Globethics Repository



Hacia una sociedad de iguales
[Towards a society of equals]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Forcades I Vila, Teresa
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 11:57:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/221141

IGLESIA VIVA
Nº239, julio-diciem. 2009
pp. 31-48
© Asociación Iglesia Viva
ISSN. 0210-1114

ESTUDIOS

Hacia una sociedad de iguales

Teresa Forcades i Vila. Médica y Teóloga.
Monasterio de Sant Benet. Montserrat.

¿Qué significa exactamente 'sociedad de iguales' en relación al tema de género? ¿Implica esta igualdad el reconocimiento al menos implícito que las diferencias de género son impuestas culturalmente y están al servicio de los intereses dominantes? ¿Qué quiere decir esto en la práctica?, ¿cómo se concreta? ¿Implica la igualdad de género el reconocimiento de una 'dignidad diferencial' que distingue mujeres y varones sin legitimar la subordinación de las unas a los otros? ¿A quién corresponde definir en qué consiste esta 'dignidad diferencial'?, ¿quién y cómo puede caracterizarla? ¿Cómo concebir y cómo tratar a las personas que no se adaptan a estas caracterizaciones?

Estos son solamente algunos de los múltiples interrogantes suscitados por el título de este artículo en el contexto del tema general 'Iglesia e ideología de género'. A fin de contribuir a darles respuesta, empezaré describiendo de forma sucinta la evolución de la noción de feminidad en el contexto de la cultura occidental. Caracterizaré a continuación las dos corrientes actuales

de feminismo – el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia– señalando lo que a mi parecer son los aciertos y los límites de sus respectivos planteamientos de fondo y presentando mi propia postura. Y para terminar, sustentaré mi propuesta en la teoría de la subjetivación de J. Lacan [1], en los trabajos sobre procesos infantiles de individuación sexual de N. Chodorow [2], y en la noción de persona que emerge de la teología trinitaria clásica [3].

No será posible en el espacio de un breve artículo como éste desarrollar en detalle estos tres apartados, pero sí espero poder presentarlos de manera clara a modo de introducción. La lectora (uso inclusivo) [4] me permitirá que la remita a otros trabajos míos para ampliar algunos de los puntos aquí esbozados.

1 El pensamiento del polémico psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981) ha dado lugar a múltiples escuelas de interpretación. Por lo que respecta a su teoría de la subjetivación me basaré en las investigaciones del profesor Bruce Fink. B. Fink (1956-) es un psicoanalista lacaniano en ejercicio, supervisor analítico, miembro de la *École de la cause freudienne* en París y profesor de psicología en la Universidad de Duquesne (EEUU). Es el autor de *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* [El sujeto lacaniano: Entre el lenguaje y el gozo] (Princeton: Princeton University Press, 1995), *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis* [Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano] (Cambridge: Harvard University Press, 1997) y *Fundamentals in Psychoanalytical Technique* [Nociones fundamentales de la técnica psicoanalítica] (New York: Norton, 2007). Junto con su esposa, de origen francés, Fink es actualmente responsable de la traducción de la obra de Lacan al inglés. Fink fue iniciado en el psicoanálisis lacaniano por Jacques-Alain Miller, yerno de Lacan y su más cercano colaborador.

2 Nancy Chodorow (1944-) es catedrática emérita de sociología de la Universidad de California en Berkeley y psicoanalista en ejercicio. Su libro *The Reproduction of Mothering* [La reproducción de la maternidad] (Universidad de California, Berkeley y Los Ángeles: 1978) debe ser considerado como una de las primeras y más influyentes obras de psicología feminista. Su estudio fue reeditado en 1998 con una interesante y actualizada introducción de la autora. Chodorow también ha publicado *Feminism and Psychoanalytic Theory* [El feminismo y la teoría psicoanalítica] (Yale University Press, New Haven and London: 1989). *Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond* [Feminidades, masculinidades, sexualidades: Freud y más allá] (Lexington: The University Press of Kentucky, 1994) y *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture* [El poder de los sentimientos: el significado personal en el psicoanálisis, el género y la cultura] (Yale University Press, New Haven and London: 1999). Chodorow fue iniciada a la teoría psicoanalítica por Philip Slater y se considera continuadora de la obra de Karen Horner y Melanie Klein. Su obra ha sido criticada tanto por los teóricos freudianos clásicos que la acusan de alejarse en demasía de la evidencia científica en sus interpretaciones, como por los teóricos lacanianos quienes aducen por el contrario que está demasiado anclada en lo empírico.

3 La noción de 'persona' desarrollada por la teología trinitaria clásica constituye el tema de mi tesis doctoral en teología fundamental: Forcades i Vila, Teresa. *Ser persona, avui: Estudi del concepte de 'persona' en la teologia trinitària clàssica i de la seva relació amb la noció moderna de llibertat* [Ser persona hoy: Estudio del concepto de 'persona' en la teología trinitaria clásica y de su relación con la noción moderna de libertad] Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona). La tesis se defendió en octubre de 2008 y está pendiente de publicación.

4 En lengua castellana se utiliza por convención el masculino como forma inclusiva. En este artículo utilizaré a veces el femenino de forma inclusiva. Cuando esto suceda lo indicaré con el paréntesis (uso inclusivo) abreviado (u.i.).

1. Evolución de la noción de feminidad en el contexto de la cultura occidental

La modernidad se considera el gran evento que caracteriza la cultura occidental. Tomándola como referente, distinguiré las cuatro etapas históricas siguientes: etapa premoderna, inicio de la modernidad, apogeo de la modernidad y crisis de la modernidad (también llamada postmodernidad), a fin de exponer la tesis que a cada una de estas etapas le corresponde una noción de feminidad distinta, y que en cada una de ellas esta noción de feminidad se ha visto abiertamente cuestionada por numerosas mujeres y también por varones que exigían igualdad; a unas y otros no he dudado en calificar en un estudio reciente de feministas *avant la lettre* [5]. Aunque el nombre 'feminismo' fuera acuñado según parece a finales del s. XIX, el fenómeno que el término designa es coexistente y coextensivo con el fenómeno del patriarcado: en el seno de toda sociedad y de toda religión patriarcal concebidas como aquéllas que consideran por el motivo que fuere que las mujeres son menos aptas que los varones para acceder a las posiciones de gobierno, han existido personas (mujeres y varones) que se han opuesto a esta discriminación.

