

# DE PARTOS Y GENEALOGÍAS

Mabel Alicia Campagnoli

---

UNLP - UBA

## Introducción

Mi intención es la de analizar la metáfora del parto en dos puntos extremos de la historia de la filosofía: por un lado, Platón; por el otro, Nietzsche. A partir de esta base, pretendo reflexionar sobre ciudadanía, filosofía y diferencia sexual. Para ello tomaré a las autoras: Françoise Collin, Geneviève Fraisse y Silvia Vegetti Finzi.

Foucault, siguiendo a Nietzsche, se refiere al comienzo histórico: “es bajo, no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades”.<sup>1</sup> Y ejemplifica, citando al propio Nietzsche: “a la puerta del hombre está el mono”.<sup>2</sup>

Esta desfachatada imagen desafía la noción de naturaleza humana, de lo que estaba ya dado. Reniega de la operación de búsqueda de una primera identidad. Propone que el ser humano comenzó por la mueca de lo que llegaría a ser. Rechaza aceptar el origen como el lugar de la verdad.

Si no hay origen, en singular, puede haber genealogías. Es posible, entonces, parafrasear a Nietzsche: “a la puerta de un ser humano hay una mujer”. Ahora bien, en la genealogía nietzscheana, así como en la que ofrece la historia de la filosofía, esta procedencia humana (demasiado humana) queda oculta.

En la elección de una genealogía, los filósofos han decidido retacear la corporalidad del parto, de aquello que le da carnalidad al origen. En ese revolver los bajos fondos que constituye el trabajo genealógico, lo más oscuro resiste su salida a la luz. El parto, entonces, el evento sin el cual no habría “ser en el mundo”, es inaccesible al pensamiento oficial de la filosofía.

Sin embargo, el parto, inefable en cuanto refiera la realidad carnal, constituirá una de las claves metafóricas del filosofar. De este modo permitirá construir un origen “del lado de los dioses”.<sup>3</sup> La genealogía del filósofo construirá su propia altura, su propia luz, apropiándose de lo femenino hasta volverlo sublime y no identificable con las mujeres.

A partir de las autoras mencionadas, considero que el desarrollo de la práctica filosófica en occidente instaura una doble operación: apropiación de lo femenino para el

estatuto *original* de la filosofía y exclusión de las mujeres tanto de la práctica filosófica como de la ciudadanía.

## De partos

Si retomamos los históricos comienzos, tenemos la figura de Sócrates que Platón, presenta como “hijo de una excelente y vigorosa partera” exponiendo sobre tal práctica: “ninguna partera asiste a otras mujeres cuando ella misma está embarazada y puede dar a luz, sino cuando ya es incapaz de ello. [...] Las parteras, además, pueden dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos, si se lo proponen.<sup>4</sup>” Pero esta referencia explícita tiene como fin dar pie a la metáfora del trabajo filosófico que de este modo construirá su origen enaltecido, obturando la referencia a las bajas del parto concreto: sangre, excremento, orina, cuerpo, mujer.

Así vendrá descrita la actividad del filósofo, siguiendo al *Teeteto*: “Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos<sup>5</sup>.” La analogía no debe permitir, entonces, olvidar la diferencia jerárquica entre lo masculino y lo femenino. De aquí que el producto de ambas procreaciones no sea equiparable y se distinga de este modo el parto real del filosófico: “No sucede, en efecto, que las mujeres a veces den a luz una vana apariencia y otras un fruto real, y que cueste algún esfuerzo discernir entre unas y otros. Si ocurriera así, el trabajo más importante y más hermoso de las parteras sería separar lo real de lo que no lo es. El mayor privilegio del arte que yo practico es que sabe probar y discernir, con todo rigor, si es apariencia vana y mentirosa la que alumbra la reflexión del joven, o si es fruto de vida y verdad.<sup>6</sup>”

Si nos remitimos al *Banquete* encontramos la apropiación, por parte de Sócrates, del discurso de Diótima. A través de sus palabras el cuerpo sexuado se puede hacer pensamiento gracias a la belleza, a la eternidad y a la mediación de Eros: “Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello.<sup>7</sup>”

