inmirabilidad* de la propia muerte. Más allá de ser verdad en el plano empírico, la tesis es fácil de argumentar en base a algunos elementos del mito; entre éstos: la petrificación del cuerpo que evoca la rigidez del cadáver y el espejo que alude a la identificación del sí mismo en la muerte del otro. Sin embargo, nuestra repugnancia por la cabeza cortada es demasiado familiar

y espontánea como para poder afirmar que se trate sólo de esto (2009: 24).

Medusa, núcleo primigenio de la violencia, es retratada como el rostro mítico del horror, que devuelve a los guerreros “la imagen más auténtica de su crimen ontológico” (2009: 32). El cuerpo de Medusa alude a una forma de violencia que deshace la unidad simbólica del cuerpo, desmembrándolo, por lo que se muestra a su vez “horripilante” y “horripilada”. El horror se manifiesta en el rostro, en la cabeza, eje central del cuerpo, y en la mirada que refleja el doble y la alteridad más temida. La cabeza cortada es símbolo de la violencia extrema, desde el miedo a la castración de Freud al temor a la Otredad, al ser proveniente de un lugar incierto en el que el hombre/varón se reconoce y teme. El monstruo es un vientre estéril y una cabeza fetichizada, que no tiene ni siquiera un cuerpo; en este caso invierte el estereotipo de lo femenino que, como Pandora, sería la “vasija” de todos los males de la humanidad, pero continúa dotando al horror de un rostro de mujer.

Medusa pertenece al género femenino. Es preciso resistirle la mirada, sin ceder a la tentación de mirar hacia otra parte: el horror, según el mito, tiene rostro de mujer. En este sentido, entre el monstruo horripilante y Ajza, la terrorista chechena de quien el padre recupera la cabeza, existe una semejanza que perturba. No es que las muestras actuales de la carnicería, y mucho menos las del pasado, guerreros homéricos incluidos, sean en su mayoría mujeres. Mejor dicho, como sucede en todos los teatros de la violencia hasta ahora conocidos, los hombres continúan siendo los protagonistas indiscutibles. Cuando una mujer se presenta en la trampa del horror, la escena se hace más oscura y, aunque más desconcertante, paradójicamente más familiar. Aumenta la repugnancia y se potencia el efecto. Como si el horror, como ya sabía el mito, tuviese necesidad de lo femenino para revelar su auténtica raíz. La misoginia del imaginario patriarcal, obviamente, juega aquí su papel. No se limita sólo a insistir en Medusa. La madre infanticida Medea, otra figura femenina del horror desplazada a los confines de la tierra

griega, la acompaña y la completa desde hace milenios. Entre las dos hay, sin embargo, una especie de contrapunto. En el caso de Medusa la maternidad no entra en el cuadro o, mejor, nos sitúa en la segunda forma de la omisión. Mediante la traumática dislocación del vientre materno fuera del cuadro, entre las madres de los males, Medusa es una madre estéril (2009: 33).

Medea, en cambio, personifica el anti-tipo materno, la plasmación del horror atávico del ser humano: la madre dotada de un poder terrible de destrucción, de desmembramiento, en el momento en que el infante aparece unilateralmente inerte y expuesto. El mitologema del infante despedazado por la madre infanticida, la *paidoleiteira*, aparece como la alternativa a la mano materna que cura, nutre y protege en respuesta a la vulnerabilidad primaria del ser humano. Si bien la imagen del infante se alza como paradigma tanto de lo inerte como del *vulnus*, Cavarero establece una distinción entre ambos términos; mientras que el ser inerte implica la ausencia de armas con que defenderse, indefenso y sometido al dominio de otros, el vulnerable es el cuerpo singular potencialmente abierto a una herida inminente.

En el caso de Medea, el icono se hace más atrocamente perfecto. La violencia muestra justamente aquí que pretende la destrucción del vulnerable, mejor dicho, del inerte, dirigiéndose a “deshacer” la singularidad corpórea sin su estadio criatural. La víctima no es el héroe, el combatiente en la plenitud de su virilidad, el campeón de la recíproca masacre dispuesto a que salga el *vulnus* en su cuerpo, sino el infante, el niño. Tampoco sirve de mucho la insistencia de Hobbes únicamente en el lado del sustento, en detrimento de la generación. La que responde con el *vulnus* a la exposición del vulnerable, en cuanto absolutamente inerte, es también la que, manifestando una propensión a “hacer añicos” el cuerpo, busca destruir aquella unicidad que toda madre reconoce inmediatamente en el hijo. Y por otra parte, justo porque de la madre nos esperaríamos la cura, la respuesta violenta destaca más (2009: 54).

A su vez, esta imagen de madre terrible, como reflejo antitético, refuerza en este sentido el modelo ideal de maternidad; la violencia de Medea frente a la perfección de la Virgen María. A través de las imágenes de Medea y Medusa, Cavarero explora las actuales conceptualizaciones simbólicas de la violencia femenina, subrayando cómo, aún enmarcadas en una lectura patriarcal, se las convierte, por un lado, en iguales a los hombres en el ejercicio de la violencia, pero, por otro lado, continúan constreñidas a una posición subordinada e instrumental.

3.6.- Vuelta a lo básico

Begonya Saez Tajafuerce, profesora de filosofía de la UAB, publicó en 2014 “Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo”, con motivo de las jornadas “Cuerpo, memoria y representación”, organizadas por el Grupo de Investigación *Cos i Textualitat* y por el Departamento de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona de 2011. Ambas académicas coincidían en el interés por el cuerpo, el *yo-sujeto* “que da cuenta de sí mismo” (2014: 8) y su relación con el mundo. Con base en la idea de la ontología relacional de la que parte Cavarero, coincidiendo con Butler, se necesita una subversión de la identidad femenina para que el sujeto interior “que se hace preguntas de sí” (2014: 10) sea sujeto relacional, y esto sucede cuando se desposee. Contraviniendo a Descartes, como ya hiciera su contemporánea Margaret Cavendish⁸, el sujeto dual no existe; el sujeto, de manera previa a la relación, se constituye como sujeto en y en virtud de esta *relazione*, pues ella es condición necesaria de su existencia como sujeto:

En consecuencia, el sujeto que deviene sujeto en la relación sale de sí y solo en ese desprendimiento de sí, se constituye como tal. “Solo en la desposesión puedo dar y doy cuenta de mí misma (2014: 10).