- etapa pre-moderna

Las sociedades pre-modernas se caracterizan por su teocentrismo. La idea de Dios ocupa el centro de su universo imaginario, es el referente de la cohesión social, de la atribución de sentido y de autoridad. Los acontecimientos se refieren a Dios (castigo de Dios, recompensa de Dios) y los gobernantes se consideran legitimados por Dios, bien sea por linaje o por elección divina. Estas sociedades conciben la espiritualidad como el valor máximo y conciben la feminidad como *menos espiritual* que la masculinidad. No dudo que puedan haber existido culturas pre-modernas matriarcales donde estas nociones fueran definidas y vividas de forma muy distinta (de hecho, mi tesis implica que las nociones dominantes nunca son exclusivas y siempre coexisten con una multiplicidad de nociones alternativas), pero la noción prevalente en las culturas pre-modernas occidentales

5 Forcades, T. *La Teologia feminista en la història*. Fragmenta, 2007.

de las cuáles pervive testimonio escrito parece ser la de considerar a las mujeres *menos espirituales* que los varones. Un ejemplo al respecto lo ofrecen los tabúes existentes sobre la mujer menstruante en dos religiones aparentemente tan alejadas la una de la otra como el judaísmo y el budismo. Este tabú sigue presente en uno de los textos que aún hoy forma parte de las lecturas de la vigilia pascual: Ezequiel 36, 16-28. Algunos Misales actuales excluyen discretamente la segunda parte del versículo 17 del texto de Ezequiel para evitar que en el transcurso de la celebración más importante del año litúrgico se proclame públicamente como palabra de Dios que el pecado del pueblo es como la impureza de una mujer que menstrúa. Ejemplos de resistencia pre-moderna contra la noción que las mujeres son menos espirituales que los varones los hallamos en los escritos de san Gregorio de Nazianzo (s. IV), Hildegarda de Bingen (s. XII), santa Gertrudis de Helfta (s. XIII) y Cristina de Pizán (s. XIV) [6].

- inicio de la modernidad (s. XV-XVIII)

Podemos considerar que esta etapa se inaugura con el descubrimiento de la imprenta (1440) y el inicio de la colonización (1492) y finaliza con la Revolución Francesa (1789).

El inicio de la modernidad se caracteriza por el paso del teocentrismo al antropocentrismo. La espiritualidad deja de considerarse la característica más honorable del ser humano y cede paulatinamente el puesto a la racionalidad. En un proceso paralelo, la feminidad pasa poco a poco en esta etapa a concebirse como más religiosa y *menos racional* que la masculinidad.

- apogeo de la modernidad (s. XIX - 1968)

Podemos considerar que esta etapa se inaugura con la Revolución Francesa (1789) y finaliza con las manifestaciones contra la guerra y la contracultura del mayo francés de 1968.

En esta etapa la racionalidad cede el puesto a la libertad como valor central definitorio de la dignidad humana. Para el idealista Kant (s. XVIII) la libertad debe supeditarse a la razón universal y sólo en ella halla su senti-

6 Cf. por ejemplo Gregorio de Nazianzo. *Orationes* XXXVII, 6. Cf. también Forcades, op. cit.

do y su plenitud. Para el romántico Herder (solamente veinte años más joven que Kant) la libertad no debe supeditarse a nada: tiene sentido y plenitud por si misma. A medida que la libertad desplaza a la racionalidad como valor máximo, varía una vez más la noción de feminidad: a las mujeres de este período se les reconoce la plena racionalidad y se las empieza a admitir en las universidades, pero no se les reconoce el derecho a la autodeterminación: las mujeres pasan a caracterizarse como *menos libres* que los varones. La Declaración de los derechos humanos excluye explícitamente a las mujeres y Olympia de Gouges es guillotinada por reclamar su derecho a la igualdad política.

- crisis de la modernidad (desde 1968 hasta el presente)

Con la constatación del fracaso del 'mundo mejor' prometido por la modernidad, el descubrimiento del inconsciente y sus pulsiones ocultas, el vertiginoso aumento de las diferencias entre ricos y pobres y el advenimiento de las guerras más crueles y sangrientas de la historia, se desmorona la confianza moderna en la libertad y la autodeterminación humana. ¿Cuál es la noción que sustituye a la libertad propia del apogeo moderno? No resulta fácil identificarla. Quizás sea la flexibilidad concebida no tanto como resiliencia (ceder temporalmente para recuperar luego la posición inicial), sino como pura capacidad de adaptación, como fluidez sin límites, como capacidad de crear para uno mismo múltiples identidades, múltiples vidas consecutivas o incluso paralelas (realidades virtuales tipo 'second life'). En la medida en que la adaptabilidad se ha convertido en el valor central del sujeto postmoderno, la feminidad ha pasado a ser concebida como *menos adaptable* que la masculinidad: se dice hoy en día que las mujeres se apegan más, que son más conservadoras, que les cuesta más dejar a su familia, a sus amigos, su casa, su ciudad o su país en función de las necesidades u oportunidades del momento.

