

LA LIBERTAD FEMINISTA: Un diálogo entre las perspectivas psicoanalíticas de J. Lacan y N. Chodorow, y la teología trinitaria clásica.

Teresa Forcades i Vila

(traducción del Dr. Edgar Moros del original inglés publicado en *ESWTR Yearbook 2008*; traducción revisada por la autora)

1. El sujeto/persona feminista

Asumir plena responsabilidad individual por la propia vida no es fácil, pero probablemente no haya tarea más importante ni más satisfactoria para una persona, sea mujer o varón, que ésta. Asumir responsabilidad individual por la propia vida no tiene nada que ver con ser individualista o con menospreciar a los demás. Se trata de reconocer la existencia de un deber a ser cumplido que es mío única y exclusivamente; un deber que nunca podrá llevar a cabo nadie más que yo, a saber: aceptar sin reservas mis circunstancias concretas y usar cualesquiera talentos me hayan sido dados para avanzar a partir de ahí en la dirección que me parezca correcta.

La mentalidad patriarcal asume que los varones pueden realizar esta tarea mejor que las mujeres. Según los estereotipos de género todavía en boga en nuestras sociedades del siglo XXI, se supone que las mujeres en general son más amantes y dependientes que los varones y los varones en general son más libres e independientes que las mujeres. Y sin embargo, parece ser que en la práctica la mayoría de las mujeres asumen en solitario la responsabilidad de cuidar de sí mismas, mientras que la mayoría de los varones todavía recurren a alguna mujer para que cuide de ellos.¹ A pesar de esto, muchas mujeres se ven a

¹ Nancy Chodorow, entre otros muchos sociólogos, ha señalado que: *Lo que también queda a menudo oculto en las generalizaciones sobre la familia como refugio emocional, es que, en la familia, tal como está constituida actualmente, nadie apoya y restaura a la mujer afectiva y emocionalmente – bien sea a la mujer que trabaja en el hogar o a la mujer que trabaja como parte de la fuerza laboral remunerada.* Chodorow,

sí mismas como más dependientes que los varones a quienes aman, y muchos varones se ven a sí mismos como más libres que las mujeres a quienes aman. Es así que en relación a los roles de género, la mayoría de las mujeres y la mayoría de los varones parecen experimentar conflictos entre sus percepciones y la realidad objetiva.² ¿Son o no son las mujeres más amantes y dependientes? ¿Son o no son los varones más libres y menos amantes? En el presente trabajo argumentaré que nuestros estereotipos de género confunden ‘el temor a la soledad’ de las mujeres con el *amor*, y ‘el temor a la dependencia’ de los varones con la *libertad*; argumentaré que ‘feminidad’ y ‘masculinidad’ deben concebirse como modelos de identidad infantil a superar mas nunca totalmente superados; ‘feminidad’ y ‘masculinidad’ serían en este sentido identidades inconsistentes, falsas autoconciencias que nos acompañan sin embargo toda la vida y nos ofrecen en todo momento un punto de partida subjetivo a partir del cuál avanzar hacia un mayor desarrollo personal, hacia la libertad y el amor *verdaderos*.

La noción de ‘libertad’ como responsabilidad irreductible de cada cual por su propia vida y, dentro de sus posibilidades, por ‘el bienestar de todos’, es la única que puede fundamentar

N. The Reproduction of Mothering, p. 36 (20th anniversary edition; University of California Press, Berkely and Los Angeles: 1999) [La reproducción de la maternidad, pág. 36 (edición del vigésimo aniversario)]. Cf. también, 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. En el 2001, el 60% de las mujeres que vivían en Barcelona dedicaron más de 15 hs/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 hs/semanales a esas tareas. Más de la mitad de esas mujeres trabajaban fuera del hogar en diversos trabajos remunerados.

² Castells, Manuel. The Power of Identity, the Information Age: Economy, Society and Culture [El poder de la identidad, la edad de la información: Economía, sociedad y cultura], Vol. II. (Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1997; segunda edición 2004). Cf. Especialmente el capítulo 4: The crisis of Patriarchy [La crisis del patriarcado]. En ese capítulo, Castells demuestra que la llamada independencia de los varones no se corresponde con los datos empíricos. Por ejemplo, la salud y bienestar general de los varones divorciados que no vuelven a casarse (una minoría) empeora mientras que vivan solos, mientras que la salud y bienestar general de las mujeres divorciadas que no se vuelven a casar (una mayoría), mejora mientras que vivan solas.

una postura subjetiva coherente en el mundo.³ He llamado a tal noción ‘libertad feminista’, porque sólo podemos experimentarla en aquellos actos que trascienden nuestras identificaciones de género, tanto femeninas como masculinas. A fin de avanzar en mi argumentación, pondré en diálogo la noción de subjetivación de J. Lacan tal como ha sido teorizada por B. Fink,⁴ el proceso sexuado de individuación según N. Chodorow⁵ y la noción de persona desarrollada por la teología trinitaria clásica.⁶ En este trabajo sólo podré presentar brevemente mis argumentos. Espero poder desarrollarlos con mayor profundidad en un futuro cercano.

