



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR.  
SAMUEL RAMOS MAGAÑA"

## **FEMINIDAD, SUBJETIVIDAD Y DESDICHA**

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA  
CULTURA

PRESENTA:

Ivonne Muñoz Rodríguez

ASESORA:

Dra. Rubí de María Gómez Campos



Morelia, Michoacán, agosto de 2017.

## *Agradecimientos*

No es que este mundo sea demasiado alegre para ser amado, ni demasiado triste para no serlo, la cuestión es que su alegría es la razón para poder amarlo y su tristeza es la razón de amarlo más...

El trayecto de esta escritura no hubiese sido posible sin la potencia que me llena de vida de mis bien amados Emilio y Yesod. Agradezco a las mujeres de mi familia por nuestro lazo, su apoyo, su ejemplo, sus historias y su afecto. Gracias a la Dra. Rubí de María Gómez Campos por mostrarme el amor al saber filosófico y compartir sus conocimientos, los cuales guiaron el puerto de esta investigación. A mi abuelo que me recuerda el camino de la perseverancia y el esfuerzo. A Flor, por acompañarme una vez más en otro pasaje, en otro viaje. A mis queridas amigas que me mostraron su comprensión y la forma de resignificar la vida.

Al amor que acontece, a Sirio que me ha acompañado por siempre cual estrella guía, desde el principio hasta las últimas letras de este lienzo y que me recuerda día a día que puedo sortear con fuerza el destino. Y a todas las contiendas trágicas que me han permitido reafirmar mi voluntad.

## **RESUMEN**

Este trabajo consiste en el análisis sobre la presencia de la desdicha en la condición femenina como un determinante sociocultural, a partir de la perspectiva de la teoría feminista. En la primera parte de la investigación partimos de la revisión de los diferentes contextos como la mitología griega, el cristianismo y la postura del psicoanálisis del masoquismo femenino, los cuales representan a la feminidad bajo estereotipos de mujeres sufrientes. En la segunda parte de la investigación revisamos el contenido filosófico a través del sentido de la tragedia en Nietzsche para formular una nueva valoración del dolor humano como una potencia vital. Finalmente, en el tercer capítulo se analizó el concepto filosófico de desdicha de Simone Weil, y se plantearon las causas del sufrimiento femenino de acuerdo a la crítica de la teoría feminista. Se analizaron las bases de la constitución de la subjetividad femenina según el pensamiento de la diferencia sexual y se propuso la resignificación del sufrimiento femenino, recuperando el valor filosófico del dolor en Nietzsche y Simone Weil.

## **ABSTRACT**

This work talks about the presence of the misfortune of feminine condition as a sociocultural determinate, starting from the feminist theory. On the first part of the investigation we began with a checkup of different kinds of context, for example Greek mythology, Christianity, and the line of the female masochism on the psychoanalysis that always shows the suffered women. On the second part of the investigation we check the philosophical content through the tragedy of Nietzsche to make a new valorization of the human pain as a vital power. Finally on the third chapter we analyze the philosophical concept of misfortune of Simone Weil, and we have the causes of the female pain according to the review of the female theory. We analyze the basis of the constitution of the feminine subjectivity according to the thought of the sexual difference and it was proposed the re-meaning of the feminine suffering, recovering the philosophical value of the pain in Nietzsche and Simone Weil.

## **PALABRAS CLAVE**

Feminidad, desdicha, sufrimiento, subjetividad, tragedia.

## Índice

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción                                                                                              | 2   |
| Capítulo 1. <b>Relación entre feminidad, sufrimiento y tragedia a través de los principales contextos</b> | 8   |
| 1.1 Feminidad y tragedia en la Grecia Clásica                                                             | 9   |
| 1.1.1 Feminidad, amor y sufrimiento desde el mito de Psique                                               | 15  |
| 1.2 El sufrimiento femenino a partir de la concepción cristiana                                           | 25  |
| 1.3 Masoquismo Femenino                                                                                   | 36  |
| Capítulo 2. <b>Sufrimiento y tragedia desde el escenario filosófico</b>                                   | 44  |
| 2.1 La Experiencia de lo trágico como Potencia Vital desde la concepción de Nietzsche                     | 46  |
| 2.2 El lamento de Antígona: representación de feminidad y tragedia                                        | 58  |
| Capítulo 3. <b>La Presencia de la desdicha en la subjetividad femenina</b>                                | 70  |
| 3.1 Análisis de la desdicha desde el pensamiento de Simone Weil                                           | 72  |
| 3.2 El sufrimiento femenino, una crítica a la lógica patriarcal                                           | 89  |
| 3.3 La subjetividad femenina a través del pensamiento feminista                                           | 100 |
| 3.4 Resignificación del sufrimiento femenino                                                              | 107 |
| Conclusiones                                                                                              | 120 |
| Bibliografía                                                                                              | 130 |

## **Introducción**

La inquietud principal de esta investigación nace de la intención de analizar por qué la vida de las mujeres a través de la dimensión sociocultural parece estar trazada y destinada al sufrimiento. Dado que es indispensable otorgar rigor conceptual y metodológico a este trabajo para fundamentar teóricamente la experiencia del sufrimiento femenino, fue necesario retomar las lecturas filosóficas que condujeron el camino hacia el análisis y la crítica acerca del dolor y el sufrimiento en la condición humana, para posteriormente, diferenciarlo del sufrimiento que parece caracterizar la condición de las mujeres.

La reflexión sobre el sufrimiento femenino está teóricamente sostenida por posturas como el psicoanálisis cuando analiza el masoquismo femenino, además de ser reiterada por diversas tradiciones culturales, a través de imágenes de mujeres que sufren en la literatura, por ejemplo; o en las religiones, en las que inclusive, a veces sufrir se convierte en una práctica de vida de las mujeres, acompañada de resignación.

Las preguntas que guiaron el presente trabajo fueron: ¿De qué manera la condición femenina como un producto sociocultural, se vincula con el sufrimiento?, ¿Por qué parece que la experiencia de vida de las mujeres está dibujada por el dolor?, ¿Qué relevancia tiene para la teoría feminista analizar la experiencia del sufrimiento en la realidad femenina?

Para aproximarnos a responder la manera en que se conforma la relación socialmente establecida entre la mujer y el sufrimiento realizamos un análisis teórico con una base conceptual y filosófica, a partir de la mirada crítica del pensamiento feminista a las representaciones y estereotipos de las mujeres sufrientes que se reproducen culturalmente, así como aquellas concepciones discursivas que hacen del sufrimiento una propiedad de la feminidad.

En el trayecto del análisis encontramos que, pese a que el sufrimiento es parte de la condición humana y de la realidad del mundo, ya que aparece desde que comienza la vida, resulta evidente que existe un vínculo más profundo con la feminidad la cual es concebida y definida en el orden social de nuestra época y el sufrimiento real que se produce en las mujeres como efecto de una organización sostenida por la lógica patriarcal, en la cual ellas se viven en situación de opresión.

El sufrimiento se ha representado asociado a la feminidad, no sólo desde el ámbito social de la desigualdad; además es asociado al propio imaginario femenino, en tanto que las mujeres internalizan los valores sociales que circulan en la dimensión simbólica de la cultura, por ende, se reflejan en la propia cultura y se traducen en eventos o experiencias dolorosas en la realidad concreta de las mujeres. A través de esta idea es posible concebir que las mujeres internalizan, naturalizan, portan y transmiten la idea del sufrimiento como destino cultural en la experiencia de conformación de su identidad.

En el primer capítulo contextualizamos históricamente a través del análisis de algunos personajes de la mitología griega, la presencia del sufrimiento y la representación del mismo en algunos aspectos constitutivos de la vida de las mujeres. Magda Catalá, analiza desde la lectura de Psique el vínculo entre la feminidad y el sufrimiento que se dibuja en el amor, así como la función que cumple en torno a la diferencia sexual, y la sobreestimación del amor en la condición femenina. A partir de esta lectura, nos centramos en las reflexiones y la crítica del pensamiento feminista que apuesta por una redefinición de la vida amorosa de las mujeres en la que no necesariamente se viva el amor como un destino trágico. Las ideas conclusivas de este tema apuntan a una resignificación de la ideología de las formas de amar que las mujeres han concebido.

Para seguir mostrando el escenario sociocultural e histórico que representa al sufrimiento femenino, realizamos una exploración del tema, que marca las pautas en las construcciones ideológicas sobre la condición femenina, a partir del análisis del cristianismo como discurso hegemónico de la cultura occidental. El vínculo entre feminidad y sufrimiento se establece para el cristianismo desde la condena a Eva al dolor y las prácticas que valoran la desdicha en la vida de las mujeres, tales como el ascetismo, el martirio y la resignación. En este sistema de creencias impregnado de religiosidad y sacrificio, las mujeres fueron destinadas a padecer, a ser excluidas y subordinadas a la masculinidad mediante la renuncia a su propia fuerza a cambio de la redención obtenida a través del sufrimiento.

Otro de los apartados que conforma el primer capítulo es el tema del masoquismo femenino, que tiene sus bases en la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, el cual se considera otro contexto conceptual en el que se sostiene la dialéctica del sufrimiento y la subjetividad femenina. Dado que, desde la visión freudiana el sujeto femenino se construye

en un drama con el dolor, el pensamiento feminista desde una mirada crítica a dicha asociación, pretende desestabilizar las nociones del psicoanálisis, que propone que la constitución del sujeto femenino siempre estará caracterizada por un acontecimiento doloroso.

La cuestión del masoquismo femenino, desde el punto de vista del pensamiento feminista puede plantearse como un asunto cultural más que patológico o biológico. En gran medida, uno de los fundamentos culturales del masoquismo persiste en la educación de la sensibilidad y del ocultamiento, la cual se dibuja en la idea dolorosa del amor y la hostilidad del mundo.

Para establecer la base conceptual filosófica de este trabajo, partimos de dos planteamientos que más se aproximan al tema de la investigación en el momento en que se distancian de una postura pesimista en torno al tema del sufrimiento. Nos concentramos en el valor de lo trágico de la existencia desde Nietzsche, y el análisis del concepto de desdicha desde la filosofía de Simone Weil, para quienes el asunto del dolor humano es una fuerza vital que nos da la posibilidad de crear nuevos valores a partir de la sensibilidad y del entendimiento de la realidad.

En el segundo capítulo, intentamos reconstruir la perspectiva de Nietzsche en relación al sufrimiento y el significado de la tragedia a la que postulamos como una descripción del ser humano, así como escenarios de la existencia que permite construir una visión más clara del mundo. Los argumentos nietzscheanos, como en todo discurso filosófico excluyente de la diferencia de los sexos, tratarán el asunto de la tragedia y el sufrimiento pensado desde la hegemonía de la razón patriarcal. Por tanto, nuestra tarea fue construir un análisis que sirviera de puente a las reflexiones filosóficas y al pensamiento feminista para clarificar la idea del sufrimiento y su relación con las mujeres.

El análisis del sentido de lo trágico en Nietzsche nos demuestra que el dolor puede ser el motor donde el espíritu trágico revela la capacidad del ser humano para construir la vida. El héroe o las heroínas a través de la experiencia de la tragedia saben vencer la dificultad y buscan llevar la vida al nivel de la trascendencia. Sin embargo, los elementos que trazan una línea inminente entre el sufrimiento y la feminidad, son distintos a la concepción nietzscheana del dolor.

La naturalización del sufrimiento, la debilidad y la fragilidad, son algunas de las condiciones en las que se vive la experiencia de ser mujer, que se aleja del valor de la tragedia que propone Nietzsche, pese a que las mujeres expresan la facultad de resignificar el dolor y el sentido de la vida, en la heroica tarea de vencer los avatares que las condenan.

Para ejemplificar que la condición trágica en la feminidad se construye en torno a la dimensión social y los aspectos de la vida cívica, realizamos un breve análisis de la Antígona de Sófocles tomando la postura y lectura de María Zambrano, Simone Weil y Ana Iriarte; quienes esclarecen que lo destacable en la tragedia de Antígona es el valor filosófico que estima la experiencia de la desdicha de la protagonista como un elemento heroico que trasciende el sufrimiento. La interpretación de la tragedia de Antígona, se concentra en el análisis del destino trágico de este personaje a través de la perspectiva feminista, que sostiene que en gran medida las consignas de la vida cívica no se edificaron en un sentido de justicia entre los sexos.