Hoy en día se considera políticamente incorrecto hablar de la inferioridad de las mujeres. En lugar de ello, se habla de complementariedad

Aún estando en continuidad con ellas, esta fase postmoderna presenta una novedad en relación con las etapas anteriores: así como antes de 1968 (antes de que la modernidad entrara en crisis) la sociedad en su conjunto tendía a hablar sin tapujos de la inferioridad de las mujeres en relación a los varones, en los últimos cuarenta años esta situación se ha modificado: hoy

en día se considera políticamente incorrecto hablar de la inferioridad de las mujeres. En lugar de ello, se habla de complementariedad. Así, la menor adaptabilidad o flexibilidad asociada a la feminidad no se presenta como algo negativo sinó como algo positivo, como algo que el mundo necesita para mantener su equilibrio. Hoy en día se asocia la menor disponibilidad de las mujeres en el mercado laboral a su mayor capacidad para las labores de cuidado. No se habla de 'ser menos' sino de 'ser más': en virtud de su instinto maternal, las mujeres se consideran *más capaces* que los varones de ejercer tareas de cuidado. La falta de disponibilidad que aparta a las mujeres del éxito laboral y de la gratificación económica resultante se considera algo honorable, pero lamentablemente tiene en la práctica la misma función social que la abierta discriminación del pasado. A través de ella se justifica el status quo que distribuye las tareas sociales en función del sexo y tiende a mantener a las mujeres en posiciones subordinadas. En el año 2001, el 60% de las mujeres que vivían en Barcelona dedicaron más de 15 horas semanales a las labores domésticas (incluyendo el cuidado de los padres ancianos de sus compañeros y diversas diligencias a favor de éstos), mientras que el 60% de los varones dedicaron menos de 7 horas semanales a esas tareas. Más de la mitad de esas mujeres trabajaban simultáneamente fuera del hogar en diversos trabajos remunerados. Al tener en cuenta el sueldo percibido por estas mujeres y por sus compañeros se constató que las mujeres de Barcelona habían trabajado ese año en conjunto más del doble que los varones y habían ganado menos de la mitad [7].

7 Carrasco C. y Domínguez M., *Temps, treball i ocupació: desigualtats de gènere a la ciutat de Barcelona* [Tiempo, trabajo y ocupación: desigualdades de género en la ciudad de Barcelona]. Ajuntament de Barcelona, 2001.

2. Caracterización de las dos corrientes actuales de feminismo: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia

El feminismo de la igualdad en su versión contemporánea toma como referente histórico las luchas de las sufragistas norteamericanas e inglesas por el acceso a la ciudadanía política. Es una corriente de pensamiento de matriz anglosajona que domina en los movimientos feministas actuales de los Estados Unidos, Inglaterra y Alemania. Este feminismo considera que la noción de 'feminidad' en cuanto a tal es una pura construcción cultural y lucha por la desaparición de este concepto. Su ideal es crear un mundo donde mujeres y varones puedan determinarse a si mismos en función de sus dones y talentos individuales, sin que estos se vean circunscritos por estereotipos de género impuestos desde fuera. Este feminismo aboga por la desaparición de las diferencias en la educación de niñas y niños y considera que si fuera posible educar a los niños desde pequeños en un entorno libre de estereotipos sexuales o de género, éstos no se reproducirían puesto que no hay nada intrínseco en los niños que les impulse a concebirse a si mismos en función de su sexo. Espontáneamente, los niños ignorarían las diferencias sexuales y se relacionarían los unos con los otros a nivel individual. Esta manera de minimizar la importancia de la diferenciación sexual fue cuestionada al final de su vida por Margaret Mead. Junto con Ruth Benedict, se considera a esta famosa antropóloga como una distinguida representante del llamado 'relativismo cultural'. Y lo es, ya que sus investigaciones entre los pueblos de la Polinesia confirmaron que las nociones culturales (entre ellas las nociones de género) varían en gran manera de una cultura a otra cuando éstas se mantienen aisladas. Ahora bien, Margaret Mead reconoció al final de su vida que, aunque el contenido y el significado atribuído a las diferencias sexuales variara según las culturas, en todas las culturas estudiadas se encontraba presente el fenómeno del 'dimorfismo sexual' en cuanto a tal, es decir, en ninguna de ellas resultaba indiferente ni intercambiable ser varón o hembra [8]. La existencia del dimorfismo sexual y la atribución al

El feminismo de la diferencia reconce el carácter transcultural del dimorfismo sexual

8 *If any human society –larger or small, simple or complex, based on the most rudimentary hunting and fishing, or on the whole elaborate interchange of manufactured products– is to survive, it must have a pattern of social life that comes to terms with the differences between the sexes.* Margaret Mead citada en Walsh, Anthony. *Biosociology: an emerging paradigm.* Praeger, 1996; p. 133

mismo de un significado social preciso y normativo parece ser un fenómeno transcultural.

Partiendo de la constatación del carácter transcultural del dimorfismo sexual, el feminismo de la diferencia se enfrenta al feminismo de la igualdad y cuestiona su planteamiento de fondo. El feminismo de la diferencia se centra en las consecuencias psíquicas de las peculiaridades de la relación madre-hija y a partir de ellas denuncia como inviable el proyecto de superar la discriminación de las mujeres a base de ignorar sus legítimas diferencias con respecto a los varones. Este feminismo es de matriz cultural franco-italiana y está fuertemente influído por el psicoanálisis. Algunas de sus principales representantes contemporáneas son las filósofas francesas Luce Irigaray, Julia Kristeva, Hélène Cixous y la italiana Luisa Muraro. Cada una de estas filósofas tiene su manera peculiar de caracterizar la relación madre-hija y de sacar conclusiones de ella para extrapolarlas al ámbito social y a las reivindicaciones de género. La crítica que se les dirige desde las posiciones del feminismo de la igualdad es que sus teorías no son nada más que un ejemplo entre muchos de las ilimitadas posibilidades de construir el género, y que precisamente la dificultad de ponerse de acuerdo entre ellas en una definición coherente de 'feminidad' refuerza de forma directa la idea que el género e incluso el mismo sexo no existen como fenómenos transculturales sinó que son fruto de decisiones políticas y personales, tal como defiende por ejemplo la filósofa norteamericana Judith Butler, considerada la iniciadora de la *teoría queer* que niega la existencia de elementos transculturales ligados al sexo o el género.

