

La diferencia de sexos, una diferencia histórica *

The difference of sexes, an historical difference

Geneviève Fraisse

CNRS.

Diputada en el Parlamento europeo.

Recibido el 31 de marzo de 2004.

Aceptado el 10 de mayo de 2004.

BIBLID [1134-6396(2003)10:1; 41-58]

RESUMEN

El artículo parte de la constatación de la quasi-ausencia de un objeto “diferencia de los sexos” en los debates de la tradición filosófica occidental y se propone como tarea partir de su presencia misma de la cuestión de los sexos en el texto filosófico, de sus modos de aparición; como si se tratase de un fenómeno, sometido a condiciones lógicas de emergencia y desaparición. Trabajar sobre estos modos de aparición permitirá diseñar un campo de reflexión más amplio, quizá, de lo que se imagina.

Palabras clave: Diferencia de los sexos. Historicidad. Historia de la Filosofía. Ontología. Política. Psicoanálisis. Michel Foucault.

ABSTRACT

The paper starts from the fact of the quasi-absence of an object, “difference of sexes”, in the discussions of occidental philosophical tradition. And suggests to work on the ways of apparition of the sexual question in the philosophical text, as it were a phenomenon subjected to logical conditions of emergence and disappearing. To pay attention to these apparition modes will allow us to design a reflection field wider than what is usually imagined.

Key words: Difference of Sexes. Historicity. History of Philosophy. Ontology. Politics. Psychoanalysis. Michel Foucault.

SUMARIO

1.—Sobre el objeto. 2.—Sobre el saber. 3.—Sobre el concepto. 4.—La historicidad como hipótesis. 5.—Historias.

* Contribución al coloquio *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, organizado en colaboración con Monique David-Ménard y Michel Tort, Collège international de philosophie, junio 1990. En FRAISSE, Geneviève: *La controverse des sexes*. Paris: PUF, 2001.

La diferencia de sexos es un hecho natural del que es difícil imaginar una posible historia; y aún lo es más pensarla, si, al estar marcada por un acontecimiento histórico, se la toma como un acontecimiento realizado. Se dice, incluso, que las mujeres, como grupo social, han estado privadas de historia; hoy, sin embargo, se construye una historia de las mujeres, fundada en la idea de que la relación entre los sexos y la vida de las mujeres están sometidas a la historicidad del mundo. No faltarán los que subrayen el voluntarismo de esta afirmación; se rendirán, sin embargo, a la evidencia de los hechos y de las representaciones¹.

Todavía hoy la historia de las mujeres se menciona, menos para ratificar su particularismo, su “regionalismo” en el mapa de la historia humana, que para dejar abiertas las cuestiones que plantea: la de una cronología eventualmente específica, la del peso de la imagen y de la representación, la del acontecimiento —político, científico, religioso— portador de efectos originales en la vida de las mujeres... Como ser humano, la historicidad de una mujer deriva de la evidencia, a la que la historia de las mujeres añade una posibilidad: la de interrogarse sobre la historicidad de la relación entre los sexos. Querría ampliar aquí esta perspectiva a la lectura de textos filosóficos: saber qué lectura de la diferencia de sexos posibilita la historia en el espacio filosófico.

Hay que volver a la primera dificultad: la diferencia de sexos no es un filosofema; ningún objeto filosófico da testimonio de su presencia, de pleno derecho, en los textos de los filósofos. Concluir de aquí que la noción de lo femenino o lo masculino, que la realidad de los seres sexuados o de la relación entre los sexos, están ausentes en el trabajo del filósofo sería un malentendido; parece, simplemente, que no tienen estatuto alguno en el cuestionamiento filosófico.

El espacio textual adecuado para un discurso sobre los sexos y su diferencia, sobre la guerra y la paz que permanentemente mantienen, es el de la literatura². Hasta la época moderna, sólo la escritura literaria aborda abiertamente la cuestión; es más, la relación entre los sexos ocupa un lugar central en la escena narrativa y poética: está en la representación; al hablar de representación, sin embargo, se deja abierta la cuestión de los modos de reflexión que toda representación suscita. Sin duda, una de las tareas esenciales de la literatura hoy es la de interrogarse sobre el enfoque teórico de estas representaciones, pero sin perder con ello la prerrogativa de ser el lugar

1. Cfr. DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dirs.): *L'histoire des femmes*. 5 vols. París: Plon, 1991.

2. Cfr. Georges Steiner y su análisis de la literatura como lugar de expresión de los conflictos humanos: *Les Antigones*. París: Gallimard, 1986 (tr. cast. en Barcelona: Gedisa, 1987).

privilegiado en el que se expresa la eterna y doble imagen del amor y la guerra entre los sexos —expresión que se lee también en la multiplicidad de formas de la escritura.