³ El ‘bienestar de todos’ (the well-being of all) es la expresión que E. Schüßler Fiorenza (1938-) utiliza para caracterizar lo que ella llama la *Iglesia de Mujeres-Varones (Ekklesia of Wo-men)* y su dinámica de democracia radical. Cf., entre muchos otros, Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation [Discipulado de iguales: Una eclesia-logía de la liberación feminista crítica] (New York: Crossroad, 1993).

⁴ Bruce 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 disfrute] (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 – francesa –, Fink es actualmente el 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.

⁵ 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 sobre la psicología feminista hasta el presente. El libro 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 en la teoría psicoanalítica por Philip Slater y fue grandemente influenciada por las obras de Karen Horner y Melanie Klein. Su obra ha sido criticada por los estudiosos freudianos quienes la acusan de ser demasiado interpretativa; también ha sido criticada por los teóricos lacanianos quienes aducen que está demasiado anclada en lo empírico.

⁶ La noción de la persona que ha sido 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] Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona). La defensa pública y subsecuente publicación de esta tesis está prevista para julio de 2008.

1. El proceso lacaniano de subjetivación según Bruce Fink

- El sujeto **cruzado** §

‘Pienso, luego existo’, afirmaba Descartes. En contraste con el sujeto cartesiano, el sujeto lacaniano no coincide con la conciencia de uno mismo, sino precisamente con su reverso: lo que propiamente *soy* no es aquello que percibo de mí misma de forma clara y distinta, sino precisamente aquello que no puedo captar de mí misma, aquello que me constituye y queda por esto mismo siempre y necesariamente más allá de mis facultades cognitivas⁷. No soy definible y nunca podré ser *objeto* para mi propio yo. Nunca podré abarcar a mí misma. No estoy aquí para ser abarcada, ni por mí ni por ningún otro. Estoy aquí para ser reconocida como inabarcable y para ser aceptada y amada como tal.

Lacan designa al sujeto humano con el símbolo § y explica su situación en términos psicológicos, como sigue: § es el *sujeto parlante*; a fin de llegar a ser un sujeto parlante, el niño/la niña tiene que adaptar sus necesidades a aquellas experimentadas por los demás; el niño/la niña tiene sentimientos y sensaciones que son sólo suyas, que son únicas en sus matices, pero no hay manera de que las pueda comunicar sin ponerlas en palabras que ya están en uso; en el apareamiento de palabra y experiencia, sin embargo, hay siempre un vacío, un vacío que nunca puede ser llenado.⁸ Esta separación queda indicada por la barra

⁷ Fink, B. The Lacanian Subject [El sujeto lacaniano], pp. 42-46.

⁸ Esta es una experiencia conocida por todos aquellos que aprenden un nuevo idioma. A fin de darse a entender una debe adaptar lo que siente y piensa a las pocas palabras que una conoce en el idioma extranjero. Si una no utiliza las palabras extranjeras una no puede comunicarse, pero con todo, al usar estas palabras una se siente frustrada porque las pocas palabras extranjeras que una conoce no son exactamente las que necesita.

cruzada en el signo del sujeto parlante $\$$ y explica por qué para Lacan el sujeto parlante es igual al *sujeto castrado*. Es crucial destacar que el sujeto capaz de expresar su interioridad sin *sujetarla* a las reglas del lenguaje común y sin crear al expresarla un mundo simbólico que necesariamente medie y a la vez haga posible su experiencia subjetiva, es una quimera; no puede existir.⁹ El sujeto aparece *precisamente* en el mismo proceso de ‘castración’ que lo frustra al situarlo más allá de su propio alcance.¹⁰ El niño/la niña antes de la castración no pueden ser concebidos como *libres*. De hecho, son más un objeto que un sujeto: no tienen otra alternativa sino la de (corporalmente) expresar lo que sienten, todo lo que sienten; no son todavía sujeto porque no hay *discontinuidad* entre su mundo interior y el mundo exterior, no hay ningún lugar donde puedan tomar una decisión; no tienen un mundo interior, son mundo; todo lo que existe en ellos se externaliza y queda necesariamente expuesto a la mirada de los otros.