Mi posición personal como feminista es la siguiente:

- respecto al feminismo de la diferencia

Considero que el feminismo de la diferencia identifica correctamente el dimorfismo sexual como punto de partida *transcultural* de la identidad subjetiva. Esta afirmación no implica que el dimorfismo sexual pueda separarse de la cultura sinó que no puede *reducirse* a ella. Estoy, pues, de acuerdo con el feminismo de la diferencia en que los procesos de subjetivación temprana de la niña y el niño –aceptando por supuesto la evidente variabilidad individual y las excepciones– permiten en conjunto identificar patrones de género y estoy asímismo de acuerdo en que esta distinción no puede reducirse a elementos externos de tipo social o cultural, ni puede por tanto eliminarse con una educación políticamente correcta. Los intentos de educar a los niños ignorando estas diferencias están destinados al fracaso.

Por otra parte, considero que el feminismo de la diferencia se equivoca cuando percibe como normativa o de alguna manera deseable la *continui-*

dad entre las identidades infantiles de género basadas en el dimorfismo sexual y los procesos de subjetivación adulta.

- respecto al feminismo de la igualdad

Considero que el feminismo de la igualdad identifica correctamente la *ausencia* de patrones transculturales de género en los procesos de subjetivación adulta y estoy de acuerdo que estos procesos están llamados a realizarse de forma estrictamente individual sin quedar restringidos por parámetros de género o de cualquier otra categoria social. Esta afirmación no significa que la identidad de género sea irrelevante: la identidad de género es punto de partida, pero no es punto de llegada de la subjetivación. La realización de nuestro potencial humano ya en esta tierra, la plenitud a la que estamos llamadas (u.i.) implica necesariamente un 'nacer de nuevo', renacer desde lo alto, renacer no de la carne, sino del agua y del Espíritu (cf. el diálogo de Jesús con Nicodemo en Jn 3, 1-21). Las palabras de Jesús no implican un desprecio de la carne (un desprecio del sexo biológico), sino un resituarla en el lugar que le corresponde: el de ser punto de partida pero no punto de llegada de nuestro peregrinaje hacia Dios (cf. tb. Mt 22, 22-32 y Lc 11, 27-28). El punto de llegada, nuestra plenitud humana –lo que algunas corrientes de pensamiento contemporáneas como el psicoanálisis denominan 'nuestra plena subjetivación'–, no tiene que ver con la negación de la carne (en el credo afirmamos la resurrección de la carne), sino con su capacidad de transparentar totalmente al Espíritu.

La identidad de género es punto de partida, pero no es punto de llegada de la subjetivación

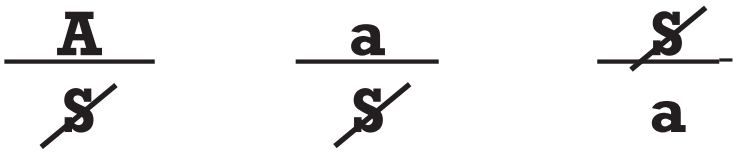
Por otro lado, considero que el feminismo de la igualdad se equivoca cuando niega el dimorfismo sexual y la importancia que éste adquiere en los procesos de individuación infantil que tienen como referente la figura materna (objeto erótico primario).

Así pues, resumiendo, a mi entender el feminismo de la diferencia percibe correctamente el punto de partida de nuestro trayecto vital como personas: nuestro punto de partida está determinado por el sexo; y el feminismo de la igualdad percibe correctamente el punto de llegada: nuestro punto de llegada está libre de toda determinación, incluída la sexual, puesto que es expresión plena de nuestra cristificación, de lo que los padres de la Iglesia llamaron nuestra *theiosis*, nuestra divinización, la actualización de nuestro ser 'imagen y semejanza de Dios' que como es sabido no tiene sexo ni género.

3. Aportaciones de Lacan, Chodorow y la teología trinitaria a la comprensión de un modelo de persona que parte del dimorfismo sexual y lo transciende

- aportaciones de J. Lacan

Según Fink, los tres momentos constitutivos de la noción lacaniana de subjetivación se expresan como sigue [9]:



alienación **separación** **atravesar la fantasía fundamental**

Alienación: la manera como busco controlar la apertura constitutiva de mi subjetividad –la experiencia de que no puedo ni podré nunca abarcarme a mí misma, experiencia traumática que Lacan expresa con el símbolo del 'sujeto barrado', $\$$ – es apelar a una autoridad externa (simbolizada con la letra **'A'** mayúscula, derivada de la palabra francesa 'Autre'). Creo que la figura de autoridad tiene las respuestas que a mí me faltan y me someto voluntariamente a ella [10]. Trato de eliminar la apertura subjetiva y el dolor que ésta causa, pretendiendo que no hay un mundo interior que merezca ser tenido en cuenta. Vivo externalizada.

Separación: la forma como me encaro a los retos existenciales que me plantea la apertura interior (lo que Zubiri identificó como la estructura

9 Fink, *The Lacanian Subject*. Págs. 69-79.

10 Es por esto que la 'alienación' es un momento de la subjetivación, porque no puede provenir del exterior. Yo 'me alieno' cuando pretendo transferir la responsabilidad de mi vida a otro. En este sentido, el sujeto alienado es responsable de su alienación. Sin embargo, es necesario señalar inmediata y claramente, que la 'alienación' no puede ser juzgada desde afuera. Lo que parece 'alienación' es a veces una decisión subjetiva consciente y lo que parece una liberación es a veces alienación. Siempre recuerdo la gracia con la que la hermana benedictina, M. Lluïsa Ramon, centenaria para ese momento, me contó lo que había sucedido cuando un grupo armado durante la Guerra Civil Española quemaron su monasterio; los hombres irrumpieron violentamente derribando la puerta del recinto donde las hermanas estaban en oración. Gritaron, 'Hermanas, estamos aquí para darles la libertad'. La hermana M. Lluïsa, para ese entonces muy joven, respondió: '¿para darnos la libertad? ¡Para quitárnosla, querrá decir!' y la abadesa le dio un fuerte coscorrón en la cabeza.