⁸ “I believe that the eye, ear, nose, tongue, and all the body, have knowledge as well as the mind.” en *Philosophical Letters* (1664).

La propuesta de Cavarero se titula “inclinaciones desequilibradas” y trata la relación como una dependencia que no puede escapar a las relaciones de poder. Inevitablemente, el cuerpo pertenece a un sistema que, desde el inicio de la vida, le asigna ser vulnerable o inerte a la otredad, siendo esta diferencia una cuestión a analizar desde el punto de vista del sistema sexo/género. Así, la posibilidad de “una comunidad” como propone Butler, más allá de conceptualización política hobbesiana o interpretaciones de Levinas o Arendt, es una cuestión de piel (2014: 25). La piel invoca a la violencia, la exposición a la muerte, pero más allá, evoca a “el cuerpo humano en su absoluta desnudez, enfatizada por la ausencia de pelos, de revestimiento, protección” (2014: 26) del cuerpo inerte que, en conflicto con el poder, sólo se halla independiente cuando se posiciona en la verticalidad. Como se infiere de la lectura cavarriana de Torras y Gama, la verticalidad del “Yo” (2014: 113) se contrapone a la *inclinación* maternal, en correspondencia con la horizontalidad del “noí”:

En un capítulo de Masa y poder, complementario al párrafo sobre el superviviente y titulado “Las posiciones del hombre: lo que contienen de poder”, escribe: “El orgullo de quien está en pie se funda en la sensación de ser libre y no necesitar ningún tipo de apoyo [. . .] quien está en pie se siente independiente [. . .] Una “de las ficciones más útiles de la vida inglesa”, o sea el modelo liberal, explica Canetti, saca partido precisamente del significado de esta postura, porque “la igualdad dentro de un determinado grupo social [. . .] se acentúa muy en especial cuando todos gozan de las ventajas de estar en pie. Así nadie está ‘por encima del otro’ [. . .]. La verticalidad del sujeto, aquí proyectada sobre la horizontalidad igualitaria de la geometría liberal democrática, se revela como el paradigma fundamental, en cuyo interior es posible suscribir tanto el yo agresivo, de matriz *hobbesiana*, como el yo autónomo del racionalismo kantiano. Dicho de otro modo, la verticalidad se confirma como una característica decisiva, fundante e irrenunciable de la configuración moderna del sujeto” (2014: 35-36).

“El problema es filosóficamente serio, además de biográfico” (2014: 20). Lo inerte, femenino e infantil, detona una asociación perceptible en las corrientes político-filosóficas. Posicionándose en el *realismo*, en contra de la idealidad, Cavarero critica a Kant, quien expresó su ausencia de simpatía a los gritos y desorden de recién nacidos y menores de edad. Cavarero lo acusa de especular sobre la naturaleza del ser humano y culpar a las madres por no saber corregir las primeras prácticas verbales y actitudinales. En línea de la teoría de maduración personal Donald Winnicott, Cavarero recuerda la lectura que hace Luisa Muraro de Malanie Klein y la “primera mamada teórica” (1994: 39), aquella no verbal, que justificaría Kant como relación de *dependencia e inclinación* de las madres:

El niño que acaba de desprenderse del seno materno parece entrar al mundo gritando, a diferencia de todos los demás animales [...] a causa de considerar su incapacidad...como una violencia, con lo que al punto denuncia su aspiración a la libertad”

En términos kantianos, claro está, el problema es particularmente alarmante. Si, como ser natural, el yo es un animal de la especie homo, como ser racional y moral y, por ello, propiamente humano el yo siente una absoluta repugnancia por salir de la peculiaridad de su especie y confundirse con las bestias. Bajo esta luz puede resultar más evidente el fastidio del filósofo por mamás y niños. Tanto las mamás como los niños, respecto al confín zoológico entre hombre y animal, son figuras “border-line” (2014: 19).

[...]

Según Kant, su grito inicial no es ni un lamento por la separación del regazo de la madre ni una triste invocación de esta por parte de una criatura inerte y dependiente. Es, precisamente, un grito de indignación por no haber sido traído al mundo como perfectamente autónomo, es decir, libre. Dicho con las palabras de Tzvetan Todorov, “si el recién nacido llora no es para pedir el complemento necesario de su vida y de su existencia, es para protestar contra su dependencia en relación con los otros. ¡El hombre nace como sujeto kantiano, aspirando a la libertad!” (2014: 20).

Para Kant se nace con la condición de *ilibertad* (2014: 19) aunque no haya representación de la libertad con lo que supone un problema kantiano sobre la autonomía la mínima posibilidad de dependencia. Inclinación y dependencia tiene una fuerte relación, por la que las madres se *inclinan*, tanto en que miran hacia abajo, siempre en esta dirección, contraviniendo el canon que corporaliza en lo horizontal, la autonomía y el sujeto:

La verticalidad del sujeto, aquí proyectada sobre la horizontalidad igualitaria de la geometría liberal-democrática, se revela como el paradigma fundamental, en cuyo interior es posible suscribir tanto el yo agresivo, de matriz hobbesiana, como el yo autónomo del racionalismo kantiano. Dicho de otro modo, la verticalidad se confirma como una característica decisiva, fundante e irrenunciable de la configuración moderna del sujeto (2014: 39).

No hay necesidad de que recuerde los análisis de Foucault sobre varios dispositivos de enderezamiento o el hecho de que, en lengua inglesa, la heterosexualidad sea calificada de *straight*. Existe todo un hilo del sentido, al menos en el seno del discurso sobre la verdad, desde el griego *orthos logos*, a través del latín *recta ratio*, conduce a la rectitud, al derecho *right*, *Recht*, “derecho” y a la derecha. Su eje no se dispone en horizontal sino en vertical. Autoequilibrado por su postura erecta, el sujeto de la filosofía no se asoma, no se inclina, si acaso teme y controla sus inclinaciones internas, a menudo llamadas pasiones, deseos y pulsiones. La inclinación materna, si está resituada en la geometría de la escena natal, más que reforzar un estereotipo deplorable, adquiere una fuerza detonante (2014: 39).