- El proceso de subjetivación

Según Fink, los tres momentos constitutivos de la noción lacaniana de subjetivación pueden ser expresados como sigue:¹¹

A veces, la palabra que una necesita ni siquiera existe en el otro idioma. La frustración ocurre porque una ya está subjetivada, una ya posee una subjetividad con necesidades propias. El caso del infante es diferente: antes de que ella/él pueda hablar (antes de que pueda pensar), no puede frustrarse en su expresión de él/ella misma (debido a que todavía no hay propiamente un yo), ella/él sólo se puede frustrar en la satisfacción de sus necesidades biológicas básicas (nutrición, medio ambiente agradablemente cálido, aire puro...).

⁹ Esta radical ‘ausencia de sujeción’ es precisamente lo que caracteriza al episodio sicótico y a los sueños de omnipotencia infantil.

¹⁰ En palabras de Žižek: *La dimensión ‘específicamente humana’ no es por tanto ni la del agente actuante involucrado en el contexto finito de la vida del mundo, ni la de la Razón universal exenta de la vida del mundo, sino la propia discordia, el ‘mediador que se desvanece’, entre las dos.* Žižek, Slavoj, The Ticklish Subject [El sujeto escurridizo]. London- New York: Verso, 1999. pág. 16.

¹¹ Fink, *ibid.* Págs. 69-79.

$\frac{A}{\$}$	$\frac{a}{\$}$	$\frac{\$}{a}$
alienación	separación	atravesar la fantasía fundamental

Alienación: la manera como busco resolver el vacío constitutivo de mi subjetividad – la experiencia de que no puedo ni podré nunca delimitarme a mí misma – es apelar a alguna autoridad externa (simbolizada con la letra ‘A’ mayúscula ¹²). Creo que la figura de autoridad tiene las respuestas que a mí me faltan y me someto voluntariamente a ella.¹³ Trato de eliminar el vacío subjetivo y el dolor que éste causa, pretendiendo que no hay un mundo interior que merezca ser tenido en cuenta. Vivo externalizada.

Separación: la forma como me encaro a la brecha o vacío interior 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, no puede ser sino algo que me ha llegado desde afuera. Después de todo - para Lacan - mi deseo no

¹² La letra mayúscula ‘A’ significa el Otro en tanto que figura de Autoridad (la palabra ‘otro’ en francés comienza con la letra ‘a’: autre).

¹³ 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 empujando la puerta del recinto donde las hermanas estaban en oración. Gritaron, ‘Hermanas, estamos aquí para darles la libertad’. La hermana M. Luisa, 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.

es mío sino siempre, necesariamente, ‘deseo del Otro’ (simbolizado con la letra ‘a’¹⁴). Es por esto que la ‘separación’, lejos de liberarme, conduce a la frustración y a una nueva alienación, debido a que confunde mi deseo con mi autenticidad. ¿Cómo puede ser mi autenticidad algo capaz de imponerme sus exigencias? ¿Qué clase de ‘yo’ y qué clase de ‘autenticidad’ sería ésa? ¿Acaso poseo un ‘yo’ preprogramado? Y, ¿quién me ha programado, entonces? No Dios, según San Agustín, porque Dios nos ha hecho libres de tal manera que nadie – ni siquiera Dios mismo – puede relacionarse con nosotros sin tomar en consideración nuestra responsabilidad: *Dios nos ha creado sin nuestra participación: pero no ha querido salvarnos sin nuestra participación.*¹⁵ 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’, necesito 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’?

¹⁴ 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.

¹⁵ San Agustín, **Sermo 169, 11.13**: *Sine voluntate tua non erit in te justitia Dei. Voluntas quidem non est nisi tua, justitia non est nisi Dei. Esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam. D’altres manuscrits diuen: sed in te esse non potest nisi per voluntatem tuam]. (...) Sed sine te fecit te Deus. Non enim adhibuisti aliquem consensum, ut te faceret Deus. Quomodo consentiebas qui non eras? **Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te.** Ergo fecit nescientem, justificat volentem. (...) Et ipsa virtus tua erit; communicatio passionum Christi, virtus tua erit (PL 38, 922-23).*

Cada una de nosotras tiene ciertas apetencias y desapetencias que puede justificar con razones sólidas basadas en la experiencia personal, 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 apetencias y desapetencias del primer tipo tienen un inicio específico en mi historia personal. Soy consciente de cuándo se iniciaron y por tanto también puedo imaginarme que alguna vez puedan dejar de ser. No me pueden ayudar a dar respuesta a la pregunta: ¿qué/quién era yo antes de tener esa apetencia o desapetencia particular, ese deseo específico? Los deseos 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 autenticidad’. ¡Nada más lejos de la verdad!, nos alerta Lacan.¹⁶ Esos deseos anteriores a lo racional no pueden ser otra cosa que un conjunto de deseos pertenecientes al Otro que fue el referente emocional primario en mi niñez, que generalmente es la madre. Aún cuando se trata de una larga cita, permitamos que sean las palabras de Fink las que expresen para nosotros esta noción lacaniana clave del ‘deseo del Otro’:

El inconsciente no es más que una ‘cadena’ de elementos significantes, tales como palabras, fonemas y letras, los cuales se ‘despliegan’ siguiendo reglas muy precisas, sobre las cuales el yo no tiene ningún control. En lugar de ser el asiento privilegiado de la subjetividad, el inconsciente, tal

¹⁶ 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, una nueva forma de interioridad, en la cual hemos venido a vernos a nosotros mismos como seres con una interioridad profunda* (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.