Ahora bien, la distinción de fecundidad según el cuerpo o según el alma disolverá la pretendida analogía al restablecer la disimetría entre los sexos: los que son fecundos “según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo y felicidad, para todo tiempo futuro. En cambio, los que son fecundos según el alma [...]

mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales. Y todo el mundo preferiría para sí haber engendrado tales hijos en lugar de los humanos /.../.<sup>8</sup>”

De este modo, la reproducción de los cuerpos vuelve a su estado de semibestialidad y se confía a la gestión de las mujeres y de los hombres inferiores; cada cual a lo suyo. El hijo, que se considerará suficiente para satisfacer todos los deseos femeninos, transforma el deseo en necesidad, negando a la mujer la trascendencia que aguarda al filósofo. La obra que este último ha de parir, bajo el signo del amor y de la belleza, consistirá, paradójicamente, en aquellas leyes de la *polis* que sancionarán definitivamente la exclusión de la mujer: el conocimiento más bello y superior, “la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia.<sup>9</sup>” es el propio de las almas fértiles que, impulsadas por Eros, pueden engendrar en la Belleza.

Los varones que alcancen la estatura de filósofos, serán amantes de la verdad y esa búsqueda no podrán compartirla con mujeres. Búsqueda signada por el diálogo, el espacio público, lo masculino. Diálogo que también en Nietzsche aparecerá metaforizado por la preñez: “Uno busca un hombre que lo ayude a dar a luz sus pensamientos, el otro, un hombre al que pueda ayudar: así nace un buen *diálogo*.<sup>10</sup>” Y la capacidad filosófica de engendrar es la marca del genio: “...un genio, es decir, ... un ser que o bien *fecunda* a otro, o bien *da a luz* él /.../.<sup>11</sup>”

La verdad, he aquí el fruto del parto filosófico, un fruto que no prende en seres aptos al engendramiento corporal. Parir, dar a luz, se transforma en ‘alumbramiento’ cuando es tarea de varones. Aceptación que Nietzsche consolida al reforzar la incompatibilidad entre naturaleza femenina y pensamiento: “Cuando una mujer tiene inclinaciones doctas hay de ordinario en su sexualidad algo que no marcha bien.<sup>12</sup>”

En este gesto compartido por dos representantes de la filosofía tan distanciados vemos cómo el varón filósofo excluye a las mujeres reales al mismo tiempo que se apropia de lo femenino. El salto entre filósofos tan extremos permite ver que el sexismo en esta disciplina no es algo coyuntural, atribuible a determinado pensador en función de su particular contexto, sino más bien algo estructural a la filosofía misma en tanto discurso legitimador del orden sociopolítico.

## **De genealogías**

En Atenas, afirma Françoise Collin, “lo que debe ser escondido no es la vida sexual como tal, que en su versión homosexual [masculina] se expone a la luz del día y

es integrada a la vida pública (...) sino la vida generativa. Es bien manifiesto en efecto que las mujeres son esencialmente excluidas de la vida pública en la medida en que están ligadas al proceso de la generación <sup>13</sup>.” El parto del cuerpo, femenino, debe permanecer oculto velando su potencialidad. El parto del alma, masculino, se hace público, abre el diálogo, instituye democracia. Esta apropiación simbólica de un poder femenino, por parte de los varones, podría ser el conjuro del temor a la potencia generativa del cuerpo de las mujeres.

Según Silvia Vegetti-Finzi el terror a Medusa equivale para Freud al terror a la madre, a su amenazante poder generativo, acrecentado por el hecho de que durante mucho tiempo se ignoró la conexión entre coito y nacimiento, eventos separados por nueve meses. De este modo, la mujer encarna el miedo a la naturaleza ignota, misteriosa y enemiga: ella es animal, contingente, misterio, tiniebla. Esto lleva a que se puede ignorar la dependencia originaria del cuerpo materno a partir de que el acontecimiento del parto es puesto fuera de escena.