transcendente del ser personal) es concediendo la primacía a mi deseo, otorgando a mi deseo el lugar de honor que solía reservar para la autoridad externa. Trato de separarme de la fuente externa que proporcionaba orientación y sentido a mi vida, y me esfuerzo por encontrar la voz interior que me guíe a la verdad, a mi propia autenticidad. El problema está en que esta voz interior, este deseo íntimo, es algo que me ha llegado desde afuera. Después de todo –para Lacan– mi deseo (simbolizado con la letra ***'a'*** minúscula [11]) no es mío sino siempre, necesariamente, 'deseo del Otro' (de ahí que el incomparable san Juan de la Cruz aconseje que 'para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada'). Es por esto que la 'separación', lejos de liberarme, conduce a la frustración y a una nueva alienación, debido a que confundo mi deseo con mi autenticidad. ¿Cómo puede ser mi *autenticidad* algo capaz de *imponerme* sus exigencias como hace el deseo? ¿Qué clase de 'yo' y qué clase de 'autenticidad' sería ésa? No tiene ningún sentido concebir la *autenticidad del yo* como algo 'dado'; mi 'autenticidad' tiene que ser un 'evento' del cual *yo soy el sujeto*, algo que no puede suceder sin mi consentimiento; algo que exige mi participación activa y responsable.

Pero antes de proceder a caracterizar al sujeto y su autenticidad como un 'evento responsable' en lugar de 'una realidad preexistente', conviene hacer una pausa a fin de explicar mejor por qué afirmo –siguiendo a Lacan– que mi propio deseo no es mío. ¿Por qué es mi deseo necesariamente 'deseo del Otro'?

Cada una de nosotras (u.i.) tiene ciertas inclinaciones que puede justificar basándose en experiencias pasadas, y ciertas otras que parecen ser de una naturaleza más bien misteriosa. Las que pertenecen al segundo grupo son las que nos interesan aquí porque es a ellas que solemos asociar la noción de autenticidad o de identidad personal. Las inclinaciones del primer tipo tienen un inicio específico en mi historia personal. Soy consciente de cuándo y por qué empezaron a existir y por tanto también puedo imaginarme que alguna vez puedan dejar de ser. No ayudan a dar respuesta a la pregunta: ¿qué/quién era yo antes de tener esa inclinación particular, ese deseo específico? Las inclinaciones del segundo tipo son algo diferente. Pareciera razonable asumir que aquellos deseos para los cuales no tengo explicación racional ni experiencia fundacional alguna, no pueden ser sino expresiones de mi ser interior y representan como tales 'mi

11 La letra 'a' minúscula significa el objeto lacaniano 'object petit a'. Para nuestros propósitos será suficiente leerla como la internalización de la 'A' mayúscula, como 'deseo del Otro'. El concepto de 'deseo del Otro' será explicado seguidamente en el texto principal de este trabajo.

autenticidad'. ¡Nada más lejos de la verdad!, nos alerta Lacan [12]. Estas inclinaciones desligadas de lo racional no son otra cosa que un conjunto de deseos pertenecientes al Otro (Autre) que fue el referente emocional primario en mi niñez, generalmente la madre.

Debido a que nuestros más íntimos deseos provienen en realidad de emociones pertenecientes a otras personas que no han sido suficientemente procesadas por nosotros, el momento de 'separación' es también un momento de externalización, un momento de alienación, una fantasía identitaria que tendrá que ser atravesada cada vez que queramos actuar libre y amorosamente.

Atravesar la fantasía fundamental: finalmente arribamos al tercer momento de la subjetivación, el único capaz de aportar felicidad y realización al permitir que el sujeto se experimente a sí mismo por encima de su deseo. Los otros dos momentos (el momento de alienación y el momento de separación) también son momentos de subjetivación, ya que 'no ser sujeto' no constituye una opción: soy responsable de mi propia vida, pase lo que pase; soy responsable de ella aún si no quiero serlo; sin embargo –a pesar de ser momentos de subjetivación– la alienación y la separación no son momentos de *realización personal* porque el sujeto (la $\mathcal{S}$) se manifiesta escondiéndose (bajo la **'A'** mayúscula o bajo la **'a'** minúscula), al negarse a asumir responsabilidad plena por su propia vida. ¿Qué debo hacer?, se pregunta el sujeto moral. Sólo hay una opción, responde el sujeto de la alienación: debo hacer lo que la Autoridad (la **A** mayúscula) me diga que haga. Sólo hay una opción, responde el sujeto de la separación: debo hacer lo que mis impulsos y deseos íntimos (la **a** minúscula) me indiquen. Lo que hace tan semejantes a estos dos sujetos, a pesar de su aparente oposición y a pesar de que en la vida real ambos se encuentran permanentemente enfrentados, es que ambos ven solamente *una* potencial opción moral por delante. Para el sujeto que atraviesa la fantasía fundamental, por el contrario, hay siempre *más de una* potencial opción moral por delante: puede ser moral obedecer a la Autoridad (o la Ley) o bien desobedecerla; puede ser moral actuar de acuerdo con mi espontaneidad o bien en contra de ella. Lo que caracteriza al sujeto que atraviesa la fantasía fundamental es que éste tiene plena cons-