Es posible intentar pasar del acto de la representación a su conciencia, y así a la representación de la representación. Especialmente en el ámbito del psicoanálisis, con el que se produjo una ruptura en la historia del pensamiento —en la historia de las teorías del conocimiento, con la noción de inconsciente, y en la historia de la sexualidad, por la significación misma que la vida sexual adquiere—, la diferencia sexual se convierte, desde entonces, en una apuesta esencial al discurso humano. Si se inscribe el psicoanálisis en la historia de la filosofía, en la cronología de los “sistemas” filosóficos, entonces, por ahí se descubre la emergencia del filosofema “diferencia de sexos”. Al mismo tiempo, un siglo de textos y discursos psicoanalíticos muestra cómo esta fundamental ruptura en el pensamiento no lleva consigo necesariamente una transformación del sentido del discurso relativo a la posición femenina en las relaciones entre los dos sexos; esta revolución epistemológica se conjuga fácilmente con la nueva forma en la que se asegura políticamente la tradición patriarcal y las representaciones más triviales de la relación sexual. El hecho de que el psicoanálisis retome, especialmente de Freud a Lacan, el antiguo tratamiento de la diferencia de sexos merece una reflexión, lamentablemente aquí fuera de tema. En efecto, habría que tener en cuenta la historia del psicoanálisis, su vinculación a las teorías médicas anteriores, así como la diversidad de posiciones teóricas sobre la feminidad, vigentes en la época de Freud y después; para hacer esto, habría que distinguir también entre el contenido de una cuestión (el *quid* de la relación entre los sexos) y su estatuto de objeto filosófico, lo que sólo será posible después de haber proporcionado los elementos del problema. A partir de ahora me atenderé a una constatación un poco sumaria, pero importante: el psicoanálisis comparte con la literatura el presupuesto de que la relación entre los sexos es inmutable y la certeza de que los elementos de esta relación son eternos, en pocas palabras, comparten la creencia en la ahistoricidad de su diferencia, incluso cuando en los dos casos lo que está en juego no es la misma —por suerte para la literatura y por desgracia para un cierto dogma psicoanalítico. Considerar, imaginar que la diferencia de sexos sea un objeto filosófico supone poner en duda esta representación; ésta es, al menos, mi hipótesis.

1.—Sobre el objeto

Señalar la ruptura operada por el discurso psicoanalítico invita a retomar la historia de la filosofía: rápidamente se descubre que los textos no están mudos respecto a la cuestión de los sexos; a veces, incluso son charlatanes.

Aunque sin estatuto de objeto filosófico, la diferencia de sexos aparece o desaparece siguiendo lógicas del discurso precisas; me negaría, pues, a decir —como el feminismo aseguraba antes— que la diferencia de sexos se aloja en lo impensado, que está sometida a una operación de *forclusion* en el contexto del trabajo filosófico. Michel Foucault lo decía sencillamente: si el sexo es censurado, queda fuera del discurso, no en el discurso.

Evitaré así toda declaración que recurra a la presencia del problema de los sexos en filosofía, después de una larga ausencia. La tarea es completamente distinta: consiste en partir de su presencia misma en el texto filosófico, de sus modos de aparición; como si se tratase de un fenómeno, sometido a condiciones lógicas de emergencia y desaparición. Trabajar sobre estos modos de aparición permitirá diseñar un campo de reflexión más amplio, quizá, de lo que se imagina. Indico aquí, brevemente, tres direcciones que, de menor a mayor, pueden recorrer todo el espacio filosófico.

De los escolios, intervención intempestiva de lo real, al uso de la dualidad en la metafísica: una observación de Spinoza sobre la dificultad de la libertad en el lenguaje se concreta mediante la imagen de algunos humanos más incapaces que otros —“el que delira, el charlatán, el niño”, por ejemplo (*Ética*, III,2); más adelante, la diferencia de sexos puede servir al objetivo metafísico, en Schelling por ejemplo, porque la dualidad de lo finito y lo infinito se representa eventualmente mediante la finitud del individuo sexuado, tomado en la infinitud de la reproducción de la especie.

De la disgresión ideológica a la metáfora ontológica: en su primer libro, sobre la propiedad, Proudhon afirma la ausencia de “sociedad” entre hombres y mujeres y la eventual necesidad de “recluir” a la mujer (juicio emitido como de pasada, no en el cuerpo del texto, sino en nota a pie de página); más adelante, la idea de la verdad como una mujer, con tanta fuerza en Nietzsche, para quien mujer y verdad se encuentran como dos objetos igualmente inaccesibles.

De la implicación subjetiva del filósofo como ser masculino a la seguridad de un discurso asexuado: Kierkegaard inscribe su ser sexuado en su propuesta filosófica, al saber reconocer que la posición de la mujer es distinta de la suya. Más adelante, el discurso habitual de los filósofos, el discurso kantiano (por ejemplo, en la *Antropología*), identifica el sexo en general con el sexo femenino en particular, sustrayendo así su propio sexo a la reflexión.

La diferencia de sexos no es un filosofema, no constituye un objeto filosófico. Existen, en cambio, lugares de pensamiento en los que aparece y desaparece, coyunturas textuales en las que es posible leerla, descifrando su funcionamiento. Al enunciar algo en el espacio filosófico, se verifica como posible. Ni que decir tiene, sin embargo, que restituir los modos de expresión de la cuestión de los sexos no es un fin en sí mismo; investigar sus condiciones de elaboración no es un objetivo suficiente. El interés está en las conse-

cuencias de las lecturas que así se posibilitan. En primer lugar, lo que es el efecto inmediato de este punto de referencia: se lee algo diferente a la eterna repetición de la guerra y la paz entre los sexos. La representación ahistórica de la relación entre los sexos es difícil de imaginar en los contextos en los que esta relación se hace visible.

De aquí la segunda consecuencia: los sexos (o las mujeres; se volverá sobre esta doble formulación) a menudo se ponen en relación con otra cosa, ligada, precisamente, a un problema filosófico, sea político o metafísico.