En el último capítulo revisamos el concepto de desdicha de Simone Weil, recuperando su posición libertaria frente a los problemas sociales cuya postura hace posible un encuentro con el pensamiento de la diferencia sexual. La forma en que Simone Weil concibe el sufrimiento entorno de la condición humana, nos da la apertura para un diálogo ético y político, basado en el principio de justicia para la transformación de la opresión social. Su desarrollo se puede vincular al feminismo a través de la perspectiva de que la superación del sufrimiento de las mujeres causado por la opresión social se puede resolver justamente a través de una transformación política.

Uno de los puntos de vista de Simone Weil (2005), acerca de la desdicha que resultó más relevante para esta investigación, se inscribe bajo el argumento de que solo hay verdadera desdicha si el acontecimiento que se ha adueñado de una vida y la ha desarraigado la alcanza directa e indirectamente en todas sus partes: la parte social, la psicológica y la física; siendo el factor social el más destacable de todos. Dado que el entorno de las mujeres se ha construido en condiciones de opresión y subordinación mayor que el de los hombres, podemos establecer que la experiencia de la desdicha en la condición femenina es una consecuencia generada precisamente por un malestar social. El pensamiento de Weil no analiza de manera específica el mecanismo de la desdicha en la condición femenina, por ello es fundamental sujetarnos de la posición del pensamiento

feminista y analizar la forma en que la desdicha constituye el escenario social, político y psicológico en la vida de las mujeres.

La tercera parte de la investigación se concentra principalmente en la perspectiva del pensamiento feminista de la diferencia sexual. En este desarrollo establecemos que aunque la experiencia de la desdicha para la filosofía es parte esencial de la condición humana y de la realidad del mundo; desde la crítica del feminismo teórico, el discurso patriarcal se ha valido de algunas características de la constitución femenina que la involucran de manera inseparable con el dolor y sostienen la idea del sufrimiento, algunas de ellas son: la biología y la anatomía, la forma en que emerge la subjetividad, la inserción en un sistema simbólico patriarcal, los avatares históricos de la crianza y la realidad concreta (social y política) de las mujeres.

En este capítulo proponemos la resignificación del sujeto femenino en base al análisis de las condiciones opresivas que han vivido las mujeres a través de la historia, así como la necesidad de desmitificar los valores dicotómicos que establece la cultura, en los cuales al varón se le otorga la fuerza y a la mujer la debilidad.

Es necesario señalar que la filosofía feminista en la que nos apoyamos a través de autoras como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Rosi Braidotti, Julia Kristeva, Geneviève Fraisse, Magda Catalá, entre otras, se sostiene en un rigor epistemológico y político que toma en cuenta la historicidad y las formas de subordinación y desventaja que han vivido las mujeres. Por ello, a través del análisis de la subjetividad femenina pensamos en un sujeto autónomo que rompe y se distancia del concepto de mujer definido por la institución patriarcal. La pertinencia de cuestionar y reformular la subjetividad femenina también nos permite plantear nuevas formas de realidad social y cultural para las mujeres. Gran parte del objetivo de pensar la feminidad como un proyecto, incluye la elaboración de una genealogía de la feminidad, como concepto no sólo psicológico sino también social, (cultural, y hasta filosófico en la medida en que integramos a nuestras maestras), la inclusión del sujeto femenino como agente dentro del orden simbólico, y la despatologización todo aquello asociado con las mujeres partiendo de la autoafirmación.

La conclusión de esta investigación que trata de dar respuesta a la pregunta por la relación entre la condición femenina y el sufrimiento, nos lleva a argumentar que este vínculo tiene que ver con un sistema de creencias donde las mujeres han sido representadas

bajo la idea de una vida trágica y dolorosa, la cual se ha construido desde los griegos e influye en la formación de saberes, discursos, y la manera de concebir lo femenino hasta nuestros días. Para sustentar la idea de que la feminidad se construye paralelamente al sufrimiento, encontramos diversos análisis que plantean que existen determinantes psicológicos, sociales y culturales que básicamente tienen que ver con la falta de un equilibrio en el intercambio social; de manera conjunta, también influyen los mitos en relación a la biología femenina, al cuerpo y al sexo femenino, la maternidad y la manera en que las mujeres viven la realidad. Las causas principales por las que las mujeres padecen tienen que ver con la negación de sí mismas o bien, la pérdida del sentido identitario, el maltrato del cuerpo, la negación del placer, la violencia como un escenario constante, el sometimiento como una garantía de vida, cuyos efectos repercuten en el hecho de que vivirse mujer sea una experiencia que se sufre. Como consecuencia, estas condiciones de vida como escenario de la feminidad, han victimizado a las mujeres y sostienen ideologías que se reproducen y se alejan del verdadero reconocimiento de la diferencia sexual y de la legitimidad de la emancipación de la mitad de la especie. Bajo estas consideraciones, es necesario desmitificar la victimización de las mujeres y reconocer la profundidad real del sufrimiento femenino a través de la realidad política, que hoy sostiene que la búsqueda de las mujeres por una vida digna, es un derecho humano.

La pertinencia de este trabajo, que además apunta al valor del análisis de la presencia del sufrimiento en la feminidad para el pensamiento feminista, tiene como propósito fundamental promover la resignificación del sujeto femenino que genere una transformación del escenario trágico de las mujeres que involucra la búsqueda por la dignidad humana, la resignificación de la relación con los otros, la participación de las mujeres en la cultura como la conquista de un espacio y un territorio, el aprecio y reconocimiento de sí mismas y las relaciones efectivas con otras mujeres. Para el logro de este objetivo, es esencial la búsqueda de la emancipación y la autonomía como una posibilidad para transformar el sufrimiento en una potencia, en vitalidad, y para que esto suceda es fundamental la consolidación de lucha política de las mujeres. En este sentido, resignificar tiene que ver con toda la potencia vital que las mujeres necesitan para trascender a la opresión masculina y tomar distancia del sufrimiento que causa la desigualdad social. Abordar el tema de la desdicha en un encuentro con el pensamiento

feminista y a partir de la dimensión ética y política, nos da la posibilidad de una ruptura con el sufrimiento como destino para plantear la emergencia de un sujeto soberano, lo cual equivale a tomar conciencia de la posición que las mujeres hemos tenido en el mundo y enfrentarla, a fin de acordar consigo mismas una realidad más justa y diferente.

## **CAPÍTULO 1**

### **Relación entre feminidad, sufrimiento y tragedia a través de los principales contextos.**

*Necesitamos conocer los escritos del pasado y conocerlos en forma distinta  
a como han sido divulgados hasta ahora, no transmitir una tradición sino  
romper las amarras que tienen puestas sobre nosotras.*

Adienne Rich

Hablar del tema del sufrimiento femenino y el escenario trágico que se construye alrededor de lo que socialmente se establece como feminidad, nos conduce a la necesidad de una búsqueda de contextos que nos permitan reconocer la posición de las mujeres a través de los tiempos, los discursos hegemónicos, la filosofía y el psicoanálisis, espacios construidos por el patriarcado<sup>1</sup> donde se ha configurado la trama del sufrimiento como una propiedad exaltada que se involucra en la vida de las mujeres, más allá de su condición humana.

Como punto de partida, nos remitimos a algunas de las figuras femeninas de la mitología griega, ya que justo a través de este rubro se construye una concepción de la mujer que actualmente, aunque sea en menor grado, influye en la manera de pensar la realidad de las mujeres. Algunas figuras de la mitología griega, ejemplifican por medio de las narraciones de la tragedia la relevancia del sufrimiento en las historias femeninas, en las cuales las mujeres aparecen dentro del mundo de los afectos y los sentimientos. En las historias elaboradas a través del mito, todo cuanto ocurre, tiene que ver con cualidades específicas del ser humano y por ello se establecen identificaciones que posteriormente actúan como agentes culturales.

---

<sup>1</sup> La concepción feminista del término “patriarcado” alude a la hegemonía masculina en las sociedades antiguas y modernas. Desde el análisis de Alicia H. Puleo, el patriarcado se sostiene en una situación de dominación, y para algunas corrientes, de explotación. *Patriarcado* etimológicamente significa “gobierno de los padres”, y el pensamiento feminista lo utiliza para señalar la dominación de las mujeres. El patriarcado se construye a través de un sistema de prácticas reales y simbólicas que organiza a la sociedad y a la cultura. Véase en Amorós, Celia, *Diez palabras claves sobre Mujer*, 1995.

Bajo este contexto, muchas de las cualidades de las mujeres que se reproducen, son el resultado de significaciones que operan con fuerza desde la influencia de los mitos, tales como la maternidad, el matrimonio, el amor y el dolor que, además, son los principales temas sobre los que se escriben o, mejor dicho, sobre los cuales, los hombres han escrito las historias de las mujeres. De acuerdo a la lectura de Rubí Gómez (2001), debemos tomar en cuenta que, en el caso de la mitología griega, el entramado de costumbres e ideología, así como la representación cultural, se configura como una mitología del patriarcado.

Hablar de la mujer en el campo de la mitología griega implica, como en muchos otros campos, redoblar el esfuerzo de comprensión, con el fin de suplir la ausencia total de vestigios de significación más directos. En el caso concreto de la mitología debemos considerar que, como los de muchos otros campos culturales, sus productos son de elaboración masculina. (Gómez, 2001:25).

En el análisis de la participación de las mujeres trágicas de la mitología griega, vamos a encontrar un escenario que se caracteriza por dotar a las mujeres de un antagonismo frente al varón con signos maléficos y trasgresores, impregnados de sufrimiento e incluso de condena y muerte, tal como señala Claude Mossé, en la historia conocida por todos, “la mujer deja escapar todos los males que azotan a los hombres: los padecimientos, la dura fatiga, las penosas enfermedades que acarrearán la muerte” (1990:108).

### **1.1 Feminidad y tragedia en la Grecia Clásica.**

*Y tú, como si regaras con agua, lloras durante todas las noches  
y todos los días de Zeus...Y no hay ninguno hacia quien yo  
desdichada mujer, pueda volverme para consolar mi corazón...*

Hesíodo

En cada época histórica la feminidad se ha representado y definido como era conveniente para el ejercicio de la dominación masculina, la cual parece haber evolucionado a lo largo de los tiempos, pero siempre se ha mantenido y defendido en su puesto hegemónico.

Así, la mujer real desaparece tras la multiplicidad de representaciones femeninas que no hacen más que repetir lo idéntico, la unas como las otras, desdibujando el sujeto de las mujeres. Las disciplinas que determinan las instituciones de lo simbólico producen sus efectos en la cultura masculinista que tiende a mostrar a las mujeres como seres peligrosos

y amenazantes, desdichadas y trágicas o idealizadas en una inmanencia angelical que las inmoviliza y las silencia.

El sistema simbólico que nos instituye, está en relación dialéctica con los mitos que se fundan en él, los cuales representan creencias insoslayables en la razón patriarcal y toda reminiscencia de ellos a lo largo de la historia refuerza sus conceptos. Los mitos como configuraciones imaginarias aparecen indisociables y por lo tanto situados en la subjetividad humana, operando simbólicamente para determinar la jerarquía de lo masculino sobre lo femenino, tal como subraya Pierre Bordieu, “el aparato de símbolos y de operadores míticos encuentran su fundamento en la visión androcéntrica en cuyo nombre están siendo dominadas”. (1998: 47).

En la conceptualización de lo femenino en la Grecia Clásica y sobre todo en sus productos mitológicos, vamos a encontrar una de las principales fuentes de representación de las relaciones entre mujeres y hombres, hombres y dioses, diosas y mujeres, que alumbran las nociones de las relaciones humanas y el establecimiento del orden social. Las figuras femeninas de los relatos míticos sirven como referencias culturales que permiten desentrañar los antecedentes históricos de la situación de la mujer no sólo de la sociedad en Grecia, también de la complejidad de significados que se extienden a la cultura y que conforman las nociones de feminidad.

Desde los estudios de Marina Bruzzese (2000), acerca de las mujeres filósofas, a lo largo de la historia, la presencia femenina es entendida a través de la mitología griega como una representación ambigua de las relaciones entre los sexos, ya que el mito, es una fundación teórica que explica, describe y simboliza el intercambio de las identidades, de modo que los mitos griegos sugieren formas de conocimiento a partir de un mundo de imágenes que definen un orden simbólico que a su vez, preserva la continuidad del orden social.