*como lo entiende Lacan (excepto en la expresión “sujeto del inconsciente”, que trataremos más adelante) es él mismo Otro, extraño y no asimilado. La mayoría de nosotros probablemente pensamos, tal como lo hizo Freud, que la persona analizada que balbucea ‘mi padre trababa mucho’ en lugar de ‘mi padre trabajaba mucho’¹⁷ está revelando sus verdaderos colores: un rencor hacia un padre que quizás prestó demasiada atención a una hermana o hermano mayor y no la suficiente a la persona que está siendo analizada, así como el deseo de que las cosas hubiesen sido diferentes. Y, sin embargo, si bien ese deseo en cierto sentido puede ser considerado más verdadero que los deseos expresados por la persona analizada en el “modo del yo” (por ejemplo, “Deseo ser una mejor persona”), **no obstante, expresa en realidad un deseo ajeno: el deseo del Otro.** La persona analizada que dice ‘trababa’ puede darse cuenta más adelante que, de hecho, era su madre la que sentía que su padre era un obstáculo y que en realidad era ella quién le decía constantemente que su padre lo tenía descuidado; la persona analizada pudiera llegar a tomar conciencia de que dejó de amar a su padre y comenzó a sentir resentimiento hacia él a fin de complacer a su madre. “No era yo el que quería hacerle reproches”, pudiera concluir, “era ella”. **En este sentido, pudiéramos pensar que el inconsciente expresa, a través de sus interrupciones en el discurso cotidiano, un deseo que es en sí mismo extraño o ajeno y no asimilado.**¹⁸*

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 que necesita ser atravesada cada vez que queramos actuar libre y amorosamente.

¹⁷ Fink realiza en el original inglés un juego de palabras intraducible entre ‘snob’ y ‘job’ que aquí hemos substituido por ‘trabar’ y ‘trabajar’.

¹⁸ Fink, *ibid.* Pág. 9. Las negrillas son de la presente autora.

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 si 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* porque el sujeto 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 moderno. Sólo hay una opción, responde el sujeto de la alienación: debo hacer lo que Aquel-que-sabe me diga que haga. Sólo hay una opción, responde el sujeto de la separación: debo hacer lo que mis impulsos y deseos íntimos 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 en efecto 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: puedo moralmente obedecer la ley o puedo moralmente desobedecer la ley; puedo moralmente escuchar mi voz interior o puedo moralmente elegir no escucharla; puedo también moralmente escuchar y prestar atención a otras voces de mi alrededor aunque éstas no esten investidas de ninguna autoridad específica; puedo también moralmente esperar y no hacer nada; puedo moralmente probar algo nuevo y puedo moralmente cambiar de orientación. Lo que caracteriza al sujeto que atraviesa la fantasía fundamental es que éste tiene plena consciencia 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 en su aceptación de la irreductible apertura interior que lo caracteriza.

Aún sin espacio para desarrollarlo, me gustaría concluir este apartado indicando el paralelismo existente entre los tres momentos lacanianos de subjetivación tal como los acabamos de describir, los modelos políticos occidentales y las tres ‘vías’ clásicas de la experiencia mística:

$\frac{A}{\$}$	$\frac{a}{\$}$	$\frac{\$}{a}$
alienación	separación	atravesar la fantasía fundamental
heteronomía pre-moderna	autonomía moderna	democracia deliberativa ¹⁹
via purgativa <i>Dios es Ley</i>	via iluminativa <i>Dios es Amor</i>	via unitiva <i>Yo amo</i>

Sean cuales fueren las aplicaciones o los paralelos que lleguemos a realizar en relación a los tres momentos de subjetivación de Lacan, es fundamental recordar que los hitos que nos indican que estamos *atravesando la fantasía fundamental* son el reconocimiento de la responsabilidad última por la propia vida y la identificación del yo con su capacidad para

¹⁹ Gutmann A., Thompson D. *Why deliberative democracy?* [¿Por qué una democracia deliberativa?] Princeton University Press, 2004

desear (y ya no con el contenido objetivo de sus deseos, sea éste el cumplimiento de la Ley o la satisfacción íntima de los impulsos interiores). Al atravesar la fantasía fundamental me doy cuenta de que soy un ‘yo deseante’; un yo, por tanto, definitivamente abierto y no definible.²⁰ Reconozco entonces, no en el plano teórico sino en la práctica, a partir de una vivencia real, que yo no soy delimitable pero sí amable (puedo ser amada). Puedo asumir mi realidad (incluyendo las pulsiones y temores internos que me desesperan y que provienen de los caprichos de mi madre o de quien haya ejercido mayor 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, mis temores básicos, accidentes o malas experiencias que pudiera haber tenido...etc. 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.