Tercera consecuencia, pues: no hay ninguna urgencia en hacer el inventario de los modos de aparición y desaparición de la diferencia de sexos en filosofía, en ordenar fenómenos (del inciso ideológico al debate metafísico), en organizar lo que estaría desorganizado. No se trata de poner orden en el desorden, sino de captar, en primer lugar, la medida del desorden, en el que la física se mezcla con la metafísica, en el que la realidad social de las mujeres atraviesa el empleo de la metáfora femenina para hablar de la Belleza o de la Verdad. Se trata de captar la medida del desorden para alejar lecturas *a priori* e interpretaciones reductivas: la violenta misoginia de Schopenhauer, que es simultáneamente odio a las mujeres y rechazo de la igualdad de sexos, ganaría si no se leyese aisladamente, sino junto a su metafísica y su utilización también de la diferencia de sexos; porque su metafísica concede la voluntad al hombre y la inteligencia a la mujer, inscribiéndose *a contrario* de la tradición filosófica, poco dispuesta a reconocer un intelecto al sexo femenino, y aún menos dispuesta a suponer que éste sea superior al del hombre. No se hará decir al filósofo más de lo que él habría querido decir, pero es lícito plantearle cuestiones. Y, sobre todo, el argumento fácil, que consiste en colocar la misoginia de un filósofo en el cajón de la misoginia de los prejuicios de su tiempo, se vuelve caduco. Los textos que maltratan a las mujeres son también textos filosóficos.

Enunciados de distinto orden sobre la diferencia de sexos pueden unirse sin ordenar necesariamente las cosas. Constituir uniones lógicas en un tema así compete ya a la provocación, porque se sabe por qué existe el desorden: se trata de la represión del sexo y de la dominación masculina. Represión y dominación: dos series de razones para explicar por qué el discurso sobre el sexo siempre ha estado interesado en manifestarse fragmentariamente, en fragmentos de sentido, ocultando así el sentido mismo —el del poder masculino y el de la sexualidad humana³— a la evidencia. De aquí la opción por

3. Se advertirá que incluso los textos favorables a la emancipación de las mujeres y a la igualdad entre los sexos pueden obedecer a estas lógicas desordenadas de emergencia en el discurso; Condorcet, por ejemplo, aunque escribió un artículo cuyo tema es, precisamente, "l'admission des femmes au droit de cité", en general, trata esta cuestión más en disgresiones que en el centro de sus textos.

trabajar antes el cómo del desorden que el por qué, con la esperanza de encontrar ahí materia para hacer que las cosas cambien. Leer el desorden, descubrir sus mecanismos y, tal vez, entrever el medio de hablar filosóficamente de la diferencia de sexos.

2.—*Sobre el saber*

En ausencia del objeto, ¿puede haber un saber? ¿Existen elementos de conocimiento susceptibles de aparecer como saber, señalizando un dominio de reflexión? De hecho, algunos análisis fragmentarios permiten imaginar que es posible construirlo, o se está construyendo, a pesar de la ausencia de un objeto claramente definido. Para plantear la cuestión del objeto y para interrogarse sobre la posibilidad del concepto, como haré más adelante, también es necesaria la existencia de estudios y trabajos. Sin embargo, en estos fragmentos de saber falta la representación del campo en el que se inscriben; en cambio, pertenecen a veces a discursos muy afirmativos en cuanto a la naturaleza de la diferencia de sexos y a la esencia de esta diferencia. Ahora bien, si falta el objeto filosófico ¿cómo se puede producir una verdad, elaborar una filosofía de la diferencia de sexos? Dejaría esta cuestión en suspenso, indicando, solamente, la alternativa clásica en la que se expresan estos discursos afirmativos; la alternativa es sencilla: tanto la identidad como la diferencia la sitúa entre los sexos, entre hombres y mujeres.

Si, en ciertas posiciones teóricas, se opta por la identidad, es con la esperanza de acabar con la dominación masculina. La diferencia de sexos no se niega, se neutraliza en beneficio de una representación de individuos no sexuados (sin duda, fuera del espacio amoroso). Esta de-sexualización de los individuos se representa, entonces, como la última etapa en la realización del universalismo. La dominación masculina tiene un origen y tendrá un final. Todo pensamiento de una naturaleza (o de una esencia) femenina diferente a una naturaleza masculina era, en el pasado, ideología, un mecanismo de esta dominación; desde entonces, no es posible derivar de aquí ningún cuestionamiento pertinente.

En cambio, si la diferencia entre los sexos es fundamental, se enriquece la crítica a la dominación masculina con un debate sobre su contenido, sobre la pobreza de sus ideales. En lugar de borrar las diferencias entre los sexos, es posible exacerbarlas y mostrar en qué los valores femeninos son portadores de utopía en un mundo sometido a la racionalidad de las Luces. El pensamiento del final de la dominación se presenta como el de una redención para las mujeres; y, para las mujeres mismas, como la única posibilidad de un desarrollo real.

Entre estos dos extremos, neutralización o exasperación de la diferencia de sexos, pienso que no hay que elegir, porque, en esta materia, la ideología

está por encima del cuestionamiento filosófico; la estrategia política, tanto como la convicción personal e íntima, se mezclan con las afirmaciones teóricas. Así, incluso si se acepta que una determinada certeza conduce a uno u otro extremo, sería desolador satisfacerse con ello; porque estas elecciones son, justamente, estrategias, convicciones, creencias; en una palabra, quizá, valores. El valor, ciertamente, es algo importante, pero cuando llega a ser parte interesada, es un elemento de contenido —no su presupuesto⁴. Claramente, si las elecciones políticas se imponen⁵, es incuestionable que excluyen los riesgos teóricos de esta difícil afirmación, a partir de la cual propongo trabajar: los sexos son semejantes y diferentes. Creo que, más allá de esto, es muy poco lo que sabemos.