Las mujeres de la mitología griega se ajustan a un discurso cuyas protagonistas encarnan significados que las mistifican, lo que termina por dibujar a la mujer como mito en sí misma. Tal como dice Rosario Castellanos: “...La mujer ha sido más que un fenómeno de la naturaleza, más que un componente de la sociedad, más que una criatura humana, un mito...” (2009: 9). En este contexto, Rosario Castellanos menciona que este carácter mítico que adquiere la feminidad se introduce desde el hombre como espectador de

la mujer, como el sujeto que define la propia feminidad, de modo que, para la cultura las mujeres ya no aparecen como sujetos de carne y hueso con características biológicas, fisiológicas y psicológicas; sino como la personificación de lo maléfico y lo antagónico. En esta medida, una de las situaciones que destina la constitución del sujeto femenino a la experiencia del sufrimiento, radica en que la mujer se piense así misma como un mito, viviendo realidades ajenas a su voluntad, despojada de su propia historia.

La idea del sufrimiento asociado a lo femenino, y la experiencia del dolor que caracteriza a las mujeres, se ilustra desde los mitos griegos donde se describe a la primera mujer como la representante y la culpable de propagar el sufrimiento a la humanidad, pero de manera particular al género masculino. Pandora, quien en la *Teogonía* de Hesíodo, aparece y se distingue por ser la primera mujer y la estirpe de las mujeres, también protagoniza la culpa de desatar el mal y las desdichas de los hombres. "...El asombro invadió a los dioses y a los hombres al ver la trampa, algo vano y fútil para el hombre. Pero de ella surgió la raza femenina la fatal raza, la ralea del género femenino..." (Hesíodo, 1972:585). De acuerdo a la versión de la figura de Pandora de Robert Graves (2001), Pandora fue el nombre que se le dio a la primera mujer creada por los dioses del Olimpo, para contrarrestar la ayuda que el titán Prometeo dio a los hombres. Después de que éste se robara el fuego del horno del dios Hefesto, Zeus le pidió a Prometeo que formara a la primera mujer con tierra. Entonces, Atenea dio vida a Pandora y la adornó con galas; Afrodita le dio belleza y Hermes le enseñó el arte del engaño. A Pandora le dieron un cofre y la enviaron como esposa de Epimeteo quien ignoró la advertencia de su hermano de nunca recibir un regalo de los dioses, llevando a Pandora a la sociedad de los hombres. Pandora movida por la curiosidad de ver el interior del cofre, lo abrió y al hacerlo liberó su contenido: los males y la desdicha que asedian a la humanidad.

A través de esta lectura, encontramos que el mito de Pandora ha servido como punto de partida para justificar la condición inferior de las mujeres en la sociedad griega al atribuirle el origen de la desdicha a un cuerpo de mujer.

Desde la postura de Claude Mossé, en la lectura de Pandora encontramos las dicotomías que estructuran el pensamiento del hombre griego, donde "al hombre le corresponde la cultura y la civilización, la guerra, la política, la razón, la luz; a la mujer la naturaleza, la insociabilidad, las actividades domésticas, la falta de moderación, la noche"

(Mossé, 1990:110). El origen de Pandora se caracteriza por la desmesura, la desobediencia y la sinrazón, el resultado de la fusión de estos elementos, fue otorgarles estas características a las mujeres quienes pagarán con sufrimientos de todo tipo la “curiosidad” de Pandora al abrir el cofre.

De acuerdo al texto de Amalia González, *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*, (1999), en la *Teogonía* de Hesíodo, Pandora es la encarnación de la desdicha y los males del mundo. Esta afirmación es considerada como una “carga antiempírica”, ya que la autora menciona que el valor verdadero de este personaje consiste en que ella es la madre de las mujeres y de la raza femenina, sin embargo, desde la consigna masculina, su aparición sólo trajo consigo el origen del sufrimiento.

A partir de la historia de Pandora se construye en la tradición griega la perspectiva del sufrimiento que precede a las mujeres, este asunto consiste en que fue una mujer quien generó la desgracia para la humanidad, que por añadidura, todas las demás mujeres están destinadas a padecerla. Esta forma de configurar lo femenino dio como resultado que las pasiones y las emociones que se consideran negativas en la existencia humana se adhieran de manera directa a las mujeres.

Para Amalia González, a partir del mito de Pandora se desprende en el pensamiento griego la idea, de que la aparición de las mujeres en la tierra es el resultado de las encarnaciones de los varones que no fueron virtuosos. Los varones virtuosos lograban una vida racional regresando a su “morada astral” para llevar una vida feliz y los que se apartaban de la virtud encarnaban en mujeres o en animales. En este sentido, la autora revisa y toma como ejemplo algunos discursos de Sócrates y Platón donde se refieren a las mujeres para mostrar como son excluidas de la virtud y la justicia. “Así cuando Sócrates se dispone a beber de la cicuta mortífera exhorta a sus más fieles discípulos a que no se dejen dominar por las pasiones cuando estos prorrumpen en llantos por su inminente desaparición”. (González, 1999: 156). Ante tal manifestación de desolación responde Sócrates: “¿Qué hacéis sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres para que no desentonaran”. (Fedón117 c).

A través del análisis que Amalia González realiza al discurso de Sócrates, encontramos la asignación de del dolor y la expresión del sufrimiento como mecanismos que sólo le deben pertenecer a las mujeres, e interpreta que, desde los griegos se establece

que “las mujeres son consideradas más proclives a la manifestación exagerada de sus emociones, manifestación que es incompatible con la vida pública basada en la justicia y en la armonía impuesta por la razón” (1999: 157).

La negación de la virtud a las mujeres y la división de la razón como cualidad del hombre, y la emoción como propiedad de la mujer, comienza a situar al sujeto femenino dentro de las categorías de fragilidad y debilidad, que en cierta medida otorgó a los varones la ventaja y la posibilidad de construir los saberes y el pensamiento universal.

Uno de los principales textos filosóficos como *La República* (X, 603-604), también hace mención a la pertinencia de no dejarse llevar por los efectos del dolor, debido a que se sostiene la creencia de que el dolor es algo que se prolonga, se propaga y evita el advenimiento de la razón, la cual es la única vía que puede ayudarnos a superar nuestras aflicciones. Bajo estas consideraciones, se contempla el sufrimiento como un sentimiento y una expresión negativa que se feminiza, cuyo significado es el opuesto de la razón y del juicio, de manera que los lamentos se convierten en las voces de las mujeres a quienes los varones a toda costa han intentado callar.

Como ejemplo de la asociación entre sufrimiento y mujer, volvemos a encontrar en *La República* el siguiente fragmento: “[...] En modo alguno permitan los presidentes durante la visita que nadie añada un juramento a sus palabras para resultar más persuasivo ni se maldiga a sí mismo ni a su linaje ni recurra a indignas súplicas ni a femeniles lamentos”. (Leyes XII, 949 a-b). De acuerdo a ciertas ideas que el pensamiento griego sostiene sobre las mujeres, González señala que Platón indica que es necesario apartarse de las conductas femeninas para alcanzar lo bueno y lo bello, las cuales son características del padre y por lo tanto exhorta a superar a la madre, ya que para los gobernantes era considerada como la generadora de la injusticia.

A partir de estos argumentos, se refleja el escenario que describe que en gran parte del pensamiento griego se construye la creencia de que las mujeres no sólo eran las precursoras del mal y del sufrimiento sino también la causa de la sociedad injusta.

Evitar los lamentos de desgracias que, como ya vimos anteriormente, sólo aumentan el mal, al evitar que acuda la razón en nuestra ayuda para sobreponernos, de modo que: [...] Sería correcto que eliminásemos los lamentos de los varones de renombre, que los refiramos a las mujeres-y no a aquellas que son valiosas-y a hombres viles [...]. (Platón, *República* III, 388 a).

En el enunciado anterior vemos escrito al pie de la letra el afán de reservar a las mujeres el dolor y las lamentaciones por ser considerados signos de debilidad y defecto; mientras que a los varones se les reprime el derecho de manifestar sus emociones, y se les exige representar la fuerza, la virtud y la valentía. Sin embargo, en la tradición filosófica recuperamos algunos argumentos que no comparten esta posición y que favorecen la incursión de las mujeres dentro del valor, la virtud, y la justicia, sin desdeñar la presencia del sufrimiento en la condición humana.

A través de la postura de Musonio Rufo, es donde localizamos la propuesta de que las mujeres se vinculen a la filosofía y al ejercicio del pensamiento, ya que para el autor, llegar a ser una mujer filósofa da la posibilidad de, “dominar la cólera, el no dejarse dominar por la tristeza, sobreponerse a cualquier acontecimiento. Esto es lo que prescribe el razonamiento filosófico” (2003: 80). Para Rufo, una mujer filósofa acude a la valentía incluso sin temor a la propia muerte, una mujer que sabe, ni se alejará del trabajo, ni será presa del temor y tampoco perseguirá el descanso, al respecto añade:

Y a quien se quiera educar correctamente, sea lo que sea, tanto si es varón como si es mujer, hay que acostumbrarle a soportar el trabajo, hay que acostumbrarle a no temer a la muerte, hay que acostumbrarle a que no se sienta humillado por ninguna desgracia (Rufo, 2003: 88).

En la reflexión de Rufo aparece la pertinencia de que las mujeres también participen en los acontecimientos del valor y se les otorgue una educación filosófica que les permita sortear los sufrimientos de la vida al igual que se ha educado a los varones. En este análisis, nos aproximamos a mostrar que el contexto histórico y social, en gran medida es el responsable de que las condiciones de vida de las mujeres continúen reproduciendo el estereotipo de fragilidad, principalmente por negarles la posibilidad de ser educadas al igual que los hombres en los parámetros de la fuerza y el valor.

La hostilidad hacia lo femenino que se representa en la mitología griega influye en la fundación de la ideología tradicional; sin embargo, en el caso de las heroínas de la tragedia, estos matices adquieren otras formas de representar el sufrimiento de las mujeres, ya que rompen con el destino que les era común y se caracterizan por la contradicción que se desprende del sentido trágico cuando aparece la voluntad distante de la condición del sometimiento de ser sólo guardianas del hogar. Sin embargo, la valentía excepcional que describe a las trágicas no las redime de las lágrimas y las lamentaciones.

El rompimiento con el orden social establecido y el desenlace trágico que se desencadena en sus historias, tiene como hilo protagónico el tema del amor, que da paso a analizar las formas de amar que se han configurado culturalmente y que influyen en la forma en que las mujeres conciben el mundo a partir de la relación con el otro.

En este primer apartado, es necesario aclarar que básicamente el esquema del sufrimiento femenino desde Grecia, se orienta al tema tradicional de la mujer abandonada, señalada o culpabilizada, que vuelve hacia ella misma su dolor deseando la muerte, en vez de proyectarlo hacia afuera y convertirlo en agresividad contra la persona que origina su sufrimiento. Pese que en el terreno del mito, sobre todo en el escenario de la tragedia destacan las heroínas por sus famosas acciones, no hemos encontrado una estimación de la feminidad, las mujeres estimables sólo aparecen en las esposas y las compañeras.

### **1.1.1 Feminidad, amor y sufrimiento desde el mito de Psique**

*Erase otra vez la misma historia, repitiendo a través de los siglos  
el destino amoroso de la mujer, su cruel esquema mistificador.*

Hélène Cixous

Uno de los temas esenciales para pensar la trama del sufrimiento como un elemento constitutivo de la condición de vida de las mujeres es sin duda uno de los aspectos más relevantes de la existencia: el amor. Sin adentrarnos a problematizar el amor como un asunto fundamental de la filosofía, reflexionamos acerca de la función que cumple como una pregunta en torno a la diferencia sexual, básicamente bajo la premisa de que el amor es una de las formas más singulares de las relaciones entre los sexos. La dimensión del amor parece ser el vehículo de la reciprocidad, sin embargo, no deja de funcionar como dispositivo construido en una desigualdad estructural; al respecto Lipovetsky menciona que “A lo largo de la historia hombres y mujeres no han asignado al amor idéntico lugar, no le han concedido ni la misma importancia ni la misma significación” (1999:17).