REFERENCIAS :

- Cavarero, A., (1987). *Diotima: Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La tartaruga.
- , Braidotti, R., Anderlini-D'Onofrio, S., & O'Healy, A. (1995). *In spite of Plato: A feminist rewriting of ancient philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- (1997, 2005). *Tu Che Mi Guardi, Tu Che Mi Racconti : Filosofia Della Narrazione*. Milán: Feltrinelli.
- (1999) *Nonostante Platone: Figure Femminile Nella Filosofia Antica*. Editori Riuniti.
- (2000). *Relating narratives: Storytelling and selfhood*. London: Routledge.
- (2000). *Corpo in Figure: Filosofia e Politica Della corporeità*. Milán: Feltrinelli.
- , & Restaino, F. (2002). *Le filosofie femministe*. Milano: B. Mondadori.
- (2003). *A più Voci: Filosofia Dell'espressione Vocale*. Milán:Feltrinelli.
- , Kottman, P. A. (2005). *For more than one voice: Toward a philosophy of vocal expression*. Stanford, California: Stanford University Press.
- , & Salvador, A. S. (2008). *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Rubí, Barcelona: Anthropos Editorial.
- Muraro, L., Albertini, B. (trad.) (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Las Horas y las horas
- Saez, T. B. (ed.) (2014). *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria, mujeres y culturas.

Referencia web:

----- (2019) “Platone: la madre ingovernabile: Il femminile nella tradizione filosofica”, [accedido 1 febrero 2019]: <https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Adriana-Cavarero-Platone-la-madre-ingovernabile-7a9949ed-5fd5-4a4a-bed7-f2bd8221ac6c.html>

Notas al final

ⁱ Transcripción del video “Adriana Cavarero. Platone: la madre ingovernabile: Il femminile nella tradizione filosofica”, [accedido 1 febrero 2019]: <https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Adriana-Cavarero-Platone-la-madre-ingovernabile-7a9949ed-5fd5-4a4a-bed7-f2bd8221ac6c.html>

Nella tradizione filosofica occidentale, ci sono basicamente due modi di rappresentare il femminile: uno è il femminile quindi anche il materno, che è una tipica qualità del femminile. Uno è quello che in anni recenti si chiama “la donna addomesticata o la madre addomesticata”, ossia la figura femminile che sta nella casa, nella Domus, è che è controllata, governata -diciamo- dal soggetto maschile, che può essere il marito, il padre, il fratello. Questo è tipico della tradizione patriarcale; però la stessa tradizione patriarcale ha che fare, incontra un femminile che irrepresentabile e ingovernabile. Ad esempio, è molto celebre il fatto che Freud, quando sta elaborando le sue teorie, chiama la donna il continente nero. Cioè, un continente inesplorabile, dove è buio, ancora (ancora) da esplorare.

È curioso che fino dall’inizio della tradizione filosofica, noi abbiamo Platone, che è il padre della filosofia, il fondatore della filosofia, che questo femminile ingovernabile lo rappresenta, lo immagina -perché dire rappresentare è già forte, invece lui ha difficoltà con il rappresentare ciò che è eccessivo, irrepresentabile - e l’incontra... un passo famoso di un dialogo che si chiama il Timeo, che è una cosmogonia che racconta la nascita dell’universo, nel celebre mito della Caverna della Repubblica. Allora nel Timeo, è molto curioso perché Platone descrive la genesi dell’universo che avrebbe un padre, che sono le pure forme, il logos. Poi avrebbe un figlio, il figlio è il mondo generato, così, non come lo vediamo, visibile. Abbiamo, non so, i tavoli, o gli alberi... e questo è il figlio. Il padre sarebbe invece l’idea del tavolo, l’idea dell’albero. Ma la generazione ha bisogno di una materia. Questa materia, Platone la chiama “Cora”, un vocabolo greco -quasi intraducibile- che vuol dire “lo spazio, il luogo, l’ampiezza” e “la materia stessa”. E dice che questo luogo, questa Cora, essendo informe, senza forma, è inintelligibile, non si può neanche dire. Però Platone lo dice attraverso metafore e la chiama, la madre (la madre). Però mentre la chiama la madre, mentre usa questa serie di metafore, Platone continua a dire che è irrepresentabile, che il concetto non la può cogliere perché il concetto è forma, il padre, no il luogo delle forme immortali, eterne.

Ma la forma non può cogliere l’informe perché l’informe sfugge alla forma. Allora Platone dice la posso dire come un discorso bastardo. Cioè un discorso

che non è diciamo razionale, che non segue la logica, quindi la madre, il femminile, in questo senso, è qualcosa che sfugge, la madre come origine della vita, è qualcosa che sfugge. Nel mito della caverna ancora più celebre racconta di strani uomini che, alla fine dall'infanzia, sono dentro un antro, una caverna, che sono accovacciati, diciamo, in posizione fetale. E chiaramente, la caverna è l'utero, però la caverna serve da schermo per le proiezioni, in senso tecnico, nel senso che c'è una specie di macchina di scatole cinese, una specie di cinema, in cui vengono proiettati simulacri delle forme. Quindi serve per le proiezioni che sono l'inizio del percorso verso il logos nella sua massima chiarezza, che sarà l'idea del bene al di fuori della caverna. Ma la caverna stessa è necessaria per le proiezioni, per le rappresentazioni ma è irrepresentabile, è, di nuovo, una materia in questo caso una superficie, un contenitore che sfugge.

Quindi è molto sintomatico che accanto a una rappresentazione che troviamo in tutta la tradizione culturale occidentale del femminile, la donna che sta in casa: la moglie, la figlia, la vergine... ci sia poi questo elemento ingovernabile sconvolgente, che però viene utilizzato dalla filosofia per costruirsi come nel mito della Caverna e come nella generazione del Cosmo del Timeo. [corte seguito del video].