La filosofía de la diferencia de sexos me parece problemática en tanto que esta alternativa entre identidad y diferencia, que se asemeja mucho a una aporía, no se analice como tal. Más que un par de soluciones filosóficas, esta oposición constituye la cuestión filosófica misma, particularmente a partir de la época moderna. La identidad de sexos y su diferencia se han pensado una en función de la otra. Esta mutua dependencia podría ser el punto de partida de un trabajo filosófico.

Si el objeto filosófico falta, es probable que el saber falte igualmente — el saber constituido por una tradición, se entiende. La propuesta actual consiste en proporcionar las condiciones y los medios de producción de este saber: Un momento de necesaria paciencia respecto a la necesidad de certezas, un momento en el que la historia juega un papel esencial, y que empieza por el estudio de las apariciones de la diferencia de sexos en los textos filosóficos, de su puesta en obra en el pensamiento; entiendo por ello un trabajo de distinción de los registros en los que los sexos intervienen: el texto filosófico puede ocuparse, o no, de la cuestión (de los sexos); dicho de otra forma, la diferencia de sexos interviene por sí misma o a través de otra cosa, es la

4. Por eso, una investigadora puede ser, como individuo, feminista, sin hacer por ello teoría feminista; esto es incluso deseable. No hay más teoría feminista ahora, que ciencia proletaria antes. Véase la discusión de este problema en el artículo de COLLIN, Françoise: "Ces études qui ne sont pas tout. Fécondité et limites des études féministes". *Les Cahiers du Grif*: "Savoir et différence des sexes", n° 45, 1990.

5. Un ejemplo: en Francia, en 1989, había que tomar partido a favor o en contra del derecho a llevar el *tchador* en la escuela. Era posible determinarse en función de la cuestión del laicismo y de la religión, pero también respecto al problema de la igualdad entre los sexos. Elegir la aproximación a la identidad o aceptar las señales de la diferencia entre chicos y chicas es importante; el interrogante, sin embargo, subsiste a otro nivel: ¿cómo la conquista de los jeans unisex de los años 60 se ha visto desplazada hacia una reivindicación de la identidad cultural, capaz de desafiar cualquier adquisición igualitaria? La elección política deja abierta la cuestión teórica.

finalidad o el medio de un discurso: se tratará, por ejemplo, del lugar de las mujeres en la comunidad humana o, más adelante, del papel del amor en el conocimiento; del lugar social —familia o ciudad— en el que se piensa la jerarquía entre los sexos o de la metafísica dispuesta a utilizar la dualidad de la reproducción humana para interrogar al Ser. El texto filosófico puede tratar de hombres y de mujeres o de lo masculino y lo femenino; o también de seres, o de sus cualidades. A veces, los seres están desposeídos de toda cualidad, son seres humanos en general; a veces, por el contrario, están, en primer lugar, cualificados por “esencias” diferentes, masculinidad y feminidad; a veces aún, lo masculino y lo femenino se piensan sin relación alguna a un soporte individual, quizá como valores independientes de los seres humanos.

Si el texto filosófico restituye siempre la aporía entre identidad y diferencia, la eventualidad de tomar partido ideológicamente ha de considerarse seriamente; a menudo la elección política del filósofo en materia de igualdad de sexos es la razón de su elección filosófica por la identidad o la diferencia (pero también a la inversa, la elección filosófica lleva consigo la política). “Víctima de los prejuicios de la época”, se lee en general de la pluma de comentaristas, repentinamente asustados por el delirio de las intenciones misóginas de su filósofo preferido. De ahí, sin duda, la propensión de las feministas a proponer como lectura filosófica un análisis del sexismo del filósofo —procedimiento de denuncia de la dominación masculina puesto en práctica en un texto teórico, este trabajo tiene frecuentemente una fuerza purificadora, es decir, estimulante y alentadora para autorizarse a pensar y legitimar una andadura teórica. Pero denunciar es siempre una empresa limitada, que no se ha de practicar nunca al margen de una investigación filosófica propia, a riesgo, en caso contrario, de no interrogarse nunca sobre el sentido de las apariciones de la diferencia de sexos en la filosofía; por lo menos ha de darse la posibilidad de hacerlo.

3.—*Sobre el concepto*

Subrayar la ausencia del filosofema “diferencia de sexos” podría significar que ésta es propiamente impensable. El psicoanálisis contemporáneo ha sabido ejemplificar perfectamente esta idea y valdría la pena reinscribir el psicoanálisis en la tradición filosófica para ver cómo, de manera casi paradigmática, narra este impensable. El psicoanálisis, pues, habría producido el objeto “diferencia de sexos” para mostrar mejor su imposibilidad teórica.

La creación del concepto de “género” (*gender*), por parte de las americanas, podría suplir la ausencia de objeto filosófico: por medio del concepto tal vez se imponga el filosofema. Al margen de la facilidad de lenguaje que proporciona la utilización de una palabra corta en lugar de una perífrasis



Christine de Pizan: *Libro de la Ciudad de las Damas*. Siglo XV.

(diferencia de sexos, relaciones de sexo) o un término inexacto (las mujeres, y la historia, la filosofía etc.), el género es un concepto, sin duda. Las dificultades comienzan, sin embargo, en el momento en que se señala que el género se emplea en dos contextos diferentes: biológico y gramatical.

En la lengua inglesa, el concepto de género se propone establecer distancias respecto al sentido, muy biológico, de la “diferencia sexual”. En francés, “diferencia de sexos” no remite necesariamente a las ciencias naturales y, en cambio, el concepto de género se entiende bajo la acepción de “género humano”, término que abarca a los dos sexos a la vez, para nombrar su unidad en la especie humana; brevemente, lo contrario de lo que se supone que “género” produce, es decir, la percepción distinta de las categorías: sexo masculino y sexo femenino.