El planteamiento anterior, nos da la apertura de pensar, que una de las consecuencias que torna dolorosa la construcción de la subjetividad femenina es precisamente el tejido de sus redes afectivas que se hilvanan desde los deseos depositarios primordiales como las primeras relaciones de amor, hasta la manera en que las mujeres se relacionan con los hombres. Una de estas condiciones, se sostiene a partir de la idea de

pertenencia y entrega total al amado, donde la dominación del sentimiento amoroso femenino es el anhelo de reconocimiento y de valor que subyace en la dependencia del otro, el desposeimiento subjetivo y la desapropiación de sí.

Parte de los objetivos de la teoría feminista consisten en resignificar el sentido del valor que las mujeres otorgan a la idea del amor, es por ello que analizamos la interpretación de Magda Catalá al mito de Psique, cuyo argumento principal concibe que el amor es una de las causas vitales y primordiales por las que sufren las mujeres a lo largo de su vida. La existencia femenina se ha pensado en la preparación amorosa, “toda su vida se construye en función del amado, único y supremo fin de su existencia”. (Lipovetsky 1999: 18).

Para Magda Catalá Psique es la figura de la mitología griega en la cual se posibilita la reflexión sobre el sufrimiento, amor y feminidad como una triada casi inseparable, ya que la expresión de las emociones y los sentimientos se adecuaron más a lo femenino que a lo masculino, de tal manera que hay valores heredados históricamente respecto a las emociones donde el asunto del amor es sobreestimado en las mujeres.

Retomando la concepción de Julia Kristeva (2013), para quien toda tragedia comienza con una historia de amor y toda historia de amor tiene como final una tragedia, la lectura de este mito permite vislumbrar una historia trágica y sufriente a partir de lo que las mujeres esperan en el amor y en el amado, de tal forma, que “lo femenino está frecuentemente condenado a un destino ilusorio, no solamente en el hombre sino también en la mujer” (Catalá 1983: 189). En esta lectura, Magda Catalá señala que la protagonista es un ejemplo del doble equívoco de lo que representa ser una mujer, ya que las configuraciones ideológicas de la mujer de excesos y desmesuras, niegan la posibilidad de que se construya como un sujeto autónomo capaz de sostener su deseo, su identidad, su volición y por tanto su forma propia de vivir el amor. Las formas ideológicas de amar contribuyen en gran medida a que las mujeres se personifiquen sólo a través en dependencia del hombre mistificando su propia realidad.

Magda Catalá argumenta que las mujeres gustamos de los mitos, leyendas e historias románticas por lo que nos hacen “sentir”. Señala, que cuando las mujeres escuchamos del amor nos dejamos afectar, porque los mitos sobre mujeres tienen ese efecto de ser “tristes” pues ejemplifican la combatividad del alma humana y por lo tanto su

desenlace siempre resulta trágico, por ello es que las mujeres de la tragedia no son dignas de imitación.

Desde la mirada de Catalá, el mito de Psique resulta difícil de clasificar por la ambigüedad entre la felicidad que emerge y la tragedia que acontece; la vida de este personaje aparece como la vida de cualquier mujer por lo que nos resulta fácil identificarnos con ella en la dimensión de la ilusión y los ideales que las mujeres persiguen en el amor. En este mismo orden de ideas, Lipovetsky dice: “No hay muchacha que no sueñe con enamorarse, con encontrar el gran amor, con dar el sí al príncipe azul” (1999:20). La idea del amor para las mujeres traza los ideales de la felicidad y de realización en torno a una dependencia hacia el otro, lo que implica la construcción de estereotipos sufrientes y frágiles relacionados a un ideal del romanticismo sentimental. Sin embargo, ante la historia de Psique, Catalá advierte: “No debemos identificarnos con ella, pues correríamos el riesgo de equivocarnos y querer vivir su historia. Eso no puede ser. Eso sería una tragedia” (1983:191). Respecto al ideal del amor que las mujeres anhelan, el mito de esta protagonista plantea un desafío, porque esta figura además de representar una idealidad, es una metáfora y una “imagen vacía”. Lo que más gusta de Psique, concibe Catalá, es la conjugación entre tragedia y felicidad, la historia de un alma enamorada, la historia del amor y del dolor del que sabe toda mujer.

El asunto del amor es relevante para la constitución de la subjetividad femenina, dado que se forja como un elemento primordial en el origen de la vida anímica y su ausencia, se interpreta como el acontecer de un momento trágico, “ya que la sobrevaloración femenina del amor tiene como correlato la prolongada queja de las mujeres con mal de amores” (Lipovetsky, 1999:26).

A partir de la crítica feminista al mito de Psique, surge la interrogante de si ella es una amante feliz, o una víctima infeliz del patriarcado; para realizar el análisis del sufrimiento en este personaje, será necesario narrar datos específicos de su historia según Apuleyo (1978) desde la lectura de Magda Catalá.

Psique era la más pequeña de tres hermanas, cuya belleza era digna de contemplación y admiración. Su belleza era tan comparable como la una diosa, tanto que muchas veces llegó a opacar a Venus. Cuando Venus se entera que los hombres veneraban así a una mortal, montó en cólera, y juró que Psique se arrepentiría de su belleza. Llamó a Cupido, su hijo, para que disparara una de sus temibles flechas a Psique y la condenara a consumirse en una pasión sin límites por el hombre más vil, sin salud, fortuna ni honor

que se encuentre sobre la tierra. Las hermanas de Psique ya estaban casadas, y pese a su belleza, ningún hombre se atrevía a desposarla, por lo que su padre consultó al Oráculo, y su respuesta fue que Psique estaba destinada a desposar la muerte. Psique fue conducida a la roca más alta y desde ahí avanzó y se precipitó al abismo. Tras arrastrarla el viento en un valle, ella se quedó dormida y al despertar encontró tras de sí unas voces misteriosas que la guiaron a una mansión. Cuando llegó la noche, su esposo la hizo su mujer. Ella permanece perpleja y confundida ya que por el día está rodeada de cuidados y por la noche, es amada por un dulce esposo al que no puede ver. Tras una depresión pide a su esposo volver con sus hermanas. Pero su felicidad despierta la envidia de las mismas, y comienzan a sembrar la angustia y la sospecha en Psique, quien una noche decide revelar el secreto de su esposo. Esa noche, mientras él duerme, decide armarse de una vela y una navaja para decapitarlo, pero cuando lo mira, a Eros mismo, queda extasiada por los encantos de él.

Amor se da cuenta, y la castiga con su abandono, él se va. Es así como comienzan los trabajos de Psique para recuperar a Amor. Ella queda desolada, vaga como una sombra pidiendo ayuda; dioses y diosas se niegan a socorrerla para no enfadar a Venus. Sólo Pan, el dios-pastor, la voz de la experiencia le da un consejo. “Recurre a Eros, es un dios joven de corazón blando, al que fácilmente conmoverás si te acercas a él dulce y sumisa”. Pero Eros ya estaba siendo castigado por su enfurecida madre quien lo encerró en un lugar bien seguro. Psique se presenta ante Venus, pero nada la calma, la insulta y la maltrata sin piedad y esa primera noche la entrega a sus más fieles servidoras: Angustia, Tristeza y Dolor. Tras cuatro terribles pruebas que Venus impone a Psique, en la última cae fulminada en un sueño como la muerte.

El dios Amor ya recuperado de sus heridas y preocupado más que nunca por su amada, escapa por la ventana y llega donde yace Psique para despertarla con un beso. Con la ayuda de Júpiter, dan de beber un néctar divino a Psique y la convierten en diosa. Tras festejar las nupcias con la ayuda de los dioses, Psique y Amor al poco tiempo fueron padres de una niña (1983:190).

De acuerdo a la interpretación de esta historia, recuperamos los elementos más importantes de transformación que Magda Catalá menciona para plantear la trascendencia de la tragedia de la protagonista. En primer lugar, a Psique se le considera como una heroína cuya aventura es el prototipo del alma femenina, su contexto principal es la idea de vencer a la muerte y lograr finalmente la resolución del amor, acompañado del conocimiento de sí misma tras la superación del sufrimiento.

A partir de la lectura de Neuman (1971), este mito es el ejemplo del proceso que sigue la mujer en la búsqueda o espera del amor desde que es niña, ya que a lo largo de la vida el amor permanece como una pieza constitutiva de la identidad femenina. Además, señala que en este personaje quedan impresas las huellas del sufrimiento desde los siguientes puntos: Su excesiva belleza la somete al aislamiento, a la envidia de sus hermanas casadas, su condena al lamento por no vivir una vida en un orden “normal” en la

dimensión de lo que todo padre desea para sus hijas, hecho que la despoja de su materia de vida afectiva.

Desde este punto de vista, “lo que debe ser” una mujer se encuentra en un proceso de ruptura, ya que el incumplimiento de consignas que el patriarcado establece para las mujeres, genera de manera indudable los efectos de la sanción de la tradición. Uno de los rasgos más distintivos de esta historia, es que Psique no se revela como un hombre mientras acepta el trágico destino que le predice el oráculo, sino que conserva sus cualidades femeninas.

Parece, pues, como si a pesar de su simpleza intuyera ya que principio y fin, nacimiento y muerte, de algún modo sólo son para la mujer dos aspectos de un mismo principio, dos modos de un mismo modo de ser; como si Psique intuyera la transformación profunda que la virginidad, la sexualidad y la maternidad son para la mujer fin, plenitud e inicio, todo uno a la vez. (Catalá, 1983:197).

La interpretación de la historia de Psique, representa la metáfora del sufrimiento en la condición femenina al momento en que Venus la entrega a la Angustia, Dolor y Tristeza, como una condena que tendrá que pagar de por vida, además de añadirle el castigo de sufrir por amor. Dado que Venus es un personaje femenino, nos conducimos al planteamiento de que las mujeres transmiten el sufrimiento y lo internalizan, de tal manera, que forma parte de sí mismas como un decreto. Este es uno de los puntos fundamentales que introduce la idea de que hay una pérdida en el sentido identitario de las mujeres que genera una enemistad entre las mismas, por cuanto la educación de las mujeres por otra mujer se ha caracterizado por el control para negar el placer y reproducir el dolor.

En este contexto, se problematiza un tema muy importante en la investigación de la teoría feminista que es el hecho, de que el tejido social entre mujeres está fracturado desde las narraciones mitológicas hasta nuestros días.

La imposibilidad de amar lo femenino dentro de lo femenino, es la causa de una relación ambivalente y hostil entre las mujeres, cuyo comienzo se desprende de la ausencia de la relación madre e hija. La falla en esta relación, ha provocado la sobrevaloración de la masculinidad, lo cual nos hace pensar que el hecho de que las mujeres no amen a las mujeres como aman a los hombres representa una tragedia.

Por otro lado, desde los parámetros del amor romántico que se dictamina en las relaciones entre mujeres y hombres, se sostiene un ideal del amor que se dibuja en la espera

de las mujeres por el ser amado para que él, cumpla la función de redimir sus “carencias”. En este sentido, se considera que la forma en que se les enseña el amor a las mujeres, consiste en el compromiso y la lógica del amor y el cuidado al que se les educa desde niñas, lo que generalmente se traduce en que las mujeres desde la infancia aprenden a sufrir por amor. Para resolver esta forma dolorosa de vivir las relaciones amorosas, desde la postura de Luce Irigaray (1998), se desprende la necesidad de una reconfiguración del amor romántico que hace del otro y la otra un objeto de posesión; esta forma de pensar el amor tiene como consecuencia que las relaciones a menudo se conviertan en una laceración para los amantes porque hay un recorte de los cuerpos y de los espíritus. “...Lo percibido, la relación entre yo y el mundo, entre yo y el otro se confunden en una sensación que no protege las identidades respectivas. Quedo únicamente yo, sufriendo, yo sintiéndome bien, yo regocijándome”. (Irigaray, 1998:64).