12 El filósofo canadiense, Charles Taylor lo secunda en su descripción de los orígenes románticos de nuestros ideales de autenticidad del yo: [se ha dado un] *giro subjetivo enorme en la cultura moderna, ha aparecido una nueva forma de interioridad y hemos pasado a identificarnos con nuestros abismos interiores* (Gutmann, Amy (ed.) *The Politics of Recognition in Multiculturalism* [La política del reconocimiento en el multiculturalismo]. Princeton U. Press, 1994. pág. 29). Cf. también la obra maestra de Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* [Los orígenes del yo: El surgimiento de la identidad moderna]. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

ciencia del carácter absoluto de su libertad y está preparado para asumirla responsablemente. El sujeto lacaniano es, pues, sujeto autoconsciente y responsable, pero su autoconsciencia y su responsabilidad no se basan en su 'conocimiento de si', sino precisamente –como en el caso de los místicos– en su aceptación de la irreductible apertura interior que lo caracteriza como sujeto. Al atravesar la fantasía fundamental me doy cuenta de que soy un 'yo deseante'; un yo, por tanto, definitivamente abierto y no definible [13]. Reconozco entonces, no en el plano teórico sino en la práctica, a partir de una vivencia real, que no soy cognoscible (no se me puede definir puesto que no soy ningún objeto), pero soy amable (puedo ser amada: por Dios, por los demás, por mí misma). Puedo asumir mi realidad (incluyendo las pulsiones y temores internos que provienen de los límites y caprichos de mis padres y de todos los que ejercieron su influencia sobre mí en mi niñez temprana). Puedo asumir todo esto y avanzar con ello en la dirección que crea correcta (o menos incorrecta). No puedo cambiar la mayor parte de mi realidad: dónde y cuándo nací, quiénes fueron mis padres y cómo se comportaron conmigo, mi apariencia física básica, la mayor parte de mis talentos y defectos, mis temores básicos, accidentes o malas experiencias que pudiera haber tenido… etcétera. No puedo cambiar nada de esto, pero nadie ni ninguna circunstancia me pueden obligar a asumirlo, a aceptarlo verdaderamente. Aceptar verdaderamente mi vida –no en teoría sino *de hecho*– tal como se da aquí y ahora, es un acto de amor absolutamente libre que me constituye como sujeto.

El sujeto que atraviesa la fantasía fundamental tiene plena consciencia del carácter absoluto de su libertad y está preparado para asumirla responsablemente

- aportaciones de N. Chodorow

La psicoanalista Nancy Chodorow observó que el proceso por medio del cual los niños/as toman por primera vez conciencia de tener un 'yo' propio distinto del de su madre (proceso de individuación infantil) se da de forma distinta para la niña que para el niño. La niña se individualiza en *continuidad* con el yo de la madre (se identifica con el objecto erótico primario), y el niño se individualiza en *discontinuidad* con el yo de la madre (se desidentifica del objeto erótico primario). Para ambos –niña y niño– la

13 Se trataría de la misma experiencia que el filósofo catalán Joan Pegueroles, sj. identifica en la distinción que establece C. S. Lewis entre 'happiness' y 'joy' ['la alegría' y 'el gozo'] (*Surprised by Joy*. Fount Paperbacks, 1981; pág. 20), y en la distinción que hace P. Claudel entre 'bonheur' y 'joie' ['la felicidad' y 'el gozo']. Cf. Pegueroles, Joan, "Díptico sobre la felicidad". *Espíritu* XLVIII (1999); págs. 181-87.

separación simbólica de la madre (o figura substituta) es fuente de mucha angustia: *la madre me nutre, me calienta y me protege, la separación de ella equivale a la muerte*; éste sería el temor infantil básico, la primera experiencia de temor de nuestro psiquismo en desarrollo.

La niña se separa de la madre internalizando el 'objeto materno perdido': *Yo no soy mi madre pero soy como ella (cuando crezca podré quedarme embarzada y dar a luz).* Esta opción no existe para el niño; para el niño la separación se realiza sin internalización de la figura materna: *yo no soy mi madre y tampoco soy como ella (cuando crezca no podré quedarme embarazado ni podré dar a luz).* El 'objeto erótico primario' –el objeto hacia el cual se dirige toda la fuerza deseante del psiquismo en desarrollo de la niña/niño– es en la gran mayoría de los casos, si no en todos los casos, 'una mujer' [14]. Es de una mujer que debe separarse la niña/niño que se individualiza y es decisivo para su futura personalidad si esta separación constitutiva del 'yo' se da por medio de una identificación con el 'objeto erótico' o no. Como ya se ha señalado, la identificación es posible en el caso de la niña pero no en el caso del niño. La consecuencia de este proceso sexuado de individuación es que si yo soy una niña, para mí 'ser yo misma' equivaldrá a 'estar en continuidad con aquellos a los que amo'; mientras que si yo soy un niño, para mí 'ser yo mismo' equivaldrá a 'estar en discontinuidad con aquellos a los que amo'.

La mujer que no atraviesa su fantasía fundamental tiende a percibirse a si misma como 'más amante' que sus compañeros masculinos

Los descubrimientos de Chodorow pueden ser interpretados a la luz de la noción lacaniana de subjetivación situando la diferencia de género en el nivel de la **'a'** minúscula. La vivencia interior asociada a la realización personal para una mujer (su **'a'** minúscula, su espontaneidad), tiende a expre-

14 Julia Kristeva ha constatado el hecho empírico de que la gran mayoría de nosotros hemos tenido durante nuestra infancia un cuerpo femenino pero no uno masculino a nuestra disposición para satisfacer nuestras necesidades nutricionales y emocionales, y ha aplicado esta observación al estudio de la violencia de género, a fin de tratar de entender a qué se debe que la mayoría de las mujeres maltratadas se sientan culpables, mientras que la mayoría de los maltratadores se sientan ofendidos por la injusticia cometida *en contra de ellos*. Cf. Reineke, Martha Jane. *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence* [Vidas sacrificadas: Kristeva sobre las mujeres y la violencia]. Bloomington: Indiana University Press, 1997. Es un hecho bien conocido el que los maltratadores generalmente se sienten justificados en sus acciones y presentan quejas: 'Ustedes no tienen idea de cuánto amo a mi esposa. ¡Si la he lastimado tanto, ya pueden imaginarse cuanto más ella [u otra persona] me deben haber lastimado a mí!'. Por otra parte, muchas mujeres maltratadas se sienten más culpables que ofendidas: 'Debí haberlo evitado. Llegó iracundo a casa. Debí darme cuenta. No debí molestarlo.'

sarse como deseo de 'identificarse con aquellos a quienes ama' tal como se identificó con la madre en el momento de su individuación y su temor de género tiende a ser el 'temor a la soledad'; mientras que la vivencia interior asociada a la realización personal para un varón (su **'a'** minúscula) tiende a expresarse como deseo de 'resistir la identificación con aquellos a quienes ama' tal como debió de resistir la identificación con la madre en el momento de su individuación y su temor de género tiende a ser el 'temor a la dependencia'. La mujer que no atraviesa su fantasía fundamental tiende a percibirse a si misma como 'más amante' que sus compañeros masculinos; mientras que el varón que no atraviesa su fantasía fundamental tiende a percibirse a si mismo como 'más libre' que sus compañeras femeninas. Ambos están equivocados ya que confunden el 'miedo a la soledad' propio del psiquismo femenino con el amor y el 'miedo a la dependencia' propio del psiquismo masculino con la libertad.