La confusión aumenta aún si alguien se interesa por la gramática, porque el género significa entonces uno y otro sexo, nunca el conjunto de los dos en su diferencia. Que el inglés sólo reconozca la sexuación a los seres humanos, cuando el francés se la concede igualmente a las cosas, no cambia nada; lo importante aquí es la distribución del mundo gramatical en dos géneros, el masculino y el femenino, porque entonces, siguiendo la lengua francesa, género designa a veces el universal —el género humano— y, a veces, lo particular —el género masculino o el género femenino—: un género asexuado o dos géneros sexuados. Esta ambigüedad podría presentarse muy prometedoramente, al dar de paso, al concepto de género, una multiplicidad de perspectivas. Ahora bien, esta duplicidad designa, precisamente, la dificultad encontrada en la tradición para la representación del género femenino: éste queda o bien excluido en la intención universal (el sufragio universal significa, en el siglo XIX, sufragio masculino), o bien remitido a lo particular, como cuando la mujer, en los textos, es el único sexo del género humano, el Sexo, el *Beau Sexe*. De hecho, este permanente deslizamiento de lo general a lo particular es un mecanismo esencial al discurso sobre la diferencia de sexos. El movimiento inverso, de lo particular a lo general, es más raro; bajo la pluma de Foucault, sin embargo, cuando utiliza el “sexo que habla” de los *Bijoux indiscrets* de Diderot, se trata claramente del sexo femenino, como una metáfora del sexo en general: un deslizamiento increíble, cuando se considera que esta imagen se encuentra al principio del primer volumen de la *Histoire de la sexualité*.

Además de esta problemática relación entre lo general y lo particular, apuesta esencial de un nuevo cuestionamiento, la propuesta del concepto de género puede aparecer como un paso voluntarista, en el que lo que se busca es el concepto como tal: tener el concepto sería tener el objeto; una tentativa nominalista que exige algunas observaciones.

La primera concierne al uso del concepto de género: éste es una respuesta, previa, incluso, al planteamiento de la cuestión y a la explicación de por

qué y cómo el concepto ha faltado hasta el presente. Facilita así la creencia en la autonomía del pensamiento feminista y sostiene la certeza de que éste es una producción independiente en el contexto del mundo intelectual. Lo que me parece una ilusión es esto: en la euforia de la llegada de la izquierda al poder, se hablaba de “rupturas epistemológicas” efectuadas por la investigación feminista⁶. Y, como una única ruptura epistemológica había sido ya algo formidable en la historia del pensamiento, estas rupturas en plural parecían convocar su contrario: las filiaciones. ¿No sería más impactante mostrar las dependencias y los préstamos teóricos de un pensamiento a la búsqueda de sí mismo? No para alistarse tímidamente bajo la autoridad de un determinado filósofo, sino, por el contrario, para comprender por medio de qué transformaciones del pensamiento dominante puede surgir una nueva interrogación, por medio de qué uso de teorías diversas es posible elaborar el trabajo sobre la diferencia de sexos.

La segunda observación es análoga a la anterior: antes de aislar la cuestión de los sexos, considero importante estudiar siempre su proximidad, la de las mujeres precisamente. La mujer, en efecto, jamás se ha pensado sólo; amigos en la emancipación o hermanos en la esclavitud, otros la rodean en el discurso: los niños, los locos, los esclavos, los obreros, los judíos, los colonizados, los animales... Aristóteles, por ejemplo, trata simultáneamente el sexo y el color de la piel; Kant vincula mujeres, niños y siervos, o sexo, raza y pueblo⁷. Estas inscripciones múltiples de la identidad sexual requieren un trabajo sobre su contexto, sobre su inscripción en la totalidad de la filosofía.

La tercera observación recae sobre la cuestión del fin y los medios: la diferencia de sexos es, a veces, el tema mismo del discurso; a veces, sirve también para hablar de otra cosa, es materia para una querella que no concierne a los sexos. Poner en cuestión, al final de la Edad Media, el alma de las mujeres fue la apuesta aparente de una disputa teológica⁸; Feuerbach critica el tercer término de la dialéctica hegeliana gracias a la dualidad de la diferencia de sexos, término medio ideal para un careo metafísico⁹. Querella, disputa, careo: ¿la guerra de sexos como imagen matriz de otras guerras, especialmente la de las palabras?

6. Cfr. FRAISSE, Geneviève: “Sur l’utilisation du concept de «rupture épistémologique» dans le champ des recherches féministes”. En: *Femmes, féminisme et recherches*, Actas del Coloquio Nacional de Toulouse, 1982, Lyon, 1984.

7. Cfr. FRAISSE, Geneviève: “Les amis de nos amis”. *Lignes*: “Penser le racisme”, nº 12, 1990.

8. Cfr. FRAISSE, Geneviève: *Muse de la raison, la démocratie exclusive et la différence des sexes*. Alinéa, 1989.

9. Cfr. RANCIÈRE, Jacques: “Sur la différence chez Feuerbach”. Inédito, 1968.

Quizá sean infinitos los procesos mediante los cuales la diferencia de sexos interviene en la filosofía, bien para hablar de ella, bien para hablar de otra cosa. ¿No sería como en el juego del anillo, en el que el objeto aparece y desaparece al pasar de mano en mano? ¿Medio de intercambio u objeto de intercambio? ¿Las dos cosas, como el dinero, que existe en sí y para otra cosa a la vez? La cuestión de los sexos sería una moneda de cambio, de cambio discursivo; de ahí su carácter *a priori* impensable ¿a menos que se diga que, ante todo, es inaceptable?