De acuerdo a la reflexión de Irigaray, el hecho de que el amor se viva con la idea de la apropiación del otro, da origen a la imposibilidad de la relación entre los sexos, transformando las relaciones en eventos de poder y sumisión, donde a menudo, son las mujeres en su posición pasiva quienes padecen el insoportable sufrimiento por la pérdida del otro o la imposibilidad de su pertenencia, de tal manera que este acontecimiento provoca que las mujeres vivan su fracaso amoroso como un acontecimiento cargado de dolor. Desapropiarnos del otro y respetar su posición como sujeto y no como objeto, haría del amor una relación posible entre un hombre y una mujer en el reconocimiento de sus diferencias; además, en ese reconocimiento del otro como sujeto, se da la posibilidad de que la mujer se reconozca en sí misma y deje de buscarse en el varón. Al no poder constituir su propia identidad, la mujer se busca en el amor, y en el amado. Respecto a este tema, Lipovetsky subraya:

Con frecuencia se ha relacionado la importancia del amor en la vida de las mujeres con un destino social marcado por la dependencia, el encierro doméstico, la imposibilidad de realizarse en proyectos superiores; puesto que no se les ofrece ningún fin social exaltante, las mujeres construyen sus sueños en torno al corazón (1999:39).

Uno de los pasajes que potencializa el valor heroico de Psique se ejemplifica en el momento en que ella, pese a la predicción del oráculo, (destino), desobedece y altera el camino y deja de ser una niña ingenua para transformarse en una mujer que mira de frente

lo desconocido y rompe con los mitos sobre la feminidad inaugurando su destino propio: conocimiento, deseo y sacrificio.

De acuerdo a la interpretación de Magda Catalá, al descubrir el rostro de su esposo, Psique se conduce a la dimensión del saber y el conocimiento, elementos que además son posesión de lo masculino. Psique se dirige hacia el saber más que al amor. De acuerdo a esta elección, Catalá nos dice que “ella ha preferido saber que conservarlo” (1983: 200), y enfatiza que Eros no es el hombre, porque este mito también ejemplifica el deseo que impulsa a cada mujer, un deseo del cual cada una ocupa saber. Este argumento nos conduce a retomar la idea de la “pasión amorosa por la verdad” que Geneviève Fraisse (1996), analiza para demostrar que las mujeres también podemos ser amantes del conocimiento y que la actividad de pensar no es ajena a las mujeres por naturaleza, sino por imposición patriarcal. Fraisse concibe que la filosofía ha dejado poco lugar a las mujeres en el escenario del conocimiento, y que la primera trasgresión que se registra en los pasajes históricos es precisamente la curiosidad de Eva al arrancar el fruto del árbol del conocimiento; curiosidad (deseo de saber) que al igual que en la mitología griega desató la infelicidad de los hombres cuando Pandora abrió el cofre.

Tal parece que la dimensión del saber es algo que resguarda con celo el patriarcado, ya que, desde los ejemplos de los mitos hasta los relatos de la historia, el hecho de que las mujeres anhelan y se apropien de los saberes, también convierte su destino en una tragedia porque convoca a una presencia subversiva que desestabiliza la estructura y el interior del saber universal.

Para Geneviève Fraisse, “el juego con lo femenino, la cuestión misma del ejercicio de su saber cruzado con la diferencia de los sexos sigue siendo un horizonte apenas imaginado” (1996:46). Es necesario señalar que más que esa noción de Eros masculino que la tradición defiende, lo que las mujeres buscan y plantean a través del conocimiento, es el asunto de su ser mujer en el pensamiento. Cabe la posibilidad, de que la problemática consista en que a través del ejercicio de pensar las mujeres se buscan a sí mismas y cuando las mujeres buscan comprender su situación en el mundo, se hace presente una tarea que consiste en deconstruir la historia a partir de los conceptos universales que definen a la humanidad en hombre, y que han hecho de lo femenino un asunto inexistente. Por lo tanto, la actividad intelectual negada a las mujeres, puede ser una de las máximas manifestaciones de la

opresión, porque el conocimiento permite la resignificación de sí misma y la apertura hacia la libertad de pensar, hablar y crear. Lo anterior nos lleva a reflexionar, que la desobediencia de Psique y el motivo de su abandono, tienen por causa un deseo de saber y conocer, que además la manifestación de ese deseo es el motivo y la consecuencia de la pérdida del amado, por ello este acontecimiento trae consigo dolor y culpa.

Otro de los pasajes significativos de este mito de acuerdo a las reflexiones de Magda Catalá, es la idea de que el amor en la vida de una mujer adulta no se puede sostener en la oscuridad y en el sometimiento por paradisiaco que éste pueda parecer. En aquel momento en que Psique se aventura a reconocer a su esposo se deshace el mito del amor determinado y surge el amor humano del que es capaz el alma por alcanzar la libertad.

De acuerdo a la mitología griega, los dioses sufren y padecen pasiones violentas, pero no cuando se relacionan con los humanos, dejando para sí mismos la alegría y el dolor para los mortales. En este caso, el enfrentamiento de Psique con la Diosa Venus que representa al Destino y las pruebas que ella le impone para recuperar el amor, conducen a la protagonista a enfrentarse a las debilidades de su propio sexo porque ejemplifican el vínculo ineludible entre la feminidad y el sufrimiento como un destino.

Ante cada trabajo, Psique es la misma, da muestras de tanta ingenuidad y debilidad femenina como de tenacidad y firmeza- está a cada paso al borde de la desesperación y el suicidio-, pero su amor y su voluntad son una sola fuerza, y si bien no se rebela, tampoco cede. (Catalá, 1983:204).

Uno de los aspectos más significativos que convierten a Psique en una heroína, es su capacidad de valentía, ya que justo en el momento en que parece desplomarse por el sufrimiento, es cuando emerge de sí misma una potencia que aun resultaba desconocida, la cual se traduce en la fragilidad transformada en fortaleza. Este derrumbamiento supone una transformación interna y dolorosa, pero finalmente benéfica, lo cual nos lleva a pensar que, “las aflicciones y la muerte que conlleva despiertan en el alma la virtud” (Catalá, 1983: 217). Con esta afirmación, nos aproximamos a la postura nietzscheana donde el sentido trágico que impregna a la existencia, abre el camino a la resignificación de la existencia misma. En Psique podemos encontrar algunos elementos del sentido de la tragedia, porque a pesar de que su historia muestra pasajes dolorosos, no escapa a la experiencia de la felicidad.

El reconocimiento la tragedia alrededor de un “alma femenina”, no sólo se caracteriza por la ruptura de los parámetros establecidos que organiza la vida de las mujeres, sino por la búsqueda de un deseo propio y de una lucha edificada en el amor.

Desde la postura del pensamiento feminista, la continuidad de la importancia que las mujeres otorgan al amor, no debe sostenerse en una tradición, sino en una readecuación de un código antiguo de acuerdo a las nuevas formas en que las mujeres vivimos y deseamos amar. Para Lipovetsky, la relación de las mujeres con el amor funciona como una tradición viva, un sentido que les hace intensa la vida, por ende, el amor se sostiene como uno de los aspectos más considerables en la constitución de la subjetividad femenina.

Puesto que la valoración femenina del amor se prolonga desde el seno mismo de la cultura moderna de la autonomía y de su llamamiento en una vida libre, intensa y personalizada, la disimetría hombre-mujer con respecto al amor tiene mayores probabilidades de perdurar que de desmoronarse (Lipovetsky 1999:44).

De acuerdo al análisis de los mitos de Pandora y Psique podemos tejer el hilo argumentativo para mostrar que gran parte de la idea del sufrimiento asignado a las mujeres, tiene que ver con la manera de concebir la feminidad desde la noción de feminidad que define Marcela Lagarde, como aquella “distinción cultural históricamente determinada que caracteriza a la mujer a partir de su condición genérica y la define de manera contrastada, excluyente y antagónica frente a la masculinidad del hombre” (1993: 783).

Desde la lectura de las trágicas, el asunto de la trasgresión de las mujeres a las configuraciones de feminidad que el patriarcado formula, legitima la presencia de la idea del sufrimiento en la condición femenina como castigo.

Para Magda Catalá, esta relación también tiene que ver con que, a diferencia del hombre a quien se prueba por su resistencia al poder físico, a la mujer se le prueba en su resistencia al dolor psíquico, esto es, en su capacidad de resistirse al dolor de los otros y no caer en la compasión. Sin embargo, es necesario subrayar que en la mitología griega las mujeres son construidas por un modelo masculino y las cualidades que ellas poseen son otorgadas por quienes crearon los mitos.

Respecto a la construcción de la imagen de la feminidad plasmada en la mitología griega, Rubí Gómez señala:

La existencia de deidades y representaciones femeninas de todo tipo no debe confundirnos en torno a esta idea. Diosas, monstruos y heroínas representan

el imaginario masculino acerca de las mujeres; simbolizan la experiencia masculina del mundo de la que no puede excluirse la significación de “ellas” (2001:26).

Otra de las condiciones que hemos revisado que determina culturalmente la imagen femenina como un ser sufriente, tiene que ver con esa división dicotómica del mundo donde a lo masculino se le asigna la valentía, la justicia y el razonamiento y a la mujer se le destina a la debilidad, a la desgracia y a la sensibilidad, y en este contexto las figuras de la mitología griega, sobre todo en el caso de las trágicas, representan la incompatibilidad de esa naturaleza. En la lectura de estas figuras femeninas, específicamente en la historia de Psique, se ejemplifica que la relevancia de la experiencia del sufrimiento, es capaz de generar una transformación en el alma humana que permita sortear las circunstancias dolorosas de la vida, más allá de condenarla a la destrucción y a la aniquilación. Estos mitos también nos ilustran que para que este acontecimiento se concrete, es fundamental el conocimiento y el saber como un recurso imprescindible en la vida de las mujeres.

Finalmente, volvemos a hacer referencia en la idea de que la conceptualización de lo femenino, y los mitos contruidos sobre las mujeres, sirven de apoyo al pensamiento feminista como formas simbólicas de conocimiento donde se exponen múltiples representaciones de la mujer y sin embargo, cada una de esas configuraciones converge en una feminidad mistificada, sufriente, cautiva en un mundo titánico y hostil, una versión de las mujeres que se va a seguir asomando en otros escenarios, el tema del amor es uno de los puntos más trascendentales para problematizar el sufrimiento femenino, ya que es pertinente recordar que la configuración de la vida amorosa nace desde el comienzo de la vida de cada ser humano y a lo largo de la misma no cesa de manifestarse, tal como concibe Flor Gamboa, “Las mujeres enfermas de nostalgia, las que esperan demasiado...revelan más de lo que ocultan y ocultan más de lo que revelan sobre eso que tanto se ha empañado la humanidad en comprender, por todo lo que hace sufrir y todo lo que hace gozar: el amor”. (2005:232).

## 1.2 El sufrimiento femenino a partir de la concepción cristiana

*¿Quién llama a este sufrimiento gozo? Es el placer de los condenados...*

Julia Kristeva

La historicidad de las mujeres que pretende rescatar la teoría feminista comienza con la recuperación de las principales manifestaciones y representaciones de la feminidad que hasta la fecha siguen permeando el concepto de ser mujer en las sociedades occidentales. Estas configuraciones han mantenido una cultura que ha negado a las mujeres la participación en la escritura de la historia y el protagonismo de pasajes trascendentales.

El cristianismo como discurso hegemónico mayoritario, es uno de los principales contextos que marca las pautas en el escenario histórico de la dimensión social y las construcciones ideológicas sobre la condición femenina y su constante y edificada relación con la experiencia del sufrimiento. Los discursos cristianos hegemónicos son articulaciones que pretenden tener una significación universal, de tal manera que moldean la identidad de los sujetos y los horizontes de la cultura.

A través de una lectura feminista a la representación de las figuras femeninas en el cristianismo, nos damos cuenta, que, en este sistema de creencias impregnado de religiosidad y sacrificio, las mujeres fueron destinadas a ser excluidas y subordinadas a la masculinidad mediante la renuncia a su propia feminidad a cambio de la redención obtenida a través del sufrimiento.

Es muy importante señalar que la relación de lo femenino con la idea del sufrimiento se sostiene a partir de la sentencia a Eva dictaminada desde el discurso bíblico, la cual fundamenta la asignación del dolor a las mujeres como decreto “divino”: “Multiplicaré los dolores de tu preñez, parirás a tus hijos con dolor; desearás a tu marido y él te dominará” (Gen 3,16).

A partir del discurso cristiano podemos dilucidar que la asociación de la feminidad con un desenlace doloroso, se basa principalmente en el desconocimiento del mundo femenino, un protagonismo femenino negado y una clasificación jerarquizada de la humanidad.