- aportación de la teología trinitaria

Se pudiera argumentar que nada hay más alejado del sujeto lacaniano que la noción cristiana de 'persona'. Lacan nunca utiliza el término 'persona' en sus escritos, a menos que sea para criticarlo y distanciarse de él. Para Lacan el sujeto es siempre un 'sujeto transitorio' [15], en palabras del filósofo Slavoj Zizek, 'un mediador que se desvanece' [16], un 'evento' que no tiene un sustrato ontológico sustantivo. La teología cristiana, por el contrario, sostiene que el ser humano es 'persona', precisamente porque posee una esencia sustantiva, en tanto que ha sido creado 'a imagen y semejanza' del Dios personal.

Y sin embargo, estas dos posturas aparentemente irreconciliables se aproximan al analizar con más detenimiento la noción de 'persona' tal como ha evolucionado en la teología trinitaria clásica [17]. Ya en el tratado *De Trinitate* de San Agustín (s. V), la noción de 'persona divina' se caracteriza

15 Cf. Fink, op. cit.. pág. 77-79.

16 *La dimensión 'específicamente humana' no es por tanto ni la del agente actuante atrapado en la finitud de la vida-mundo, ni la de la Razón universal exenta de esta finitud, sino el desacuerdo mismo, el 'mediador que se desvanece', entre las dos.* Zizek, Slavoj, *The Ticklish Subject* [El sujeto escurridizo]. London- New York: Verso, 1999. pág. 16.

17 A partir de la obra pionera de Catherina La Cugna, muchos teólogos han argumentado a favor de una antropología cristiana trinitaria que ponga en su centro las nociones de relación y de unidad en la diversidad. Véanse, entre otros:

–La Cugna, Catherine M. *The Trinitarian Mistery of God* [El misterio trinitario de Dios] en *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* [Teología sistemática: Perspectivas católico romanas]. Ed. F Schüssler-Fiorenza y JP Galván. Minneapolis: Fortress Press, 1981.

por las dimensiones constitutivas de 'esse in' y 'esse ad' [18]. El 'esse in' apunta a la incomunicabilidad irreductible constitutiva de cada persona, mientras que el 'esse ad' apunta a un modo de 'ser en relación' que –he aquí el punto crucial– es *tan constitutivo y tan primordial* como la incomunicabilidad irreductible. Insisto en subrayar esta característica porque es la que introduce en el núcleo de la noción de 'persona divina' una dinámica que no nos permite caracterizar esta persona como una 'sustancia estática' y nos compele a concebirla como 'acto puro' [19], como un eterno devenir sin proceso, ni comienzo, ni fin. El Dios Trino no es concebible como un 'Ser solitario'; de hecho, la noción misma de 'Ser' se modifica de forma radical cuando se la considera desde la perspectiva trinitaria: si tomamos seriamente a la Trinidad, ya no podemos concebir el 'Ser' como sustancia inerte, sino solamente como comunión dinámica, como Relación libre y amorosa [20].

¿Qué significa para la noción de 'persona humana', considerar que ésta ha sido 'creada a imagen y semejanza' de este Dios-comunión? Múltiples problemas filosóficos y teológicos requieren ser tratados cuidadosa y sistemáticamente a fin de llevar adelante la analogía entre lo divino y lo humano y no pueden ser abordados aquí. Sí me gustaría, sin embargo, destacar el hecho de que 'esse in' (irreductibilidad constitutiva) y 'esse ad' (relacionalidad constitutiva) no pueden ser concebidos como 'dimensiones complementarias' en la persona divina trinitaria. El 'esse in' y el 'esse ad' trinitarios

–La Cugna, CM *God for us: The Trinity and Christian Life* [Dios para nosotros: La Trinidad y la vida cristiana]. New York: Harper San Francisco, 1991.

–La Cugna, CM, ed. *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective* [Liberando la teología: Nociones fundamentales de la teología en perspectiva feminista]. San Francisco: Harper San Francisco, 1993.

Johnson, Elizabeth A. *She who is: the mystery of God in feminist theological discourse* [La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista]. Crossroad: New York, 1997.

–Greshake, Gisbert. *Der dreiene Got: eine trinitarische Theologie* [El Dios uno y trino: Una teología trinitaria]. Herder, 2004.

–Cox, Patricia A. *God as Communion* [Dios como comunión]. Collegeville: The Liturgical Press, 2001.

–Coakley, Sarah. *'Persons' in the 'social' doctrine of the Trinity* [Las 'personas' en la doctrina 'social' de la Trinidad]. En *Powers and Submissions* [Los poderes y las sumisiones]. Blackwell Publishers, 2002.

18 San Agustín. *De Trinitate*; cf. libro 5.5, libro 6.2, libro 6.3. Los Padres Capadocios ya habían comenzado a formular la noción de la inseparabilidad entre las relaciones y la sustancia de las divinas personas: Cf. Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto* 25.59 y Gregorio Nacianceno, *Discursos teológicos*, discurso 29.9.