Establecer los modos de aparición de la cuestión de los sexos y atender a este juego discursivo entre los fines y los medios de la propuesta filosófica sobre los sexos son mis dos puntos de partida para abordar esta dificultad en la aprehensión del objeto.

4.—*La historicidad como hipótesis*

Modos de aparición y juego discursivo pueden constituir el objeto de una lectura —de una lectura filosófica— de los mecanismos de funcionamiento de la diferencia de sexos en el texto. Ante todo, una lectura, porque lo que me interesa es retomar la tradición, conservar en la cabeza, en continuidad con el pasado, que hay una carencia de objeto, una ausencia del filosofema, una falta de concepto. Propongo, pues, constituir un saber, elaborado, precisamente, a partir de esta conciencia de un objeto incaptable, y gracias a la lectura múltiple de lo que ha sido de la cuestión de los sexos en la filosofía.

Recordaba al principio que la ausencia de filosofema está fundamentalmente ligada a la idea de la inmutabilidad de la relación entre los sexos, a la eternidad del amor y de la guerra. La literatura y el psicoanálisis serían los mejor situados y los más dispuestos a decir algo de esto, y la filosofía a callarse, al superar, para ella, la actividad natural a la actividad simbólica. La elaboración de un saber complica esta distribución e introduce, como consecuencia inmediata, la variedad de representaciones, su contextualización, brevemente, su historización. Ésta es mi hipótesis, inducida por la producción de un saber.

Todo el mundo sabe que cuando un problema se restituye a su historia es posible establecer distancias con ésta y encontrar así una solución. La historicidad, en efecto, sería una posibilidad dada, la esperanza de un posible cambio; sería la única salida a la dominación de un sexo por el otro, a la sujeción de un sexo a otro. Sí, ciertamente; pero esta expectativa militante, no puede agotar los efectos de un saber histórico. Este último, justamente, ofrece una diversidad suficiente como para frustrar las órdenes militantes; órdenes a las que los filósofos obedecen para tapar expeditivamente todo debate sobre la diferencia de sexos: pasan por encima del problema de la desigualdad de los

sexos e invocan la necesidad de actuar (de hacer que esto cese) antes que la obligación de pensar; se trata de un asunto político, no filosófico —dicen. Entonces, entre los dos extremos —la diferencia impensable y la práctica política—, la constitución de un saber elaborado en la historicidad remite a lo que está en juego en el tratamiento habitual de la diferencia de sexos. Es una especie de apuesta, en equilibrio entre la propuesta metodológica y la aserción teórica, la fabricación de un saber y un principio de pensamiento.

La historia fue para mí un método, un rodeo obligado ante la evidente dificultad filosófica. La historia del feminismo, en particular —como lugar de ruptura, de invención política, como espacio de discurso, de crítica a la desigualdad entre los sexos—, es ideal para indicar todos los accesos teóricos al problema: identidad/igualdad, privado/público, naturaleza/espíritu, reproducción/producción, etc. La historia del feminismo participa de la historia política como de la historia del pensamiento, y como tal es un campo de investigaciones especulativas. Al permitir la constitución de un corpus textual, esta historia es una condición para la constitución de un saber filosófico. Los textos de una historia del feminismo son de diversa naturaleza: literarios, políticos, científicos, etc. y su homogeneidad deriva de su datación histórica. Esta historia fue, para mí, una condición porque se funda en la historicidad de la relación hombre/mujer, en su posible transformación. Esta historia apela a la libertad por acumulación de posibilidades.

Así, la primera respuesta a la dificultad filosófica fue la de situarme fuera de este campo, apoyada en esto por el trabajo de Michel Foucault, que practicaba la filosofía montaraz —la historia de las representaciones—, interesándose por las problemáticas más que por los sistemas, por los saberes en relación a sus prácticas más que por las ideas filosóficas. “Condenada al método foucaultiano” de algún modo, por la ausencia de objeto filosófico, por la inevitable unión entre la historia de la práctica política del feminismo y sus tentativas teóricas, importando, así, elementos de un método a una problemática distinta —a una problemática en la que el conflicto mantiene el lugar principal—, me encontré ante una problemática —la de la historicidad de su historia de la sexualidad— en la que Michel Foucault encontró también inhabituales dificultades y, consciente de la ruptura moderna, juzgó necesario, para proseguir su indagación¹⁰, desviarse, retomar la época antigua; como si la historia se le escapase. Al esquivar el conflicto entre hombres y mujeres, al ignorar sus mecanismos o, a veces, al negar simplemente la realidad de la diferencia de sexos (cfr. el desconocimiento del “sexo que habla”), se encontraba en falso.

10. Cfr. MILLER, Jacques-Alain: “Michel Foucault et la psychanalyse”. En: *Michel Foucault philosophe*. París: Le Seuil, 1989.

La historia como un fuera de campo filosófico fue un rodeo necesario y se parece hoy mucho a una propedeútica en un doble sentido: como acceso a las cuestiones filosóficas y, en adelante, como propuesta filosófica.