E se si usasse la figura della dialettica, si esagererebbe un po', perché i tre elementi della dialettica -facciamolo in modo hegeliano, un po' sommario-, i tre elementi della dialettica poi vengono riassorbiti nel movimento dialettico e quindi fanno parte dello sviluppo della logica, o dello sviluppo dello spirito o delle idee. Invece, sia in Platone o Freud, prima nominato, ma insomma, in Platone, è un elemento che non viene riassorbito, che rimane esterno al gioco del logos, al gioco logico, al gioco costruttivo della logica.

Si ripresenta ogni volta come ciò che è necessario all'origine, perché si parla della Genesi del Cosmo, quindi è necessaria, diciamo, la materia, la madre, l'informe, perché questo nostro mondo si generi, ma in questo nostro mondo, noi che abbiamo il logos per dire le cose, per nominarle, per concettualizzare, non possiamo concettualizzare l'origine; quindi, è qualcosa di così ingovernabile, che non può essere neppure risolto dialetticamente riassorbito. (RAI, 2019)

ⁱⁱ In prima istanza uomo/ donna, come maschio/femmina, compaiono come tranquille coppie bipolari. Ma nel discorso che dice, ad esempio, l'uomo è mortale, l'uomo di cui qui si parla è anche donna. Anzi, non né uomo né donna, ma il loro neutro universale. (L'enunciato "la donna è mortale" susciterebbe invece la lógica conclusione che, allora, l'uomo è immortale. E in questa conclusione c'è del vero). Uomo vale dunque innanzitutto come sessuato maschile, ma vale anche, e proprio per questo come neutro universale del sesso maschile e di quello femminile (1987: 43-44).

ⁱⁱⁱ Ne consegue per la donna che essa non può riconoscersi nel pensiero e nel linguaggio di un soggetto universale che non la contiene ed anzi la esclude, senza rispondere di tale esclusione: tale universale infatti, pretendendo di valere anche per il sesso escluso, cancella lo spazio logico del differire originario trasferendolo a valle come differire con-seguente. Così la donna è l'universale uomo con "in più" il sesso femminile. Sappiamo bene come questa aggiunta non potenzi l'universale, ma anzi lo depotenzi: infatti il "di più" è piuttosto e coerentemente, un "di meno", ossia il neutro universale uomo meno il sesso maschile che è appunto il reale contenuto e la vera genesi di tale universalizzazione.

Il compito di pensare la differenza sessuale è così un compito arduo poiché essa giace nella cancellazione sulla quale il pensiero occidentale si è fondato ed è cresciuto. Pensare la differenza sessuale a partire dall'universale uomo significa pensarla come già pensata, ossia pensarla attraverso le categorie di un pensiero che si regge sul non pensiero della differenza stessa.

Come un "di più" la donna è già, a partire dal piano logico, un "di meno". La filosofia occidentale ha recentemente civettato con il valore positivo^che questo "di meno" può simboleggiare nel momento in cui l'universale neutro, appunto il soggetto, è entrato in crisi. Per l'uomo che si è posto e riconosciuto per millenni come soggetto forte recuperare quella debolezza generosamente lasciata in custodia al "di più di meno" della donna è appunto la civetteria di un soggetto che non scardina i fondamenti della propria rappresentazione (e perché dovrebbe?) ma rigioca liberamente le categorie della sua logica (1987:48).

^{iv} La donna non ha un linguaggio suo ma piuttosto utilizza il linguaggio dell'altro. Essa non si autorappresenta *nel* linguaggio, ma accoglie *con* questo le rappresentazioni di lei prodotte dall'uomo. Così la donna parla e pensa, si parla e si pensa, ma non a partire da sé. [...] abbiamo imparato a parlare e a pensare [...] la lingua del padre. [...] una lingua straniera (1987)

^v Infatti, nel suo processo di universalizzazione, l'Altro (quel vivente maschio alla cui interezza inerisce parimenti il differire) si ritrova nell'altro come il medesimo, vi coincide, appaessandosi a tal punto in tale ritrovarsi, da non potersi più interrogare sul suo essere l'Altro. Così la differenza sessuale maschile, nell'atto del suo celebrarsi come universale, si perde: rimane un presupposto indagato, appagantesi nei fasti della sua assolutizzazione.

In questo stesso processo di universalizzazione, l'Altra, al contrario, non può ritrovarci perché non c'è mai stata, e si trova appunto solamente come l'altra. Si trova e però non si ritrova. Essa è l'Altra che si pensa come l'altra, e in questo pensarsi esperisce quella separatezza dell'altra dall'Altra, che è precisamente l'estraneità del pensiero stesso dall'Altra. Estraneità che in una pensante, che è in sé Altra-altra, si manifesta come separatezza, nel Sé, del Sé da sé.

Il miracolo di costringere il linguaggio a dire quella che non dice, è così piuttosto il nominare l'estraneazione che il linguaggio stesso produce costringendo l'Altra a dirsi come l'altra.

Irrappresentata ed irrappresentabile nel linguaggio straniero l'Altra si è pensata come l'altra conservandosi come presenza offrendosi ad un pensiero cicco, come presenza muta, muta non perché non avesse parola, ma perché la parola la trasformava nell'altra separandola da se stessa e costringendola a consistere in questa separatezza. È allora forse qui che si cela la straordinaria fascinazione che la parola residuo provoca su di noi: il residuo non è tanto un cantuccio incontaminato del nostro essere sottrattosi, caparbiamente o per divina sorte, al linguaggio maschile, ma l'ineliminabile presenza di una intierezza costretta ad autorappresentarsi nella sua mutilazione.

Nel dirsi come esperienza della separatezza ora l'Altra può affacciarsi in una rappresentazione che la comprende. Infatti la separatezza nomina l'Altra come uno dei due termini che insieme consistono separati. Non c'è nella teoria, poiché non c'è nell'attuale esperirsi della differenza sessuale femminile, una rappresentazione che restituisca, in un puro e libero pensarsi, l'Altra a se stessa senza che essa passi attraverso l'altra. È l'Altra che si esperisce come Altra-altra quella che qui si rappresenta. La sua rappresentazione, se veramente vuole essere sua, non può che restituirla ciò che essa è. Ma in questa restituzione, per la quale la donna si rappresenta come in sé separata, la donna stessa coincide alla sua rappresentazione (1987).