19 San Agustín. *De Trinitate*, libro 5 8.9: *Quod autem ad faciendum attinet, fortassis de solo Deo verissime dicatur: solus enim Deus facit et ipse non fit, neque patitur quantum ad eius substantiam pertinet qua Deus est.*

20 Zizioulas, J. *Being as communion* [El Ser como comunión]. St. Vladimir's Seminary Press: New York, 2002.

no se complementan el uno al otro, sino que de hecho se *identifican* el uno con el otro. En la teología clásica cristiana, según las palabras de Sto. Tomás de Aquino, 'las únicas distinciones reales en Dios son las distinciones entre las personas' [21]. Cualquier otra distinción que podamos concebir (a saber, la distinción entre esencia y personas, la distinción entre esencia y existencia, la distinción entre relación y sustancia…etc.), son distinciones requeridas por nuestro intelecto (por nuestro *modus significandi*) a fin de nombrar la realidad simple e inefable del Dios Trino, pero no son en absoluto *reales*.

Muchas teólogas y teólogos trinitarios contemporáneos [22] sostienen que el hecho de haber sido creados a imagen del Dios Trino nos impide concebir nuestra libertad como algo que es anterior o 'precede' a nuestro amor. Estoy de acuerdo con estos teólogos y considero que el 'esse in' y el 'esse ad', como dimensiones de la 'persona divina', se corresponden análogamente con las dimensiones de 'libertad' y 'amor' de la 'persona humana'. Como nos ha mostrado nuestro breve estudio del sujeto lacaniano, no es posible *ser libre* antes de amar ni tampoco es posible *amar* sin ser libre. Para Lacan, quien quiere ser libre sin amar lo único que consigue es ser prisionero de su 'a' minúscula. El acto de subjetivación humana –esto es, el acto que nos permite tomar posesión de nuestra libertad por medio del reconocimiento de la apertura que hay en nosotros– es necesariamente un acto *positivo*, un acto de abrazar y asumir nuestra realidad; es un acto de amor.

Desde la perspectiva de la indisociabilidad de la libertad y el amor, los estereotipos que consideran a las mujeres como más amantes que los varones y a los varones como más libres que las mujeres, no pueden mantenerse. Si el Ser es comunión, la separación de la 'libertad' y el 'amor' carece de consistencia ontológica:

> *Ser 'persona' es ser capaz de vivir en comunión como lo hacen el Padre, el Hijo y el Espíritu [23]. Experimentar esta comunión no implica que la plenitud de mi ser persona deba concretarse en una relación heterosexual que me complemente, ni significa tampoco que tenga que hacerme hermafrodita a fin de llegar a ser a la vez varón y mujer. Lo que significa es que, a fin de lograr nuestra realización personal necesitamos reconocer el carácter ilusorio de nuestras identidades de género y trascenderlas –en palabras de*

21 *Dictum est enim supra, cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinae essentiae, quam aliquo nomine significari possit. Unde* ***non sequitur quod in Deo, praeter relationem, sit aliquid aliud secundum rem;*** *sed solum considerata nominum ratione* (ST I q.28 a.2 ad.2).

22 Cf. los teólogos citados en la nota 17 del presente artículo.

23 Juan 17, 21: *Que todos sean uno. Como tú, Padre en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado.*

> *Lacan 'atravesar la fantasía primordial'; esto es, avanzar más allá de los procesos infantiles de individuación que tienden a reducir nuestro ser personal (creado a imagen de Dios como ser único capaz de relacionarse con los demás gratuita y recíprocamente) a los estereotipos de género de la 'feminidad' (una supuesta capacidad para 'amar' que excede nuestra capacidad de ser 'libres') o de la 'masculinidad' (una supuesta capacidad de 'ser libres' que excede nuestra capacidad para 'amar')* [24].

La identidad infantil toma como referente la figura de la madre, concebida como objeto erótico primario. El referente materno determina la distinción identitaria de género basada en el dimorfismo sexual. El referente materno es adecuado en la etapa infantil, mas no en la edad adulta. Según la tradición cristiana, la identidad adulta está llamada a tomar como referente a Dios, concebido como Creador (Padre, Hijo y Espíritu Santo) que no tiene sexo ni género y que nos ha hecho a su imagen y semejanza; concebido asimismo como Redentor que ha asumido nuestra condición humana *en su totalidad exceptuando el pecado* y que en este sentido nos ha mostrado la posibilidad de superar la determinación sexual en la medida que no ha necesitado asumir la feminidad (ni física, ni psíquica, ni social) para salvar a la mujeres. No tengo duda que Cristo fue varón, pero no creo que debamos esperar a que llegue Crista para salvar a las mujeres, ya que todo lo que yo soy en tanto mujer está asumido en Cristo, exceptuando el pecado. Lo que define la humanidad adulta de Cristo no son sus determinantes biológicos (cromosomas, gónadas, sexo u hormonas) ni tampoco sus determinantes psíquicos ni sociales, sino lo que él hace con estos determinantes, la manera como los asume para realizar con ellos y desde ellos actos de amor libre que son los únicos que expresan en acto la potencialidad de su esencia. En el caso de Cristo, su esencia es 'ser Dios'. En nuestro caso, nuestra esencia es ser 'imagen de Dios'. Nuestra identidad espiritual tiene en cuenta nuestros determinantes biológicos pero no para quedar circunscrita a ellos, sino para transcenderlos en sencillos y cotidianos actos de amor que nos permiten nacer 'desde arriba', que permiten que el Espíritu que nos habita se exprese en nosotras (u.i.). En palabras de Pablo a los Gálatas (versión femenina u.i.): *En efecto, todas sois hijas de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús. Porque todas las que fuisteis bautizadas en Cristo os habéis revestido de Cristo. Ya no hay diferencia entre judía y griega, ni entre esclava y libre, ni entre varón y mujer porque todas vosotras sois una sola en Cristo Jesús* (Gal 3, 26-28).

24 Traducción con adaptaciones del original catalán: Forcades i Vila, T. *La Trinitat, avui* [La Trinidad hoy]. Barcelona: Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 2005. págs. 83-84.