“El [varón] occidental ama representarse como hijo del padre, inscripto en una genealogía masculina que pasa, instrumentalmente, a través de los cuerpos femeninos, a lo largo de una descendencia materna que no encuentra reconocimiento simbólico: la madre es sólo la sombra del padre y como tal debe permanecer.<sup>14</sup>” El *verdadero nacimiento*, en cambio, estará representado por la atribución del apellido, por el “nombre del padre”.

La ciudadanía construida por la democracia moderna no resulta menos excluyente para las mujeres. En ella los ciudadanos son indemnes a toda generación, no son hijos o padres de una persona sino de otro ciudadano. La ciudadanía no ha podido integrar el reconocimiento de la dimensión fundamental de su renovación por la generación, que lejos de estar en el corazón de su organización no es tratada más que como un azar y por las medidas de excepción generalmente tomadas en favor o en detrimento de las mujeres, consideradas con suerte como prestatarias de servicios. En la ciudadanía moderna la reproducción sustituye a la generación como repetición de lo mismo, garantizada por la transmisión del nombre del padre.

### **Consecuencias**

La filosofía, un saber de *origen masculino*, engendrar y dar a luz de varón a varón. La ciudadanía, una práctica de *origen masculino*, pacto *fraternal* de ciudadano a ciudadano.

Primera consecuencia: el precio a pagar por las mujeres que quieran ingresar a esos ámbitos masculinos es el de dejar en el umbral su condición genérica, despojarse de su particularidad. Gesto ejemplificado en la expresión de Amparo Moreno Sardá: “para ingresar a la Universidad tuve que transvestirme”. Lo que conduce al hecho de que las mujeres “frente a la política, la filosofía, la ciencia, automáticamente abandonamos nuestra vaga consciencia sexual y nos despojamos de nuestro cuerpo para poder acceder a lo que se vende como Saber Abstracto Superior, asistimos también en este caso a una abdicación, a una resección de nuestra sensibilidad, porque así imaginamos que lograremos adherir lo más posible al ‘espíritu de la realidad’. Este procedimiento que nos da acceso al reconocimiento como personas profesionalmente capaces nos procura, por una parte, una satisfacción, pero nos hace perder nuestra dimensión [genérica].”<sup>15</sup>

Segunda consecuencia: se hace difícil aceptar que las/os niñas/os vienen de las mujeres; pues, reconocer esto, supone reconocer la dependencia del sexo femenino y, para las niñas en concreto, “una nueva forma de pertenencia a una madre de la que, sin embargo, desearían distinguirse.”<sup>16</sup> Las mujeres, al reflexionar sobre nosotras mismas y reivindicar nuestro ser específico, hemos contemplado siempre con desconfianza esa función materna que a lo largo de la historia ha servido para justificar nuestra exclusión de la vida política y económica.

### **De partos y genealogías**

Me gustaría cerrar estas reflexiones con la propuesta de un desafío: parir otras genealogías. En este sentido, es imprescindible rescatar la práctica inaugurada por un grupo de filósofas italianas en la Universidad de Verona. Este grupo justamente se autodenomina Diótima recuperando una palabra expropiada por la filosofía patriarcal. En esta reapropiación simbolizan la posibilidad de instaurar una nueva genealogía, que ponga en el origen a una madre, a una mujer, permitiendo el reconocimiento de una práctica filosófica de mujeres. Es ésta una de las pocas experiencias, desde la filosofía, que ha pretendido realizar la tarea faltante denunciada por Simone de Beauvoir: “la construcción de un *nosotras*.”<sup>17</sup>

El grupo Diótima se definió como una comunidad femenina unida por el amor a la filosofía y la fidelidad a sí mismas. En palabras de una de las fundadoras: “Habíamos concebido a Diótima enseñante. En su enseñanza, ella mostraba al mismo tiempo ser fuente de fuerza autónoma femenina, y suma de nuestro orden simbólico. Hemos aprovechado el conocimiento que tenemos de las instituciones universitarias, no para seguir su lógica, sino para encontrar visibilidad.”<sup>18</sup>