2. El proceso sexuado de individuación, según Nancy Chodorow.

La intuición básica de Chodorow en su obra temprana *The Reproduction of Mothering* [La reproducción de la maternidad] (1978) no es que la niña se identifica con su madre a fin de reproducir sus *destrezas* maternas: el cuidado de los menores y de los enfermos, el ser

²⁰ 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*. *Espritu* XLVIII (1999); págs. 181-87.

tierna y agradable, el cuidado del hogar,...etc. Como ha argumentado de forma provocativa Adrienne Rich, el problema es bastante más complejo.²¹ No cabe duda de que lo que *hace* la madre es muy importante. Si ella nunca pronuncia un claro ‘No’, si nunca fija límites, nunca ejerce su autoridad o nunca se impone sobre el padre; si permanece en el hogar o si sale a cumplir un trabajo remunerado...etc., todo esto tendrá repercusiones directas sobre sus hijas/os y sobre las expectativas de género de éstos; con todo, no es el *comportamiento* de la madre lo que constituye la fuente principal de la ‘reproducción de la maternidad’. Existe un nivel más profundo en el cual ocurre esta reproducción: el nivel de la subjetivación donde se configuran las identidades femenina y masculina básicas.²² El aspecto clave que Chodorow perspicazmente observó es que el proceso de individuación, el proceso por medio del cual la niña/el niño toma por primera vez conciencia de ser un ‘yo’ distinto del de su madre se da, para la niña pero no para el niño, en *continuidad* con el yo de la madre. Para ambos — niña y niño — la 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 es igual a la muerte*; este sería el temor infantil básico, la primera experiencia de temor de nuestro psiquismo en desarrollo.

²¹ Rich, Adrienne. "Compulsory heterosexuality and Lesbian Existence" [La hetero-sexualidad compulsiva y la existencia lesbiana] (1980) Publicado en *Blood, Bread, and Poetry* [Sangre, pan y poesía] Norton Paperback: New York 1994.

²² Según Chodorow: *La mayor parte de las explicaciones sobre la socialización de los roles de género se sostienen sobre la intención individual y criterios conductuales, los cuales no explican adecuadamente la maternidad de la mujer. El psicoanálisis, por el contrario, provee una explicación sistémica, estructural de la socialización y la reproducción social. Sugiere que los rasgos mayores de la organización social del género son transmitidos en y a través de aquellas personalidades generadas por la estructura de la institución—la familia—en la cual las niñas/los niños llegan a ser miembros genéricos de la sociedad.* Chodorow, *ibid.* Pág. 39.

La niña se separa de la madre internalizando el ‘objeto materno perdido’: *Yo no soy mi madre pero soy como ella*. Esta opción no existe para el niño, ya que él debe aceptar que: *yo no soy mi madre y tampoco soy como ella*. No tiene sentido pretender que el niño se identifica con su padre de la misma manera en que la niña se identifica con su madre, porque el padre — a menos que la madre ya no esté presente y aun así — no la puede sustituir en el vínculo primigenio que tiene que ver en primer lugar con el embarazo y el parto, y en segundo lugar con el amamantamiento.²³ El ‘objeto erótico primario’ — esto es, 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’.²⁴ Es de una mujer que debe separarse la niña/niño que se individualiza y es decisivo para su futura personalidad que 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 (para ella es razonable tener la expectativa de ‘llegar a ser madre’ cuando crezca) 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’ tendrá algo que ver con ‘estar en continuidad con aquellos a los que amo’; mientras que si yo soy un niño, para mí ‘ser yo mismo’ tendrá algo que ver con ‘estar en discontinuidad con aquellos a los

²³ El hecho que el padre no pueda sustituir a la madre en el vínculo primigenio no quiere decir que no sea importante que el padre abrace, consuele y alimente al hijo/a desde el nacimiento. Como veremos, al ejercer el rol de cuidador de sus hijos/hijas, el padre los alienta hacia una vida adulta más libre y más llena de amor.