^{vi} Analisi del significato filosofico di "appartenersi". La riflessione parte da dati filologici, vale a dire dai differenti significati del termine 'appartenersi' nelle lingue italiana, greca e latina. Nella tradizione classica 'appartenersi' significava 'essere con se stessi' attraverso il logos.

Il pensiero moderno vive la separazione tra 'essere' e 'parola' come nostalgia della perdita dell'unità originaria dell'essere con la parola. Questo vale per l'uomo, mentre le donne sono per costituzione perdute e lontane. Non possono dunque pensare o rimpiangere una unità che non hanno mai avuto. Possono semplicemente sognare un luogo preesistente al logos, ossia il luogo mitico della lingua della madre. Oppure possono augurarsi un momento in cui la parola dell'uomo taccia, si arresti.

'Appartenersi' per una donna non implica dunque la capacità di utilizzare la parola dell'uomo. Al contrario, tale utilizzazione rivela lo scarto della donna di fronte a se stessa. Ma quando decide di cercarsi, di guardarsi e di guardare le altre donne, di ritrovarsi, opera un'azione decisiva: assumere lo scarto fra se stessa e la parola dell'uomo è nel contempo la condizione per darsi la propria parola e l'esistenza di tale parola. Ritrovarsi senza che ci sia stata perdita, paradossalmente, diventa 'immagine del futuro' e lo scarto è non più esperienza, ma memoria di un tempo passato (1987b:1).

^{vii} per Penelope, la riva del mare come limite. Dall'Itaca di Penelope occorrerà

pur partire, ma è perchè Penelope li ha saputo fermarsi che si potrà partire da un luogo senza più né dimenticarlo né perderlo (1999: 24).

^{viii} Perché la mente di Penelope — quasi a controcanto femminile del suo inatteso sposo — è metis, intelligenza e astuzia che conosce la situazione e la tiene in scacco. Non però lo scacco che viene dall'imprevedibilità dell'azione e risolve il presente orientando il futuro alle sue nuove occasioni di metis: non l'inganno del cavallo di Troia e l'astuta risposta a Polifemo. Piuttosto una metis, significativamente radicata nella muliebre esperienza del tessere, che trasforma un ruolo nella sua liberante negazione.

Infatti, per l'ordine simbolico che questo ruolo le ascrive, la figura femminile è tutta nel lavoro domestico, in una sorta di interezza che non prevede separazione fra corpo (il lavoro delle mani) e mente (il pensiero). Anzi, per l'ordine simbolico patriarcale, la parte noetica della mente non è neppure posseduta dalle donne e quella porzione depauperata di mente che loro appartiene è del tutto adeguata e assorbita nel corpo che lavora. Così la donna, appunto animale umano inferiore, è, nel suo ruolo domestico, un intero di mente e corpo: e appunto anche Penelope la tessitrice sarebbe — e in effetti è — questo intero.

In Penelope però l'interezza dell'esperienza inscritta nel ruolo, pur mantenendosi come interezza, si trasforma tuttavia in una intelligenza che l'abilità manuale supporta e asseconda. La metis di Penelope, esperta tessitrice, sta tutta nell'opera di fare e disfare cadenzata sul telaio. Non è separabile dal suo corpo né ha come oggetto le essenze eterne che stanno altrove da questo mondo, da questa stanza del telaio dove Penelope siede con le ancelle. Non spalanca un tempo di cose immobili e durature, l'esangue tempo del pensiero, ma tesse un tempo di ripetizione cadenzata dove l'opera delle mani giorno per giorno inverte la metis: il suo effetto di scacco rispetto alla situazione e il suo guadagno di un luogo di significazione propria rispetto alla tessitrice. Perché nella metis di Penelope non c'è l'eterno che per sempre rassicura, ma piuttosto una ripetizione che rischia il suo durare nell'attenzione di ogni gesto, nello sguardo complice di ogni ancella. Dante ci dice che Ulisse sia poi ripartito. È per seguir "virtute e conoscenza" [Inferno, XXVI, 120] che il greco lascia di nuovo la sua casa: Itaca è il luogo del riposo per Ulisse, ma il suo elemento è il mare, la sua libertà l'imprevisto, il suo valore il rischio. Senza dimora e radice nel presente l'uomo vuole che il futuro colmi l'ignoto in cui gioca la sua essenza virile. Così il greco di nuovo prende il mare e Penelope di nuovo resta a casa. Ad attendere. Ma questa volta l'attesa, se poi c'è, è davvero inutile, perché il mare concede all'uomo una morte finalmente adeguata al senso della sua intera vita: Ulisse non può invecchiare e morire a casa, poiché Ulisse è appunto l'altrove dell'azione avida di eventi. Sia pure l'ultimo evento, improvviso e lontano, consumato fra i flutti. Così la morte si rivela come ciò che il "nuovo", tanto avidamente cercato, fin da sempre custodiva in balenanti attimi di rischio.

Penelope, ovviamente, non ha preso il mare per seguire lo sposo. Ovviamente: il suo posto è la stanza del telaio, non la sala dei discorsi, non il mare dell'azione.

^{ix} Su di essa, le domande "chi sono?" e "chi sei?" scandiscono la lingua del corpo e quella del racconto su un ritmo segreto.

Ognuno/a di noi, se proprio non vive nella sventura, conosce perfettamente questo ritmo segreto che, nell'alter-narsi di carezze e narrazione, lascia che l'amato/a giochi a tutto campo col suo desiderio. Il problema è che, parlando dell'amore, si dovrebbe continuare per tutta la pagina con questo gioco delle sbarrette che sessuano la lingua. Perché l'amore è appunto la riprova più palese che l'unicità del chi ha sempre un volto, una voce, uno sguardo, un corpo, un sesso (un'anima, potremmo dire, se non temessimo il suo significato tradizionale di invisibilità e di sostanzialità). Il chi è palesemente nell'amore una unicità irripetibile in tutta l'evidenza della sua incarnazione: questo e non altro, nell'inscindibilità di carne e spirito.