Ciertamente, remitir los sexos a su historia no es tan nuevo. Precisamente todo pensamiento de la liberación de las mujeres supone una historicidad, el origen y el final de una dominación. El siglo XIX aprovechó las teorías evolucionistas para interrogarse sobre los comienzos de la relación entre los sexos, sobre la primitiva toma del poder de un sexo sobre el otro, patriarcado o matriarcado: encontrar el origen de un estado de esclavitud para trabajar en su desaparición. Paralelamente, este mismo siglo diseñó en un discurso utópico el final de la dominación: la utopía de un mundo igualitario, o de un mundo salvado por las mujeres, aquí poco importa, puesto que el discurso de la utopía reúne el pensamiento del origen en una misma voluntad de historia y, sin embargo, en un mismo obstáculo: el origen y la utopía son no-lugares históricos; peor aún, estos recursos a la historia inducen también su eliminación. En la lectura de los discursos de historia política —discursos que organizaban la dominación de las mujeres— surge el mismo sentimiento de ahistoricidad que en la de los discursos que construían su emancipación. En efecto, los argumentos de la dominación, como los de la emancipación, en el extremo se repiten: nada más semejante que dos discursos que sospechan del espíritu de las mujeres o que reafirman la imposición de sus cuerpos; nada más próximo que dos textos feministas, distanciados por un siglo, que reclaman el derecho a disponer de sí, a ser un sujeto social y político de pleno derecho. Y, sin embargo, contrariamente a los discursos de la dominación, los de la emancipación se enuncian con el deseo de inscripción histórica. Y, de hecho, la historia del feminismo aconteció realmente, con un principio en el siglo XIX y, después, escansiones y rupturas. Si esta historia ha sido, sin embargo, tan mal reconocida como tal, si regularmente ha sido borrada, hay, por supuesto, que incriminar a los dominadores... y hay que examinar la misma práctica feminista. Las mujeres se dan como origen y decretan regularmente “el año cero” del feminismo, convencidas de la ausencia de un pasado, que ellas contribuyen a borrar¹¹.

Éstas son algunas observaciones para hablar de la dificultad de pensar la historicidad de la diferencia de sexos y para subrayar lo que está en juego en el asunto. El recurso a la historia se evidencia tan necesario como problemático: Michel Foucault cambia de época para interrogar la historia de la

11. Cfr. FRAISSE, Geneviève: “La constitution du sujet dans l’histoire de la pensée féministe”. En: *Penser le sujet aujourd’hui*. Colloque de Cerisy-la-Salle, Méridiens-Klincksieck, 1988; “Individue, actrice, sujet féministe”. En: *Les femmes et leur histoire*. París: Gallimard, 1998.

sexualidad; el siglo XIX piensa el origen y el final más que la evolución misma de las relaciones entre los sexos; el feminismo recaba su energía del olvido de su historia más que de su memoria. La historicidad de la cuestión de los sexos no es una evidencia y el trabajo genealógico encuentra distintas resistencias. Lo que fue un método debe volver sobre su objeto y, fuera incluso de la genealogía, poner en perspectiva la historicidad misma de la diferencia de sexos.

5.—Historias

La constitución de un corpus es condición previa a la elaboración de un saber y estos conjuntos de textos, filosóficos o extra-filosóficos, son el lugar en el que la historia, la historicidad de las representaciones, puede servir al cuestionamiento filosófico. Pondré cuatro ejemplos, cuatro posibles caminos; no son sino ejemplos, en un número limitado; nada exhaustivo, pues; sólo la evocación de cuatro experiencias en las que, al pasar de la historia a la historia de la filosofía, la diferencia de sexos adquiere la forma de una cuestión filosófica. Son ejemplos, no categorías, en los que la historia es acontecimiento, y también ocasión para una redefinición de la diferencia de sexos; en los que la historia es temporalidad que suscita paradojas y anacronismos en la historia dominante; en los que la historia es pre-texto que produce entre los filósofos el discurso que se le adapta. El siglo XIX, lugar del advenimiento de la historia, es particularmente propicio para esta investigación.

Un acontecimiento, la Revolución Francesa, potenciado por el advenimiento de la democracia, obliga a una redefinición de los vínculos entre los sexos (como ejemplo de los vínculos sociales). He estudiado en *Muse de la raison* esta reformulación de la relación entre los sexos cuando la sociedad cambia de régimen político.

La historia se da aquí como una ocasión, como el lugar de discursos nuevos que fabrican, y después justifican, los cambios. Y, puesto que estos discursos se mantienen cuando hay rupturas históricas importantes (revoluciones, guerras), su lógica es, a menudo, claramente visible: la tensión entre la voluntad de emancipación y la respuesta de la dominación es muy perceptible. Habría que examinar, al margen de la época contemporánea, esta hipótesis sobre la relación entre ruptura histórica y redefinición del vínculo entre los sexos.

La historia es un momento, una secuencia de tiempo en la que las asociaciones semánticas se hacen y se deshacen; una oportunidad, o no, para ciertos pensamientos o tesis sobre los sexos. Por ejemplo: la relación entre la mujer y el esclavo, a la vez real y metafórica, en la Antigüedad es una

realidad histórica: la mujer y el esclavo tienen cualidades comunes, que son no-cualidades, especialmente la exclusión de la ciudadanía. La proximidad entre categorías de excluidos está sometida a variaciones históricas, lo subrayaba antes, absolutamente apasionantes. Ahora bien, estas proximidades pueden difuminarse sin desaparecer en el pensamiento: así, la esclavitud es una metáfora de la que la rebelión feminista se ha servido profusamente. Al mismo tiempo, el debate, muy real, sobre el final de la esclavitud y su progresiva abolición, a finales del siglo XIX, altera este uso metafórico. Un testimonio es la querrela sobre la pertinencia del término “esclavo” para designar a las mujeres. John Stuart Mill y Auguste Comte están en desacuerdo sobre este tema, igualmente Darwin y Freud discuten este uso. Reflexionar sobre el juego de cualificaciones entre categorías de excluidos, reagrupamientos reales e imaginarios, analogías de situación o representación, contribuiría a la definición de la diferencia de sexos.