²⁴ Julia Kristeva ha aplicado esta intuición—y 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—al estudio de la violencia de género, para 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 llenos de ira 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 cuanto 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 culpables: ‘Debí haberlo sabido. Él se veía iracundo cuando llegó a la casa anoche. No he debido molestarlo.’

que amo'. Si asumimos que llevamos con nosotros, al menos en parte, estas identidades infantiles durante la edad adulta, no es difícil deducir de ellas algunos de los rasgos fundamentales de las dinámicas interpersonales todavía prevalecientes en la mayoría de las parejas heterosexuales: las mujeres se quejan de que los varones no prestan suficiente atención a sus necesidades emocionales; los varones se quejan de que las mujeres no les dejan suficiente espacio personal. Generalmente ambos tienen razón en sus quejas, pero — sostengo yo — sólo en parte están en lo correcto con respecto a las causas del problema: la mujer a menudo sospecha (correctamente) que la necesidad de mayor espacio personal que tiene su compañero no es 'libertad' sino 'temor a la dependencia', pero usualmente está convencida (incorrectamente) de que su propia necesidad de mayor atención en lo emocional es 'verdadero amor'; el varón a menudo sospecha (correctamente) que la necesidad que tiene su compañera de mayor atención emocional no es 'amor' sino 'miedo a la soledad', pero usualmente está convencido de que su propia necesidad de mayor espacio personal es 'verdadera libertad'.²⁵

La sorpresa de Chodorow fue que, mientras estaba tratando de profundizar su conocimiento de la reproducción de la maternidad y de las identidades de género *a fin de desestimarlas como culturalmente arbitrarias*, se fue dando cuenta progresivamente de la existencia y de la decisiva importancia de un elemento más bien transcultural que parecía ser resistente al cambio. Sus críticos han sido prestos en señalar esta contradicción entre los objetivos explícitos de Chodorow y las implicaciones de su trabajo. Chodorow, por su parte, ha

²⁵ Mt 7, 1-5: *No juzguéis, para que no seáis juzgados. Porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y con la medida con que midáis se os medirá a vosotros. ¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que hay en tu ojo? ¿O cómo vas a decir a tu hermano: Deja que te saque esa brizna del ojo', teniendo la viga en el tuyo? Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces podrás ver para sacar la brizna del ojo de tu hermano.*

permanecido intelectualmente honesta y fiel a sus datos clínicos y sociológicos aunque éstos contradijeran sus expectativas teóricas:

*En años recientes he enfatizado la individualidad clínica del género personal, incluyendo la individualidad clínica de toda relación madre-hija. El punto que quiero subrayar aquí es que la cultura -- sea ésta una cultura hegemónica impuesta o internalizada por grupos subordinados, o la cultura particular de algún grupo específico -- no determina el significado personal del género, las particularidades de las fantasías inconscientes de toda madre sobre su hija o las particularidades de la manera cómo cualquier hija se imagina a su madre o el género de su madre. Estas fantasías e imaginaciones expresan características emocionales propias del individuo y de la pareja intersubjetiva (tonalidades y matices individuales que también interactúan y reconfiguran las formas culturales). Este ámbito inconsciente de significados psíquicos da forma a la experiencia de la madre, de la hija y de cualquier relación mutuamente creada por dos subjetividades psicológicas individuales. Como sostengo en 'La Reproducción de la Maternidad', sea cual sea la relación particular madre-hija, sea cual fuere el yo singular creado y el género de la madre, y sean cuales fueren las inflexiones culturales particulares de la maternidad o de la feminidad, **tanto la madre como la hija experimentan esta relación intensamente, de tal manera que ésta contribuye de maneras profundas a la creación y experiencia del yo.**²⁶*

Considero que el dilema de Chodorow y aquello a lo que ella está apuntando con su énfasis en la 'individualidad del género personal' puede ser leído provechosamente a la luz de la noción lacaniana de subjetivación, tal como ésta ha sido expuesto en la primera sección del presente artículo. Una tal lectura coloca la diferencia de género en el nivel de la 'a' minúscula. Lo que parece sostener la promesa de realización personal para una mujer (su

²⁶ Chodorow, *ibid.* pág. xii. El texto citado pertenece a la introducción escrita para la vigésima edición aniversario de The Reproduction of Mothering [La reproducción de la maternidad] (University of California Press, 1999).

‘a’ minúscula), tendría que ver con el deseo de ‘identificarse con aquellos a quienes ella ama’ tal como se identificó con la madre en el momento de su individuación (por tanto su temor de género sería el ‘temor a la soledad’); mientras que lo que sostiene la promesa de realización personal para un varón (su ‘a’ minúscula) tendría que ver con el deseo de ‘resistir la identificación con aquellos a quienes él ama’ tal como debió de resistir la identificación con la madre en el momento de su individuación (por tanto su temor de género sería el ‘temor a la dependencia’). Una mujer que no ha atravesado todavía su fantasía fundamental tiende a percibir (falsamente) que ella es ‘más amante’ que sus compañeros masculinos; mientras que un varón que no ha atravesado su fantasía fundamental tiende a percibir (falsamente) que él es más libre que sus compañeras femeninas. Ambos están equivocados ya que, como veremos en la siguiente sección, no sólo en términos psicológicos sino también en la ontología teológica, amor y libertad son indisociables.