Il chi non è una persona, è sempre un tu. Scegliendo di semplificare tutto il discorso nella tradizionale grammatica dell'amore eterosessuale, intendiamo dunque qui non solo rendere un doveroso omaggio a Orfeo ed Euridice, ma piuttosto affrancare la scrittura da quell'effetto "straniante" della doppia sessuazione barrata che dovrebbe invece allertarci sulla sua indebita unilateralità.

^x La metafisica sogna da sempre un ordine videocentrico di puri significati: il significante verbale è, per essa, un ingombro e lo è tanto più in quanto si ostina a radicarsi nella sfera acustica. Lo testimonia già Parmenide, quando condanna la "lingua [*glossa*] che assorda di echi l'udito". [...] Per dirla con Maria Zambrano, nel sorgere della filosofia come nuovo tipo di sapere, "passo dopo passo, l'essere delle cose che sono verrà aparendo come figura, come *morphè*, come *eidos*, ma senza voce. [...] Lo svelamento sarà in funzione del vedere. Sarà un vedere. Ma non un udire. E ciò nonostante il dialogo"

^{xi} Detto altrimenti, l'ambito della voce è costitutivamente più ampio di quello della parola: lo eccede. Ridurre questa eccedenza all'insensato - ossia a ciò che resta quando la voce non sia intenzionata a un senso che si suppone come dominio esclusivo della parola - è uno dei vizi capitali del logocentrismo. Tale vizio trasforma l'eccedenza in una mancanza. Più che una destinazione essenziale, la parola diviene in tal modo, per la voce, un discrimine atto a produrre la drastica alternativa fra un ruolo ancillare di vocalizzazione dei significati mentali e l'afferenza a un regno extra-verbale di emissioni insensate, pericolosamente corporee, nonché seduttive e prossime all'animalità. In altri termini, la tenaglia del logocentrismo metafisico nega radicalmente alla voce un proprio orizzonte di senso che incida sul senso stesso della sua destinazione alla parola. Si capisce così perché risulti cruciale la prospettiva, segnalata da Zumthor, che, indagando "Insieme delle attività e dei valori che sono propri della voce, indipendente-

mente dal linguaggio”, ritaglia per la vocalità un ambito autonomo di riflessione. E si capisce anche perché, fra le due grandi radici dell’Occidente, quella greca e quella ebraica, sia sintomaticamente la seconda a propiziare la sfida che l’ontologia vocalica dell’unicità viene a lanciare contro le reticenze strategiche del logocentrismo.

^{xiii} La filosofia greca intende il pensiero, e perciò tutto il regime della verità che gli compete, in termini di visione. Il noema, l’idea, sono stanzialmente immagini mentali. Esse risultano, per dirla con Hannah Arendt, dalla capacità, che ha il pensiero, di presentare (ossia ri-presentare) alla mente le immagini desensibilizzate e generalizzate degli oggetti fisici percepiti dall’occhio corpóreo [...]. I cani, differenti l’uno dall’altro, che l’occhio vede, si ri-presentano così al pensiero nell’immagine, schematizzata e astratta, del concetto di cane. Il quale, oltre a funzionare come “forma” generale, in cui sono ricompresi tutti i cani empirici, funziona appunto, per la metafisica, come il significato universale di cui la parola sarebbe espressione verbale, voce significante, segno acustico.

Mentre nella tradizione ebraica la metafora guida della verità è l’ascolto, puntualizza Hannah Arendt, la tradizione metafisica di matrice greca intende invece la verità in termini di metafora visiva.[...] Ciò spiega perché, alla verità ineffabile dei filosofi, corrisponda il Dio invisibile degli ebrei. “L’invisibilità della verità nella religione ebraica è tanto assiomatica quanto la sua ineffabilità nella filosofia greca.”[...] I greci identificano lo statuto della verità con quello dell’evidenza che si impone da sola all’occhio dell’anima. Verità è, in greco, *aletheia*: termine che, letteralmente, significa ciò che non è nascosto da alcuna ombra perché risplende in piena luce. Più che riguardare l’uomo o, se si vuole, il soggetto, l’*aletheia* si riferisce allo piano dell’oggetto. Si tratta della verità “ben tonda e dal cuore non tremante” di Parmenide,[...] oppure di quella dell’idea di Platone che, luminosa e perfettamente visibile, fonda la filosofia come scienza. Ciò che noi traduciamo con scienza, si dice, in greco, *episteme*. [...]. Il termine esprime “la necessità incontrovertibile di ciò che sta ben saldo”; sintomaticamente, per lo meno se diamo retta a un’etimologia proposta da Giovanni Semerano, il latino *scientia* evoca invece “un vedere dopo aver cercato di scorgere” [...].

Questa predilezione metafisica per la sfera dell’occhio non è certo un tratto originale della filosofia. La convinzione che la vista sia il più nobile fra i cinque sensi caratterizza tutta la cultura greca. Già in Omero, che pure è un poeta cieco specializzato nella pretazione vocale, vedere (*idein*) significa anche sapere. Curiosamente, lo testimoniano delle incantatrici canore come le Sirene, quando dicono a Ulisse “noi tutto sappiamo [*idmen*]”, per alletterarlo con la loro onniscienza. Conoscere, *eidenai*, corrisponde, alla lettera, all’aver visto. Le *ideai* di Platone, che significano i “visibili”, appartengono alla stessa famiglia etimologica. Altrettanto interessante è il lessico relativo al pensare (*noein*): il cui organo per eccellenza, poi reso celebre dalla filosofia, ossia il *nous*, già nei poemi omerici è