De acuerdo a la religión, Eva como representante de la primera mujer en la tierra es la precursora de la trasgresión y la culpable de la que todas “sus hijas” paguemos el precio

de un pecado original cuya penitencia, marcará el destino las mujeres a sufrir los ciclos de su cuerpo no sólo en un aspecto natural, sino en una dimensión que alcanza el orden simbólico.

En el mundo judeo-cristiano la relación entre mujer y conocimiento, mujer y autoridad, estaba condicionada por la religión. Para que las mujeres pudieran alcanzar un papel significativo dentro del orden social, debían renunciar a la familia tradicional, al vínculo del matrimonio y a su casa; tal como concibe Giulio de Martino (2000), el cristianismo se distinguió por crear un fuerte sentimiento de culpa a las mujeres, haciéndolas conscientes de las debilidades y de las impurezas propias de su condición, que además, esas características fueron otorgadas a las mujeres a través de la conciencia del pecado por ser descendientes de Eva.

Para redimir el sufrimiento se les ofrecía a las mujeres una vida de redención, siempre y cuando se entregaran a la sumisión eclesiástica, para ello era necesario limitarlas en su educación, exigiendo una obediencia total a la autoridad religiosa la cual era totalmente patriarcal. Es así, como el Evangelio da a las mujeres una profunda misión moral para espiritualizar al máximo su ser, cuya única actividad era transmitir el mensaje divino. Al respecto, de Martino señala que “la mujer encuentra su verdadera relación con la sabiduría y con la autoridad haciéndose santa y mártir según el modelo de religiosidad que oscila entre la ascesis y el dar testimonio de la fe”. (2000: 55).

El sufrimiento se convirtió en una práctica de vida para las mujeres que así lo decidieron, la cual se configura bajo la idea de ciertos valores como la sabiduría, la vía para llegar a la divinidad, la forma de redimir el “pecado terrenal”, en pocas palabras, el dolor en la vida de las mujeres monta su telón en el despojo del placer para la elección de una vida llena de renunciaciones y sacrificios. A través de la ascesis, el ejercicio de la feminidad queda colocado entre el silencio como el representante de las “cosas santas” y los cultos religiosos, cuya base fundamental consistía en un camino de salvación que obligadamente conducía a las mujeres a pasar por pruebas y sufrimientos de todo tipo.

Los cultos de los siglos II d. C. se multiplicaron acorde a la época de la promesa de la redención y la salvación. En los contextos religiosos, las mujeres se veían atraídas por los

cultos de Isis,<sup>2</sup> diosa egipcia que daba a sus seguidoras la impresión de que podía comprender sus pesares ya que ella misma los había padecido. Isis, es entonces, otra de las figuras femeninas que desde la religión está configurada con la experiencia del dolor. La historia de esta diosa estaba llena de sufrimientos por lo que se consideraba la abogada de las tristes causas humanas ya que compartía la misma condición desdichada de las mortales, lo cual provocó que muchas mujeres se identificaran y se convirtieran en sus fieles.

Es necesario señalar, que los cristianos de la Antigüedad intervenían en muchos de los temas comunes en el pensamiento clásico acerca del sexo femenino. Una de estas discusiones se basaba en la idea de la “debilidad” como parte natural de las mujeres, la “fragilidad” y la “ligereza” de su espíritu que quedaba sancionada en el derecho romano, lo cual se tradujo en una situación legal de inferioridad de la mujer con respecto al hombre, reflejada en la privación de la capacidad jurídica de las mujeres.

Compatible con el pensamiento aristotélico que concibe a la mujer más emocional que racional y de intelecto limitado, encontramos en el ámbito religioso un deseo inapropiado del conocimiento que incapacita a las mujeres de hacer elecciones guiadas por la razón, lo que le otorga una sanción teológica en una situación de subordinación con respecto del varón. Isabel Gómez Acebo en su análisis sobre la mujer y el cristianismo subraya que, “El cristianismo añadió elementos propios en contra del género femenino que agudizan la visión pesimista de las capacidades religiosas de las mujeres, de ello la identificación de todo género femenino con Eva” (2005, p: 112). A partir del Mundo Antiguo como en otras etapas históricas posteriores, la versión masculina se legitima como la única vía de información para conocer la situación social de las mujeres y a su vez, establece las cualidades impuestas a lo femenino que sostienen el silencio y la invisibilidad que las condena a ser más objetos, que sujetos de los testimonios. A partir de la revisión temporal, uno de los principales objetivos de los estudios feministas ha sido devolverles la voz y la presencia a las mujeres del pasado. Es fundamental que, a través de la

---

<sup>2</sup>Isis, “La que llora”, figura más conocida del panteón egipcio. Era primitivamente una de las diosas ribereñas de las regiones pantanosas del Delta. Simboliza el poder de las Madres Celestes. Es la Papisa del tarot, inmóvil, serena, callada, impenetrable y hierática...sacerdotisa del misterio...diosa de la noche profunda (42-122). Isis representa el principio femenino fuente de toda fecundidad y de toda transformación; la potencia creadora de la mujer. Apuleyo que fue iniciado en los misterios de la diosa, la describe como la naturaleza, la madre de la creación, la antepasada primitiva del tiempo, la primera entre los dioses y las diosas del cielo, la reina de las sombras (Julien, 2008:281).

reivindicación histórica de la feminidad, pueda darse consigo la resignificación de la identidad femenina, dado que carece de simbolización y por lo tanto de valoración. Para reforzar esta idea, Isabel Gómez Acebo sostiene que “las mujeres tienen una concepción de sí mismas inestimables condenadas a una somatización permanente de su conducta, lo que sienten o piensan debe de dejar huella en su cuerpo para ser creíble” (2005, p: 144).

Basándonos en el sistema de prácticas y creencias de la religión cristiana, nos damos cuenta que las sociedades patriarcales antiguas, definieron la situación de las mujeres en virtud de criterios biológicos valorando especialmente su función reproductiva y su vínculo sexual con el hombre. En el cristianismo aparecen los retratos de las mártires<sup>3</sup> a partir del siglo II, cuya representación y consistencia muestran la alternativa que subvierte el paradigma de la debilidad femenina, donde la mujer se sobrepone y renuncia a la condición que le es propia, mejor dicho, que le es otorgada para encarnar su contrario.

Las cosmogonías religiosas contemplan la existencia inicial de un solo sexo: el masculino, mientras que lo femenino surge con posterioridad, como castigo divino con un origen y una naturaleza distintas; donde a la mujer se le asocia con la naturaleza, la debilidad, la materia y la pasividad. Lo masculino se identifica con la civilización, la fortaleza, el espíritu, la superación de los instintos y pasiones mediante el ejercicio de la razón (Pedregal, 2005: 150).

Bajo las determinaciones que describen lo femenino en la religión, también se dibujan ciertas consignas donde las mujeres sólo se desprenden de su fragilidad a través de una postura asexual semejante a la de los “ángeles” con la intención de redimir el pecado de Eva, el cual consiste en la negación de la feminidad para incorporarse a la masculinidad. De esta manera, lo que el cristianismo formula es la unión de las mujeres con Dios a partir del martirio y la vida ascética, que implicó negar lo femenino en la naturaleza humana y la autonegación de las propias mujeres o la autodestrucción. Al respecto, Amparo Pedregal concibe que, para ellas, trascender las limitaciones de su débil naturaleza tuvo un significado material: buscaron la salvación mediante la superación de su fragilidad corporal en un lenguaje inequívoco para todos, mostrándose fortaleza física, de espíritu ante el dolor y las torturas.

---

<sup>3</sup>La palabra mártir remite al maltrato de un inocente, cuyo paradigma se dirige a los primeros cristianos que fueron víctimas del martirio debido a la hostilidad social que sucintaron en las autoridades del Imperio romano. Ferrer. V. A, *Fragilidad y debilidad como elementos fundamentales del estereotipo tradicional femenino*. 2003.

Pedregal señala que “el cuerpo de la mártir es el símbolo de su nueva fe, el territorio en el que se libera, la resistencia y la rebeldía contra unas estructuras sociales que la consideran vulnerable y carente de derechos” (2005, p: 151).

El martirio consiste en hurtar el cuerpo femenino sometido a la violencia, pero también a la renuncia del placer del propio cuerpo, en esta medida, la mujer mártir se constituye a través de valores masculinos cuyas características le obligan a ser valiente, inasequible al miedo, donde su final es en realidad una victoria sobre sus torturadores; los cuerpos de las mártires se virilizan por y para el martirio no sólo en un sentido metafórico, también en un sentido literal.

Como ejemplo de la representación del martirio, mencionamos al personaje de Perpetua de Cártago, de 22 años madre de un niño lactante; cuyo objetivo espiritual está marcado por una evolución social, renunciando a los papeles genéricos de la sociedad romana. Dicha mujer rechaza la autoridad de su padre y la función femenina materna. Perpetua en sus últimas visiones antes de morir, se ve convertida en varón luchando con un egipcio que simboliza el mal al que ella por supuesto vence.

Al igual que las heroínas de Grecia, las ascetas y mártires se distinguen por rechazar las funciones genéricas femeninas de la sociedad pagana representadas por combates, luchas y batallas que terminan en muerte. Algunas mártires de los relatos novelescos inician su comportamiento heroico defendiendo su virginidad para alejarse del modelo femenino tradicional. Las mujeres que protagonizan las historias de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles, adoptan una apariencia externa masculina cortándose el cabello, cuya rebeldía despertó en sus prometidos, maridos o su familia actitudes violentas y fueron catalogadas locas. Sin embargo, Amparo Pedregal concibe que la rebeldía les otorgó a estas mujeres la posibilidad del movimiento, el acceso al espacio público y a la cultura.

Por otra parte, las ascetas fueron mujeres que transformaron sus propias pautas de vida a fin de trascender su propio género. Dicha elección está llena de interdicciones y decisiones de resignación y sufrimiento. Son mujeres reclusas en su propia casa y en sí mismas, cuyo ideario patológico es la renuncia de toda posibilidad de felicidad. Uno de los signos más relevantes de estas mujeres es el llanto convertido como una obligación diaria y la percepción de su feminidad como un obstáculo, eligiendo la castidad, la estética minimalista, semblante de tristeza, cabello descuidado y el rostro cincelado por el dolor.

Las ascetas eran mujeres castigadas por los rigores del desierto y el ayuno que pretendían recuperar un dominio sobre sus cuerpos apartándolos del ciclo reproductivo, y sobre sus espíritus, evitando la sumisión a las potestas del padre o al mandato del marido para obtener la libertad de la muerte, o para entrar en otra forma de sometimiento.

V. Ferrer y E. Bosch (2003), en su análisis sobre la fragilidad y debilidad como elementos del estereotipo tradicional femenino, dictaminan como “debe ser” el cuerpo de la mujer, donde el objetivo principal es garantizar su sometimiento y fomentar un constante sentimiento de inferioridad e incapacidad, teniendo como resultado la falta de aprecio de sí mismas. En palabras de A. Guiducci: “la feminidad se había convertido en un disvalor, estaba suspendida; triunfaba un ideal de mujer exangüe, castrada en una monja incorpórea, hasta el más extremo masoquismo” (1989: 171). Bajo estas consideraciones, las mujeres en las prácticas y vivencias religiosas, transformaron el dolor en una necesidad, en una proeza, en una condición para poderse vivir y trascender.

Los teóricos de la virginidad o de la viudedad, desde Ambrosio, Jerónimo y Gregorio de Nissa, insisten en los mismos argumentos donde la viuda y la virgen disfrutaban de la libertad de no estar sujetas al dominio y obligaciones del matrimonio, ni a los dolores y preocupaciones inherentes a la maternidad, situaciones concebidas y descritas con los tintes más negros. Las mártires y las vírgenes conseguían recuperar un dominio sobre sus cuerpos apartándolos y privándolos del placer, de tal manera que las condiciones de vida de estas mujeres oscilaban entre el silencio y el hermetismo, la invisibilidad y la inmovilidad.

En los relatos cristianos aparece Asela una joven que profesó a los doce años como *virgo dei* que además de estar recluida y encerrada en sí misma, se apartó al desierto donde su invisibilidad adquirió nuevos significados. En estos supuestos ideológicos, se reafirma el patriarcado y se revalida la superioridad de la masculinidad, ya que al presentar la martirización como una vía de perfección, las mujeres que eran madres generaban sentimientos de frustración y de incapacidad por alcanzar la virtud.