3. La noción de ‘persona’ según la teología trinitaria clásica.

Se pudiera argumentar con razón — tal como lo hizo el psicoanalista y teórico lacaniano David Nasio en mi primera entrevista telefónica con él ²⁷ — , que en principio nada hay más alejado del sujeto lacaniano que la noción cristiana de ‘persona’. Nasio me indicó que Lacan nunca utiliza el término ‘persona’ en sus escritos, a menos que sea para criticarlo y

²⁷ Juan-David Nasio es un psicoanalista afincado en París, antiguo miembro de la *École Freudienne* de Jacques Lacan. Enseña en la Universidad de París VII (Sorbonne) y es director de los Seminarios Psicoanalíticos de París, un importante centro de formación psicoanalítica y de diseminación del pensamiento psicoanalítico para los no especialistas. Es autor de numerosos libros sobre el psicoanálisis lacaniano, entre ellos: *Five Lessons on the Psychoanalytical Theory of Jacques Lacan* [Cinco lecciones sobre la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan]. Albany: State University of New York, 1998.

distanciarse de él. Para Lacan el sujeto es siempre un ‘sujeto transitorio’,²⁸ en palabras de Žižek, ‘un mediador que se desvanece’,²⁹ 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, porque ha sido hecho ‘a imagen y semejanza de Dios’.

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.³⁰ Ya en el tratado *De Trinitate* de San Agustín (s. V), la noción de ‘persona divina’ se caracteriza por las dimensiones constitutivas de ‘esse in’ y ‘esse ad’.³¹ El ‘esse in’ apunta a la incomunicabilidad irreductible constitutiva de cada persona,

²⁸ Cf. Fink *ibid.* pág. 77-79.

²⁹ Véase la nota 10 del presente artículo.

³⁰ A partir de la obra pionera de Catherina LaCugna, muchos teólogos han argumentado que los tiempos están maduros para 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 Mystery of God* [El misterio trinitario de Dios] en *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* [Teología sistemática: Perspectivas católicas romanas]. Ed. F Schüssler-Fiorenza y JP Galván. Minneapolis: Fortress Press, 1981.

La Cugna, CM *God for us: The Trinity and Christian Life* [Dios por 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 dreieine Gott: eine trinitarische Theologie* [El Dios 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.

³¹ 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.

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; tan constitutivo y tan primordial: no más, no menos. 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 concebir esta persona como una ‘sustancia estática’ y nos compele a verla más bien como ‘acto puro’,³² 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.³³

¿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 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

³² 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.*

³³ Zizioulas, J. Being as communion [El Ser como comunión]. St. Vladimir’s Seminary Press: New York, 2002.

distinciones entre las personas'.³⁴ 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 contemporáneos³⁵ sostienen que el hecho de haber sido creados a imagen del Dios Trino nos prohíbe hablar de nuestra libertad como algo que es anterior o 'precede' a nuestro amor. Yo 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 estudio del sujeto lacaniano, no es posible *ser libre* antes de amar ni tampoco es posible *amar* sin ser libre. El acto de subjetivación humana — esto es, el acto que nos permite tomar posesión de nuestra libertad por medio del reconocimiento del vacío 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:

³⁴ *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).

³⁵ Cf. los teólogos citados en la nota 30 del presente artículo.

Ser 'persona' es ser capaz de vivir en comunión como lo hacen el Padre, el Hijo y el Espíritu.³⁶ 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 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').³⁷

4. Hacia una noción de 'libertad feminista'.

¿Hemos de concluir, entonces, que necesitamos eliminar nuestros deseos —particularmente los de tipo sexual — a fin de realizarnos y llegar a ser seres humanos maduros? En absoluto. Identificar los deseos de nuestras identidades de género (en todas sus modalidades: heterosexual, homosexual, bisexual e inclusive asexual) con la 'a' minúscula de Lacan, significa que éstos están aquí para quedarse. Nuestros deseos — sexuales u otros — son nuestro trampolín. Según un viejo dicho de la sabiduría monástica, nuestras pasiones contienen la energía que nos ha de conducir al cielo. No tenemos que eliminarlas, ni

³⁶ 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 [ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πᾶτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας].

³⁷ Traducción ligeramente modificada del original en catalán: Forcades i Vila, T. La Trinitat, avui [La Trinidad hoy]. Barcelona: Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 2005. págs. 83-84.

debemos pretender que no existen; lo que tenemos que hacer es responsabilizarnos de ellas. Lo que esto quiere decir, cada persona tiene que decidirlo por sí misma, a sabiendas que la experiencia de ‘atravesar la fantasía primordial’ constitutiva de nuestra madurez no tiene lugar en nosotros de una vez por todas: es necesario experimentarla una y otra vez mientras vivamos en el tiempo y el espacio, mientras que seamos parte de la historia. En palabras de Jesús: carga tu cruz y sígueme. No dejes que ésta te aplaste. No intentes tampoco cargarla a los demás. Cárgala tú, y camina.