“costruito in analogia alle funzioni dell’occhio” [...] Il termine più trasparente è comunque la *theoria*, da *theorein*, contemplare: verbo sintomaticamente assente fra la pur grande quantità di verbi che, in Omero, esprimono l’atto del vedere.[...] Non è del resto un caso che, nella terminologia platonica, il *theorein* si colleghi alle *ideai*. Secondo Bruno Snell, il verbo accentua “la facoltà che ha l’occhio di cogliere un oggetto” [...] Nella *theoria* l’oggetto svolge un ruolo di primo piano e viene perciò a giustificare la concezione dell’oggettualità dei significati che è un tratto essenziale del platonismo. Sia le “idee” che la “teoria” passano comunque a far parte del vocabolario filosofico e scientifico occidentale ancora in uso nelle lingue moderne. Sarebbe, in ogni caso, fin troppo agevole proseguire in questo elenco di termini filosofici, corredati da relative etimologie, per comprovare come i greci in generale, e la filosofia in particolare, nutrissero un’alta stima per la sfera dell’occhio [...]. La metafora visiva, che caratterizza la verità della tradizione metafisica, affonda appunto le sue radici in un privilegiamento della vista condiviso da tutta la cultura greca. La filosofia, in quanto metafisica della presenza, al contrario di quanto sostiene Derrida, deve la sua origine alla sfera dell’occhio.

“Gli occhi sono migliori testimoni degli orecchi,” sentenza Eraclito. [...]

^{xiii} Dato che ognuno dice “io”, tale “io” starebbe per tutti e per nessuno o, meglio, per il parlante che, nella situazione di discorso, se ne appropria designandosi come “io”. Una specifica attenzione alla voce di questo parlante è però sufficiente a complicare l’analisi spingendola in un’altra direzione. Basta riflettere su un caso frequente, reiterato e persino un po’ buffo, della nostra vita quotidiana. Qualcuno, al telefono o al citofono, mi chiede: “Chi è?”, “Chi parla?”. E io rispondo senza esitazione: “Sono io”. La funzione spersonalizzante del pronome *io* - qui accentuata dal fatto che chi parla non mostra il suo volto - viene così immediatamente annullata dall’unicità inconfondibile della voce. Il suono vince sulla generalità del pronome. La buffa scena quotidiana, versione banale della storia di Isacco, mostra così che ogni essere umano ha nell’unicità della sua voce un’autorivelazione sonora che sfonda il registro linguistico della significazione. Dato di un’esperienza quotidiana, la voce si offre come il principio elementare per un’ontologia dell’unicità che sia intenzionata a contrastare radicalmente la tradizione metafisica che si ostina in vari modi ad azzittire l’io in carne e ossa. Non che il volto, come direbbe Lévinas, non sia unico e tale appaia a chiunque guardi l’altro, il prossimo, colui o colei che è qui. Proprio il guardare, rimettendo in gioco la sfera della visione, corre tuttavia il rischio di pagare un ennesimo omaggio alla centralità filosofica della *theoria*. L’ontologia affidata all’occhio nutre la linfa della metafisica occidentale sin dalla dottrina di Platone. Narciso né è solo una variante tragica e suggestiva.

Al contrario dello sguardo distaccato sull’oggetto che caratterizza la matrice platonica della metafisica, Narciso rappresenta infatti lo sguardo del soggetto su se

stesso, l'autocircuito dell'occhio. Il suo è un guardarsi che costringe la reciprocità dello sguardo, inscritta come risorsa costitutiva nel guardare, a sostanzarsi in un autistico "faccia a faccia" del sé con sé. Il narcisismo di Narciso - tema classico e inesauribile di riflessione, i cui complessi risvolti non sono certo sfuggiti a qualche esponente del pensiero contemporaneo e, naturalmente, alla psicanalisi⁹ - ha anche questa funzione basilare. Esso apre la sfera dell'occhio a un orizzonte di reciprocità, ignorato dalla theoria metafisica, e contemporaneamente chiude questo stesso orizzonte sul rispecchiamento del sé. Allude alla possibilità di un guardarsi l'uno l'altro, e la nullifica guardandosi. In questo senso, annuncia l'autoreferenzialità narcisistica del soggetto moderno o, se si vuole, la figura moderna dell'autocoscienza, ma conforta anche la generale tendenza filosofica, inaugurata in Grecia, a ignorare la reciprocità del guardare e, perciò, l'unicità del volto dell'altro (2003: 192-193).

^{xiv} Nel logos è dunque il semantico a contare. Il logos - per lo meno se stiamo alla definizione aristotelica - è phonè (sostantivo) semantikè (aggettivo): a dispetto della grammatica, il ruolo fondamentale lo svolge tuttavia il semantico, e, precisamente, un semantico fondato sulla priorità dell'ordine dei significati rispetto a quello dei significanti. Alla voce spetta così una parte di servizio: essa sonorizza i significati, fornisce una veste acustica al lavoro mentale del concetto. Il che spiega, fra l'altro, perché la traduzione dello zoon logon echon con "animale razionale" sia un errore assai perspicace. Tale traduzione si limita a evidenziare che, nel logos, l'elemento fondante non è l'aspetto vocale, bensì il nesso della parola con il regime dei significati e, perciò, con l'attività silenziosa della mente che, rispettando l'ordine oggettivo di tali significati e discorrendo dall'uno all'altro, li collega e li raccoglie. Intendere il logos come parola e intenderlo come ragione diventa così, più che ambiguo, indifferente. Ciò che fa la differenza è infatti crucialmente una phonè già ridotta a segno esteriore, ossia a un fattore secondario, ancillare, strumentale e, al limite, come succede nel platonismo, superfluo.

[...]

Non si tratta solo della relazione fra il piano del pensiero e quello della parola, e neanche della convinzione, anch'essa tipicamente metafisica, che il pensiero primeggi sulla parola. Si tratta piuttosto del gesto fondamentale che colloca il principio del sistema della significazione, ossia il significato, nella sfera visiva (2003: 45).