De acuerdo al análisis de Amparo Pedregal, el cristianismo aparentemente transformó la idea de que la renuncia de la feminidad dejara de ser un castigo para disponerse como una condición aceptada libremente para alcanzar la perfección, la recompensa de la salvación, el reconocimiento de la jerarquía y la preeminencia de las comunidades cristianas. En este sentido, observamos que el asunto del sufrimiento adquiere

un poder trascendental en la religión cristiana y hasta cierto punto, se visualizaba como una manifestación de valentía más que una condición de fragilidad o de desventaja; ya que las mujeres que profesaban el martirio o el ascetismo eran dignas de mérito y reconocimiento. Sin embargo, la emancipación de las mujeres era imposible porque aquellas que lo conseguían se apartaban de los roles femeninos para incorporarse a la masculinidad, hasta el punto, que los mártires cristianos testimoniaron la lealtad extrema a sus convicciones religiosas llegando a morir por defenderlas.

De nuevo reiteramos que la religión judeo cristiana se edifica como una impronta en nuestras sociedades patriarcales occidentales, donde encontramos la predicación y la preponderancia de la virginidad, la continencia y el ascetismo como valores supremos para superar la “maldición” de Eva, al trascender la naturaleza femenina y el sexo.

Juana Torres (2005), aborda los principales discursos de las mártires para dar cuenta del lazo tan profundo entre feminidad y sufrimiento sostenido en el cristianismo. A través del sufrimiento como práctica de vida, el protagonismo femenino se pudo registrar en la historia como resultado de una “dignidad” que les confirió el dolor del martirio, y que fue aceptada por las prácticas religiosas. “Perpetua se levantó del suelo, y viendo a felicidad que estaba tirada se le acercó, le tendió la mano y le ayudó a levantarse...permaneced firmes en la fe y amaos el uno al otro, y no os desaméis a causa del martirio”.<sup>4</sup>

En el ejemplo de Perpetua se interpreta la aceptación del sufrimiento como una propiedad humana que permite la continuidad de una causa que tiene por consigna la idea del amor e incluso la libertad. “Hemos venido al martirio espontáneamente para que no fuera encadenada nuestra libertad; precisamente hemos renunciado a nuestra vida para no ser obligadas a hacer cosas semejantes: este era el pacto que habíamos acordado”.<sup>5</sup>

Cabe señalar, que la autoridad moral de que gozaron muchas mártires estaba potenciada en cierta medida por una “aureola” de admiración y de respeto a las mujeres que se dispusieron a entregar su vida en defensa de la fe por medio de la renuncia a la vida tradicional como el matrimonio y la maternidad. Sin embargo, es importante mencionar que no sólo las mártires y las ascetas que renunciaron a ser madres son configuraciones de feminidad y sufrimiento en la religión cristiana, no sólo existe esa relación concreta entre el

---

<sup>4</sup> “Perpetua la martire” en A. Frasheti. Roma at femminile, 1994, p: 153.

<sup>5</sup> Ibídem, XVIII, 5. p: 186.

dolor y las mujeres que abandonaban ciertas consignas de la feminidad para su transcendencia.

Un ejemplo de otra mujer “sufriente” virgen y mártir que funciona como estereotipo de la feminidad, la encontramos en la imagen de María la “Madre de Dios”, quien es una representación consagrada de la mujer y la maternidad. Tomando la lectura que Julia Kristeva (1987), realiza sobre la imagen y representación de María, su reflexión principal se basa en el análisis donde la Virgen madre dibuja la sustracción del pecado pero no del sufrimiento, un sufrimiento que para Kristeva no necesariamente es trágico, porque se trata del “dolor de una madre”.

El ascetismo del siglo IV, desarrollado por la Iglesia, insistirá en la virginidad de María y su trascendencia como lo opuesto de la figura de Eva, de modo que se opondrá María a Eva como la vida a la muerte: <<La muerte vino por Eva, pero la vida vino por María>> (San Jerónimo, *Carta* 22). A partir del significado de la redención y la ambigüedad, se establece una nueva configuración de la feminidad en el cristianismo que, aunque son antagónicas, Eva y María no se distancian de la condición de la experiencia del dolor. En Eva el dolor es causa y origen, en María es redención y gloria a partir de su relación con Cristo. En este contexto, el ascetismo deja de ser una práctica hostil y brutal, al momento que se introduce el elemento materno.

El amor de María a su hijo, se opone al amor cortesano, por lo tanto, la mujer virginal y madre reúne las cualidades de la mujer deseada culturalmente, al asumirse como santa, madre y mujer, elementos que se interpretan como la totalidad de lo femenino indudablemente bajo un ideal inaccesible; de modo que María es una mujer “con lo que hacer sufrir a toda mujer y soñar a todo hombre” (Kristeva, 1987: 218).

Además de las características de María como el punto de anclaje de la humanización de Occidente por ser “La Madre de Dios”, y el ideal de mujer que el cristianismo propone, Kristeva considera que a partir de esta imagen se introduce el asunto del masoquismo femenino; un masoquismo que además, tiene como escenario la gratificación y el gozo porque se sustenta en la maternidad, un dolor del cual no es necesario quejarse porque se sostiene en el amor.

Se sabe prometida a esta eternidad (espiritual o de la especie) que ninguna madre ignora inconscientemente y con respecto a la cual la abnegación o incluso el sacrificio materno no es más que un precio irrisorio a pagar. Precio tanto más fácil soportable cuanto que, frente al amor que une a la madre y a su hijo, el resto de las <<relaciones humanas>> estalla como un flagrante simulacro (Kristeva, 1987, p: 219).

De acuerdo a esta concepción, donde se establece un vínculo estrecho entre la maternidad y el sufrimiento, se vuelve a resarcir esa condición dolorosa que se presenta inevitablemente en la conceptualización de la feminidad y que se dibuja en varios aspectos de la vida de las mujeres. Precisamente, la forma en que se vive la maternidad, o la imposición del “deber ser” de la maternidad a través de la lógica patriarcal, se presenta uno de los aspectos más cuestionables de las teorías feministas que han tratado de reivindicar este tema, al momento en que se cuestiona la identificación con este error idealizado que se soslaya en el padecer la maternidad a través del “martirio del hijo”.

Retomando ejemplos de la lectura de Kristeva en su análisis sobre la maternidad, vemos que en varios sentidos “ser madre” es algo que se sufre... Hijo: *sabiduría inocente de la primera prueba superada, reproche aún lleno de esperanza por los sufrimientos en los que te he metido al llamarte, desearte, crearte...*<sup>6</sup>La maternidad, adquiere otras posibilidades de representación a través de la figura mariana, quien con “gozo” espera la llegada de su hijo, es en ese escenario entre el dolor y el placer o bien entre el placer por el dolor, donde se configura el masoquismo femenino que propone la teoría freudiana desarrollado en el siguiente apartado.

Otra de las cuestiones interesante que se analizan en la figura de María madre y virgen, es la representación de la leche y el llanto como los signos y elementos por excelencia de la *Mater dolorosa*, figura que invade Occidente a partir del siglo XI y que constituye la imagen de una madre desgarrada por la angustia y el dolor. El llanto y la leche se convierten en las propiedades de la mujer madre, de una madre que evoca a la humanidad, las metáforas de un no lenguaje y los atributos simbólicos maternos.

Kristeva señala, que la *Mater Dolorosa* es la representación por excelencia de la madre que sufre por su hijo muerto, y a diferencia de las madres lactantes se caracteriza por las lágrimas derramadas sobre su cadáver. Como Madre sufre al pie de la cruz tras la pérdida del hombre que le envía a su destino femenino: el ser la fuente de la vida.

---

<sup>6</sup>Kristeva Julia, *Historias de Amor, Stabat Mater*, 1987, p: 220.

En este pasaje la idealización de la maternidad se sostiene entre la dicha de ser portadora y dadora de vida y la desdicha de la pérdida de un hijo. Sin embargo, Kristeva reflexiona que “el dolor mariano no tiene nada de desbordamiento trágico: la alegría, incluso un cierto triunfo sucede a las lágrimas...” (1987: 222). El amor materno engloba una desdicha que no se extingue porque se sustenta en el amor de madre y para el cristianismo la maternidad es la simbolización ideal de la feminidad. A partir de este discernimiento, el pensamiento feminista pretende descencializar la relación entre la maternidad, el sufrimiento y el amor, donde ser madre es visto como un lugar oscuro y un legado femenino que se ha concebido con dificultades, malestares, insomnios, alegrías, dolores y deseos.

La madre que la cultura ha construido a través de la figura de la Virgen María, nos conduce a una valoración del dolor y el llanto por el remplazo de un cuerpo sexuado, un cuerpo de mujer que renuncia a su propia experiencia, ya que la Virgen propone la imagen de una mujer única entre las mujeres, única entre las madres, única entre los humanos porque supera el pecado de Eva. Kristeva subraya que este reconocimiento de la unicidad y la aspiración a este modo de lo femenino, sólo se alcanza a través de un masoquismo exacerbado.

Una mujer concreta digna del ideal femenino que la Virgen encarna como polo inaccesible no podría ser más que monja, mártir o, si está casada llevando una existencia que la extraiga de esta condición <<terrenal>> y la consagre a la más alta sublimación ajena a su cuerpo: el gozo prometido (Kristeva, 1987: 228).

El asunto del masoquismo en la feminidad, desde la perspectiva de Kristeva, se explica como un elemento que posiblemente se introduce a través de la cultura, ya que el discurso del cristianismo implanta el silencio y el sufrimiento corporal y psíquico del parto, y la abnegación que se ha convertido en norma social; sobre todo, en el caso de la maternidad donde se vive un sufrimiento revestido de júbilo. De acuerdo a lo señalado, el masoquismo femenino se caracteriza como una propiedad en las vidas de las mujeres que regula la estructura social frente a los deseos de “ser mujer” donde sólo por medio de la maternidad las mujeres entraban al orden del valor de lo humano.

Podemos pensar que la condición sufriente de las mujeres ha sido un poder que se ha ejercido de manera dominante a través de los tiempos que vincula el dolor con el orden simbólico, con la finalidad de ejercer control sobre las mujeres.

Es preciso señalar, que una vez dadas las condiciones para encontrar el punto de partida entre la asociación de la condición femenina y el sufrimiento, nos damos cuenta, que tal conexión se ha otorgado desde los contextos históricos ya mencionados, como situaciones de vida que se soslayan en el orden patriarcal, y que causan efectos en la vida real de las mujeres. Sin embargo, analizando de manera específica las causas y el origen de esas vidas cargadas de sufrimiento, encontramos que parte de la problemática se sostiene en una falta de mediación simbólica.

Otro de los tópicos fundamentales donde la feminidad se dibuja a través de la idea del dolor, se explica en el análisis freudiano en el tema del masoquismo femenino, bajo esta condición, la organización psíquica del sujeto femenino está dotado de significantes que la sustraen de la posibilidad de vivir el placer y la capacidad de agencia ante su deseo. Uno de los principios que nos proponemos analizar en el siguiente apartado, es a través de la idea de que en la trama del masoquista que se relaciona con las mujeres, se describe la renuncia de la búsqueda y el movimiento que coloca a las mujeres en una posición pasiva y que conlleva a un mecanismo de ceder a la resignación al identificarse con el dolor.

Como señalamos con anterioridad, el análisis de la práctica del martirio de las mujeres en la religión cristiana, se conecta con los elementos que la teoría feminista revisa en torno al asunto del masoquismo femenino. Los contenidos principales que resaltan en el tema del masoquismo son el amor, la maternidad, la renuncia de las mujeres a la propia satisfacción sexual y la configuración de la incompletud anatómica que caracteriza a la feminidad en relación al varón.

De acuerdo a los ejemplos de las mujeres mártires y ascetas, así como en la lectura de la figura mariana, encontramos que el sufrimiento aparece representado como una elección de una práctica de vida al que se le concede valor espiritual donde el dolor se configura como una pasión. Bajo estas consideraciones, es necesario tomar distancia del dolor como redención, lo cual involucra una renuncia a la creencia de que la naturaleza femenina se construye en los parámetros de la culpa y el pecado de desear y sentir.