La historia es también temporalidad; pero, ante la historia oficial ¿qué temporalidad? La historia de las mujeres provoca, a veces, la necesidad de una historia oficiosa, paradójica y anacrónica en la temporalidad moderna: la crítica marxista a los derechos del hombre (propietario) no concierne a la mujer, considerada, todavía entonces, en una red de dependencias materiales y jurídicas (como esposa y madre es un ser relativo, relativo a otro). La crítica subsiguiente al tema constituyó, por supuesto, un lenguaje extraño a las mujeres, que soñaron, precisamente, con convertirse en sujetos¹². Las intenciones sobre la mujer pueden parecer anacrónicas y, sobre todo, subrayan la imposible linealidad de la historia: los discursos sobre la naturaleza femenina (particularmente sobre su naturaleza reproductora) sirven, a comienzos del siglo XIX, para reforzar la dominación masculina, pero también para reconstruir la trascendencia perdida por el discurso revolucionario. El hombre necesita del Otro, especialmente de la mujer, para establecer su humanidad; y necesita un “en otro lugar”. Si Dios y el rey faltan, la naturaleza, comprendida la naturaleza femenina, puede constituir una referencia.

Estos dos ejemplos, el sujeto y la naturaleza, introducen direcciones de sentido contradictorias respecto a las lecturas tradicionales de la época moderna.

Los tres ejemplos anteriores utilizan la historia como lugar propicio para la cuestión filosófica. Que la historia sea útil como acontecimiento, como discurso evolutivo o como análisis de un período dado, poco importa. Lo esencial es que la historia —comprendida la historia de la filosofía misma— ofrece diversas posibilidades a la reflexión.

12. Cfr. FRAISSE, Geneviève: “Les deux sexes et la philosophie au XIXème siècle”. *Les femmes et leur histoire*, ver referencia 11.

La historia en este caso es un pretexto, o pre-texto. La filosofía puede hablar de las mujeres o de los dos sexos siguiendo la evolución de sus apuestas, siguiendo también la historia de su tiempo. Entre el “destino” del sexo femenino entrevisto por Kant, Fichte o Hegel en sus respectivas Filosofías del Derecho —filosofías que fijan así el papel de las mujeres—, y la “suerte” de cada mujer, del individuo femenino singular, en la que lo biológico atraviesa lo psicológico, descrita por Freud, la filosofía se alimenta evidentemente de la historia; tanto de la historia de la emancipación de las mujeres, del nacimiento del feminismo político, como de la historia de la filosofía: porque las certezas sobre lo Mismo y lo Otro se difuminan, Nietzsche abandona el discurso sobre “todas las mujeres” para interesarse por “ciertas mujeres”, prefiriendo, para bien o para mal, la “suerte” al “destino”¹³. El tratamiento filosófico de la diferencia de sexos obedece tanto a la historia social como a la historia de la filosofía; el entrelazamiento de las dos historias aparece aquí como una necesidad.

* * *

Estas cuatro direcciones, indicadas aquí con demasiada brevedad, siguen siendo, hasta ahora, otras tantas pistas de trabajo. La diversidad de niveles de lectura muestra ya hasta qué punto la hipótesis de la historicidad no podría satisfacerse con el deseo de escribir la historia de la diferencia de sexos, de intentar establecer la genealogía de los discursos sobre la relación entre los hombres y las mujeres. La apuesta es más fuerte; concierne a la representación misma de la diferencia entre los sexos: al considerar la historicidad, cambia la imagen misma de esta diferencia. Mezclaba, al empezar, literatura y psicoanálisis en su presupuesto común, el de la atemporalidad de la relación entre los sexos, un intercambio conflictivo en el que los términos vienen siempre dados; habría que matizar, porque el psicoanálisis tiene ya una historia lo suficientemente larga como para localizar la transformación de lo que hay en juego en relación con la definición de lo femenino, y la importancia del sexo de los teóricos en su elaboración conceptual de la diferencia. Pero ¿dónde se construye hoy este pensamiento de la sexualidad y de la diferencia de sexos? Las tentativas de Michel Foucault por encontrar el hilo de este pensamiento muestran hasta qué punto es difícil; algunas de las observaciones que aquí se han hecho van en este sentido, porque ¿de dónde

13. Ver referencia 12, y también Fraisse, Geneviève: “De la destination au destin, histoire philosophique de la différence des sexes”- En: *L'Histoire des femmes*. Vol. IV. París: Plon, 1991.

partir? ¿en qué lugar instalarse para tratar la cuestión? Propongo aquí revisar los textos filosóficos, pero esto no quiere decir que cualquier otra pista sea imposible. Si la diferencia de sexos se lee en la propuesta filosófica, es bajo su “modo de aparición”, estatuto equívoco que reenvía tanto al imposible filosofema “diferencia de sexos”, como a la realidad, siempre frágil, de la filosofía. No es irrelevante introducir ahí la hipótesis de la historicidad: estudiar los modos de aparición de la cuestión de los sexos en el texto filosófico es encontrar lógicas más o menos escondidas, establecer el vínculo entre lo más trivial y lo más abstracto de las propuestas de los filósofos, mantener unido lo que, habitualmente, está separado en los discursos; así se produce un efecto de historia.