Índice



LUISA MURARO	
EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA	
Caterina Duraccio	5
CARLA LONZI	
UN LEGADO PARA REALIZAR EL PRESENTE	
María Burguillos Capel	37
ADRIANA CAVARERO	
LA DIFERENCIA SEXUAL, POLÍTICA, MITO Y LOGOS	
Sergio Marín Conejo	73





COLECCIÓN

“ESCRITORAS Y PENSADORAS EUROPEAS”

Directora: Mercedes Arriaga Flórez

Proyecto de Investigación del grupo Escritoras y Escrituras

(www.escriptorasypensadoras.com)



TÍTULOS PUBLICADOS



1. Renée Vivien: *Una mujer se me apareció*, edición de Mado Martínez Muñoz.
2. Rosario de Acuña: *La casa de muñecas*, edición de Ana María Díaz Marcos.
3. “*Palabras, palabras, palabras*”. *Poetas romántica sevillanas*, edición de María Jesús Soler Arteaga.
4. Sor Francisca de Santa Teresa: *Coloquios*, edición de Carmen Alarcón Román.
5. Elena Soriano: *Su universo narrativo*, edición de María Paz Cepedello.
6. Francesca Sanvitale: *Separaciones*, edición y traducción de María Mercedes González De Sande.
7. Janette Winterson: *Literatura y ciencia*, edición de Verónica Pacheco.
8. Gertrudis Gómez de Avellaneda: *Errores del corazón 1853*, edición de Concha Fernández Soto.
9. *El País de cristal. Un acercamiento a la prosa lituana contemporánea*, edición y traducción de Carmen Caro Dugo.
10. Magda Donato: *Cómo vive la mujer en España*, edición de Margherita Bernard.
11. Elena Soriano: *Mujer y ensayo*, edición de María Jesús Soler Arteaga.





12. Sibilla Aleramo: *Il Passaggio: el viaje autobiográfico, sentimental y literario*, edición de Isabel González.
13. Sophie de Grounchy marquesa de Condorcet: *Cartas de amor a Maillia Garat*, edición y traducción de Ricardo Hurtado Simó.
14. Maria-Mercè Marçal (1952-1998): *Agua de alta mar*, edición de Fina Llorca Antolín.
15. Condesa de Merlin: *Correspondencia*, edición de María Caballero Wangüemert.
16. Cristina Trivulzio di Belgioioso: *De la Presente condicion de las mujeres y de su futuro*, edición y traducción de Mercedes Arriaga Flórez y Estela González De Sande (Proyecto Ausencias).
17. *Poetas italianas de los siglos XIII y XIV en la Querella de las mujeres*, estudio crítico, traducción y edición de Mercedes Arriaga Flórez, Daniele Cerrato, María Rosal Nadales (Proyecto Ausencias).
18. Isotta Nogarola: *¿Quién pecó más Adam o Eva?* edición de Mercedes Arriaga Flórez (Proyecto Ausencias).
19. Moderata Fonte: *El mérito de las mujeres*, Jose Abad, Juan Aguilar González, Daniele Cerrato (Proyecto Ausencias).
20. *Poetas cortesanas en la querella de las mujeres* (Gaspara Stampa, Veronica Franco y Tullia d'Aragona): Estela González de Sande, Isabel Rubín Vázquez de Parga, Fausto Díaz Padilla, María Rosal. (Proyecto Ausencias).
21. Lucrezia Marinella: *De la nobleza y excelencia de las mujeres*, edición de Mercedes González de Sande, Antonella Cagnolati, Victoriano Peña y Mónica García (Proyecto Ausencias).
22. Arcangela Tarabotti: *Las mujeres son de la misma especie que los hombres*, Mercedes Arriaga Flórez, Juan Aguilar García, Elena Vaccari y Daniele Cerrato (Proyecto Ausencias).





23. Arcangela Tarabotti, *Sátira menipea contra el lujo de las mujeres*, Dolores Ramírez Almazán, Diana M. de Paco Serrano, Daniele Cerrato (Proyecto Ausencias).
24. *Carolina Lattanzi y el discurso político de las mujeres en el Trienio Jacobino*, edición, traducción y estudio crítico de Milagro Martín Clavijo, revisor del texto italiano Salvatore Bartolotta (Proyecto Ausencias).
25. Rosa Califronia, *Breve defensa de los derechos de las mujeres*, edición crítica y traducción de Mercedes González de Sande (Proyecto Ausencias).
26. Anna Maria Mozzoni: *La liberación de la mujer*, Edición Mercedes Arriaga Flórez, traducción Mónica García y Victoriano Peña, estudio crítico Anna Marzio (Proyecto Ausencias).
27. Moderata Fonte: *El mérito de las mujeres. Segunda jornada*, José García Fernández y Pablo García Valdés (Proyecto Ausencias).
28. Las voces heterodoxas: Sara Copio Sullam, poeta hebrea del Ghetto Vecchio de Venecia. Juan Aguilar González (Proyecto Ausencias).
29. *Las maestras: antología de textos sobre la educación de las mujeres en el siglo XIX y XX*, Salvatore Bartolotta, María Angélica Giordano Paredes, María Gracia Moreno Celeghin (Proyecto Ausencias).
30. Neera (Anna Radius Zuccari): *Teresa*, edición, traducción e introducción de Elisa Martínez Garrido (Proyecto Ausencias).
31. Eleonora Fonseca Pimentel, Giuseppina Turrise Colonna, Enrichetta Caracciolo y Caterina Percoto: *Escritoras por la igualdad en el resurgimiento italiano*, Salvatore Bartolotta Rocío Luque Mercedes Tormo-Ortiz (Proyecto Ausencias).





32. Paola Baronchelli Grosson: *Las confesiones de una hija del siglo. Epistolario de una muerta*, introducción de Ma Dolores Valencia, edición y traducción de Ma Dolores Valencia y Anna Suadoni (Proyecto Ausencias).

33. *Mujeres a la vanguardia, las poetas futuristas: Antología*, traducción, introducción y notas de Victoriano Peña (Proyecto Ausencias).

34. Angela Nikoletti: *Sobre la Esperanza e Identidades Transnacionales*, Traducción, introducción, Leonor Sáez Méndez (Proyecto Ausencias).

35. Luisa Muraro, Carla Lonzi, Adriana Cavarero: *Filosofas feministas en Italia*, Caterina Duraccio, María Burguillos Capel, Sergio Marín Conejo, (Proyecto Ausencias).





Sevilla
2019