Me gustaría concluir con las palabras finales de mi estudio sobre la teología feminista en la historia,³⁸ pues creo que ilustran en forma breve los sorprendentes cambios que el contenido objetivo de nuestras identidades de género ha experimentado en el intento de preservar su sentido infantil, esto es, a fin de mantener a la mujer y al varón *bajo* sus respectivas ‘a’ minúsculas. Les dejo con una pregunta: ¿estamos preparados para tratar de superar hoy esta situación?

En síntesis, podemos caracterizar de la manera siguiente la evolución histórica seguida por la teología feminista: 1. en las sociedades y culturas premodernas y patriarcales, la teología feminista sostuvo que Dios ha creado a la mujer y al varón con igualdad de dignidad: no es Dios quien considera que la mujer es menos espiritual que el varón; 2. en la Modernidad temprana (desde la invención de la imprenta hasta la Revolución Francesa), la teología feminista sostuvo que Dios ha creado a la mujer y al varón con igualdad de inteligencia y que es voluntad de Dios que ambos desarrollen al máximo los talentos que les han sido dados: no es Dios quien prohíbe a las mujeres el acceso a la educación superior; 3. durante la consolidación de la Modernidad (desde la Revolución Francesa hasta el

³⁸ En ese estudio adjudiqué el término ‘teóloga feminista’ a todas aquellas quienes—aun cuando hayan vivido antes de que el término ‘feminismo’ fuera acuñado—han considerado que la religión o la sociedad de su época han caracterizado a las mujeres como de mentalidad demasiado estrecha y contraria a la voluntad de Dios.

simbólico año de 1968), la teología feminista sostuvo que Dios ha creado a la mujer y al varón con igualdad de libertad y de capacidad para asumir responsabilidades en el ámbito público: no es Dios quien prohíbe el acceso de las mujeres a la política, al ejército, a las profesiones remuneradas o al sacerdocio; y 4. en nuestros tiempos posmodernos (desde 1968 hasta el presente), la teología feminista sostiene que Dios ha creado a la mujer y al varón con igual capacidad para amar y para asumir responsabilidades en el ámbito doméstico: no es Dios quien prohíbe a los varones que asuman el cuidado de los niños, del hogar, de los enfermos, de los ancianos o de los desvalidos.

En el mundo de hoy todas estas batallas históricas siguen teniendo lugar. En Cataluña — y en las sociedades occidentales en general — las tesis premodernas ya no prevalecen: es raro el occidental, varón o mujer, que sinceramente cree que las mujeres son inferiores a los varones en dignidad o que están menos capacitadas para los asuntos espirituales. El peligro es más bien el opuesto. En forma compensatoria y reduccionista, algunos de entre nosotros consideran que las mujeres de alguna manera tienen una mayor dignidad, son más espirituales o están más cerca de Dios que los varones, precisamente porque las mujeres son — al parecer de estas personas — más emotivas que racionales, más amantes.

La tarea actual de la teología feminista es la de abrir caminos para que juntos podamos construir sociedades que presupongan la igualdad en dignidad, inteligencia y libertad de mujeres y varones y la estimulen, pero que a la vez presupongan su igualdad en la capacidad para amar y la estimulen también y con la misma fuerza, pues — tal como expresa sucintamente la famosa sentencia de San Agustín ‘Ama y haz lo que quieras’ — el amor y la libertad, cuando son verdaderos, son indisociables y se identifican el uno con el otro. Esta sentencia de San Agustín es la más concisa expresión de la verdad de nuestro ser personal: sólo en libertad es posible amar; sólo en el amor es posible ser libres. La libertad no precede al amor, pero tampoco el amor precede a la libertad. Sea yo mujer o varón, el grado en que puedo amar es igual al grado en que puedo ser libre. El paralelo es estricto y no admite excepción: cuanto más amor tenga, tanta más libertad; cuanta más libertad, tanto más amor. La transformación del mundo presente y el advenimiento del Reino de Dios que da sentido a nuestra

historia, no dependen del reconocimiento teórico de esta verdad, sino de su experiencia personal y cotidiana. En palabras de la mística sufi Rabiya al Basri: 'Quién saborea, conoce; quién explica, miente'³⁹.

Trier, enero de 2008

³⁹ Forcades i Vila, Teresa. La Teología Feminista en la Història. Barcelona: Fragmenta, 2007. págs. 125-26.