Se esboza en estas palabras la pretensión de constituir una genealogía femenina no patriarcal. De aquí la importancia del concepto de “madre simbólica.”<sup>19</sup> “Nuestro esfuerzo no apunta solamente a anudar el hilo mil veces interrumpido de la genealogía materna, puesto que no se trata meramente de construir retrospectivamente una escala ascendente y reaseguradora. No quiero sólo reencontrar a mi madre en los orígenes, sino reencontrar en mi madre los orígenes a través de la separación.”<sup>20</sup>

Pensar una genealogía femenina permitiría el reconocimiento de ser mujer y filósofa como no contradictorio, refutando el dictamen patriarcal. Posibilitaría, además, conjurar la rivalidad –siempre amenazante desde el patriarcado- entre una mujer y otra mujer. Pondría la alternativa de tomar a una mujer como referencia y permitirnos centrarnos en nuestro género.

No corresponde a los objetivos de este trabajo evaluar si el grupo Diótima cubre estas expectativas. Sí, en cambio, despertar curiosidad respecto de esa práctica y tomarla como estímulo para gestar y parir nuevas genealogías en femenino, subrayando el plural.

Concluyo con Geneviève Fraisse: “Entre el miedo al sexo que aparta del ejercicio filosófico y la apropiación de lo femenino por el pensador, la filosofía deja poco lugar a las mujeres que, sin embargo, testimonian a lo largo de los siglos una curiosidad que los [varones] limitan con terror. [...] El juego de la filosofía con lo femenino, la cuestión misma del ejercicio de su saber cruzado con la diferencia de los sexos sigue siendo un horizonte apenas imaginado.”<sup>21</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” en *Microfísica del poder*, Barcelona, La Piqueta, 1980. p.10.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora*; S 49.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Op.Cit*; p. 10.

<sup>4</sup> Platón, *Teeteto*, 149-150<sup>a</sup>. Cf. Femenías, M.L. *Inferioridad y exclusión*, Buenos Aires, 1996, Tercera parte, *Excursus*.

<sup>5</sup> *Ibíd*, 150<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> *Ibíd*, 150b-c

<sup>7</sup> Platón, *Banquete*, 206c.

<sup>8</sup> *Ibíd*, 208e-209c.

<sup>9</sup> *Ibíd*, 209<sup>a</sup>.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche: *Más allá del Bien y del Mal*; af. 136.

<sup>11</sup> *Idem*, af. 206.

<sup>12</sup> *Idem*, af. 144.

<sup>13</sup> Françoise Collin: "Mythe et réalité de la démocratie" en *Cahiers du GRIF*; Paris VII, 1996; pp. 25-35.

<sup>14</sup> Silvia Vegetti Finzi: "La congiura del silenzio" en *Volere un figlio*, Milano, Mondadori, 1997, p. 14. Traducción M<sup>a</sup> Marta Herrera y Mabel A. Campagnoli (inédito).

<sup>15</sup> Luciana Percovich, "Posiciones amorales y relaciones éticas" en Silvia Tubert (ed.), *Figuras de la madre*; Madrid, Cátedra, 1996. pp. 252/3.

<sup>16</sup> Silvia Vegetti Finzi, *El niño de la noche*, Madrid, Cátedra, 1992.

<sup>17</sup> Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1987; p. 15.

<sup>18</sup> Chiara Zamboni, "Comunidad Diótima" en *Debate Feminista*, I.2, 1990. Dossier: "El feminismo en Italia" p. 206.

<sup>19</sup> Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*; Roma, Editori Riuniti, 1990.

<sup>20</sup> Luciana Percovich, "Posiciones amorales y relaciones éticas" en Silvia Tubert (ed.): *Figuras de la madre*; Madrid, Cátedra, 1996. pp. 254/5.

<sup>21</sup> Geneviève Fraisse, "Eros y el filósofo" en *La diferencia de los sexos*; Buenos Aires, Manantial, 1996. Pp 45-46.