### 1.3 Masoquismo Femenino

*Soy débil; una nada me hace temblar.  
Soy el don hecho mujer. No me pertenezco.*

Eugénie Lemoine

El masoquismo femenino, es otro de los contextos esenciales en esta investigación, porque le antecede una teoría que sostiene que existe una dialéctica entre el sufrimiento y la feminidad, lo cual de manera teórica ayuda a reforzar los antecedentes argumentativos que explican la presencia del sufrimiento en la condición femenina. A partir de la perspectiva del psicoanálisis freudiano, hay todo un planteamiento que sostiene que el sujeto femenino se construye a través de un drama con el dolor. Cabe mencionar que de manera conjunta al tema del masoquismo femenino se añade un elemento que tiene sus manifestaciones en la posición social de las mujeres, el cual se traduce como el opuesto de la creación en la cultura, y que obedece a las dicotomías, mujer: masoquismo-pasividad y hombre: sadismo-actividad.

Desde la postura psicoanalítica, la subjetividad femenina<sup>7</sup> en un primer momento se concibe dotada de una dosis de sufrimiento a partir de la “desventaja anatómica” de la niña frente al varón como resultado de una carencia biológica que tendrá sus repercusiones en la vida anímica. La diferencia anatómica entre hombres y mujeres, se configura de manera radical como un discurso biologicista, que posteriormente se convierte en un criterio epistemológico, para justificar las discriminaciones sociales en donde la mujer se encarga de la reproducción y el varón de la producción.

---

<sup>7</sup>En esta teoría disidente con respecto a la teoría freudiana, la subjetividad femenina se tramitaría casi exclusivamente con la madre y en clave de envidia, amor, odio, culpa y reparación. J. Laplanche, *Diccionario de Psicoanálisis*, p: 380.

En el concepto de “subjetividad femenina” estamos teniendo en cuenta un sujeto singular, construido según las influencias que señala Foucault, sujeto que desea que lo deseen, y que se constituye en un acto de autoafirmación. También incluimos un componente fundamental del psicoanálisis de lo inconsciente que almacena las instituciones de lo simbólico, que se construye desde y como el lenguaje, y también según diversas designaciones culturales. Por otra parte, una definición de subjetividad femenina desde cualquier disciplina, estará atravesada por el sistema sexo-género que nos rige y por la dificultad de deconstruir las diversas capas que han ido construyendo el concepto.

Errázuriz Vidales Pilar, *Misoginia Romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*, Zaragoza, 2012, p: 100.

Es necesario definir que el tema de la feminidad en el psicoanálisis, emerge en los primeros escritos freudianos (1924-1933), donde se explica que la feminidad se construye a través de la sexualidad y el erotismo femenino y se sustenta en el cambio de zona libidinal del clítoris a la vagina. En esta medida, la sexualidad femenina se asume esencialmente pasiva ya que la vagina cumplirá la función de receptáculo del órgano viril al cual se le atribuye la función activa. En su obra *La Feminidad* (1933), Freud subraya que la pasividad de la sexualidad en el caso de la mujer, de manera posterior influye en la pasividad de las mujeres en la dimensión social.

A partir de la lectura del psicoanálisis, se expone que el “padecimiento psíquico” de la mujer también se problematiza desde la exclusión de lo femenino en el orden simbólico porque la mujer responde por una ausencia de significantes que la nombren y la representen. Es importante aclarar que el orden simbólico está constituido a partir de los parámetros masculinos para contar la historia, nombrar las cosas y otorgar significados a la feminidad, cuya identidad propia aparece en el orden de lo innombrable, al respecto Silvia Tubert menciona:

El orden simbólico es el que establece la diferencia entre los sexos para el ser humano. Pero esa diferencia al ser asumida por un sujeto histórico encarnado, en un cuerpo sexuado, produce efectos imaginarios que se traduce en lo que se constituye como identidad femenina, en caso singular como las definiciones teóricas referentes a la mujer y a la feminidad (2003:378).

Como ya mencionamos con anterioridad, la concepción de lo femenino desde la mitología griega y la religión cristiana, se ha caracterizado por definir a las mujeres como seres míticos creados alrededor de la idea de una falla que posteriormente determina las condiciones socioculturales de concebir la feminidad. “Las mujeres han pasado varios siglos entre la sentencia teologal de los primeros padres de la iglesia que rezaban que “la mujer es un pozo sin fondo de lasciva” a la afirmación freudiana donde “la mujer es un continente negro” (Aragón, 1998:17). A partir de la idea de que la mujer ha sido creada para cubrir una incompletud del varón, desde la teoría psicoanalítica, se edifica al hombre como un ser deseante, y a la mujer como un ser carente. Desde el supuesto de que las mujeres son seres indefinibles, incompletos y atravesadas por una carencia ontológica, tenemos que estas características en primera instancia, tienen como resultado la manifestación del sufrimiento de la mujer a través del cuerpo, el lenguaje (ausencia de significación) y la cultura.

La concepción de la ausencia que caracteriza a la feminidad, es la base fundamental que teje la trama del masoquismo femenino a través de la sumisión fálica, ya que, desde la postura del psicoanálisis, el placer de sufrir en las mujeres se deriva de un deseo de ser poseídas en su condición de objeto.

Las primeras nociones donde se desarrolla el tema de la relación de lo femenino con el sufrimiento, se argumentan a partir de la organización genital de la mujer desde la teoría de Sigmund Freud en su texto *Pegan a un niño* (1919) que da las pistas del origen del masoquismo femenino distinto del masoquismo patológico. Freud señala, que el masoquismo en la niña se desprende de una transformación del deseo de que le peguen al hermano, en fantasma de ser pegada ella misma por su padre; en este suceso de ser “pegada”, la niña encuentra una satisfacción masoquista de los deseos incestuosos, y por lo tanto también encontrará placer en el dolor.

Para Freud, el caso del masoquismo que constituye a la feminidad tiene como explicación la presencia de pulsiones de metas pasivas que son dadas desde el comienzo de la organización de la vida psíquica de la mujer, pero dicha pasividad no constituye todavía, del todo al masoquismo el cual se forma a partir del displacer que causa el cumplimiento pulsional. En este sentido, básicamente, el masoquismo femenino tiene su causa a partir del sometimiento de las pulsiones sádicas; para sostener este argumento, Freud menciona que, “En la niña la situación originariamente masoquista (pasiva) es transmutada por la represión” (1919:195).

Desde la postura freudiana, el tema del masoquismo aparece anímicamente como un peligro a partir del deseo de la niña de ser maltratada por el padre en la fantasía, evento que aproxima a la pasividad que caracteriza a la feminidad. Desde esta posición, también es posible plantear que, en el momento en que la niña encuentra satisfacción en ser “pegada” se establecen referencias imaginarias, de que la forma en que la mujer puede ser amada, es a través del sometimiento, de tal manera que a lo largo de la experiencia de vida de las mujeres encontramos creencias que parecen ineludibles de que sus amantes las golpean porque las “aman”.

El complejo de castración es otra de las consignas desde las cuales se plantea la problemática del masoquismo femenino. Freud (1926), señala que la niña lamenta grandemente la falta de un miembro sexual equivalente al masculino, considerándose a sí

misma disminuida por esta falta. A partir de esta postura, el psicoanálisis afirma que la mujer se percibe en una desventaja anatómica frente al varón a causa de la carencia del miembro viril. Este asunto, nos permite comprender que el masoquismo no es un elemento inherente a la conformación de la feminidad, sino que se transmite por una sobrevaloración fálica, que da como resultado un sentimiento de inferioridad, donde se otorga mayor valor a la masculinidad y comparte junto con el varón el desprecio por el sexo en falta.

En base a lo que teoriza Freud acerca del masoquismo femenino, es importante revisar diversas posturas de algunas psicoanalistas que replantean el tema, señalando diferentes circunstancias en que se desenvuelve la trama del masoquismo con ciertos puntos de convergencia freudianos. Marie Bonaparte (1933), describe el masoquismo de acuerdo a la evolución sexual femenina y su objeto de deseo en sus cargas activas y pasivas, la cuales están implicadas en la relación de la madre transferida a las del padre y su devenir pulsional, donde los fantasmas sádicos de la niña, serán fantasmas masoquistas.

Lamp de Groot (1936), describe al masoquismo femenino a partir del hecho de que la niña sufre un daño narcisista por la idea de que le quitaron el pene, como consecuencia de esta decepción, viene por compensación un placer masoquista obtenido a través de la representación del castigo. Lamp de Groot menciona que, “Es más difícil dominar una herida narcisista que sufrir fantasmas masoquistas sobre el hecho de ser castrada” (1936:138). Para esta autora el eje fundamental del masoquismo femenino tiene que ver con el asunto de la castración más cercana a la postura freudiana, a través de la idea de la ausencia del pene como una carencia biológica que conduce a la mujer a padecer y que da como resultado la imagen de una incompletud de sí misma.

Por otra parte, para Hélien Deutsch (1977), la forma primaria constitutiva del masoquismo femenino se basa en los deseos fálicos irrealizables en la triada castración, violación y parto, a la que se agrega el masoquismo como resultado de la sublimación de la mujer en la maternidad. En este sentido, el masoquismo femenino se traduce como la más fuerte de todas las formas de amor. Un ejemplo de esta reflexión, la podemos ubicar a través de la conceptualización de la feminidad y su relación con el sufrimiento representada en el cristianismo, dado que, desde la lectura freudiana (1933), las tendencias masoquistas en las mujeres también tienen que ver con condicionamientos socioculturales, donde las mujeres tienen que responder a un ideal del “ser mujer” como buenas madres, esposas e

hijas en función de sacrificarse por los otros. Bajo estas consideraciones, se establece una semejanza entre el martirio y la maternidad como una de las estructuras ideológicas cristianas, donde la idea del sacrificio se transmite desde la madre a la hija. Esta concepción sobre la maternidad, plantea, que una madre siempre antepone al hijo a sus propias necesidades y deseos; en este contexto Liliana Aragón menciona que, “es común en las mujeres cierto empuje al sufrimiento, al autocastigo, a sentirse culpables, a negar el propio deseo en aras de los otros”. (1998:29).

En la tesis lacaniana (1985), encontramos un distanciamiento de la explicación freudiana sobre el masoquismo femenino. Para Lacan este supuesto masoquista, tiene que ver con el hecho de que la mujer se posiciona como objeto que causa el deseo en el otro, de ello que las mujeres asumen la mascarada<sup>8</sup> masoquista para ser semblante de objeto (a). Para Lacan, el tema del masoquismo en la mujer da pie a argumentar que este asunto consiste en una fantasía del hombre donde las mujeres con su masoquismo, pretenden complacer el fantasma masculino. En la mascarada, las mujeres se someten a las condiciones del otro a cambio de amor, de tal forma que la mujer se da toda al varón para recibir lo mismo a costa de su libertad.

El análisis del masoquismo femenino desde una lectura psicoanalítica, también incluye el tema del ejercicio sexual de las mujeres, ya que, desde la infancia, la mujer se coloca en una condición de objeto que la estaciona en la pasividad y que transforma su actividad sexual en esta modalidad; ejemplo de esto, será el deseo de ser poseída por otro, el placer de sufrir, el pudor o la exhibición. Cabe señalar que el ejercicio de las mujeres al disfrute de su sexualidad se ve afectada por parámetros culturales que se caracterizan por la negación del placer y la imposibilidad de vivir la sexualidad libremente, porque se ha construido un sistema de creencias diferenciadas que influye en las prácticas sexuales de las mujeres a través de la represión y la prohibición.

Desde el pensamiento feminista de la diferencia sexual, la postura de Luce Irigaray acerca del masoquismo femenino se desarrolla partir de una lectura crítica a Freud. A través de su propuesta, podemos deducir que la mujer, debido a su constitución anímica, no puede hacer uso de su estado sádico más que por el sometimiento del otro, de manera que

---

<sup>8</sup>En la mascarada la mujer no es ser para el otro, sino que es o hace semblante de objeto para el otro. El goce otro, característico de la posición femenina, que va más allá del semblante en la mascarada, desde J. Lacan “Ideas directivas para un congreso de sexualidad femenina”. Escritos, 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985:292.

renuncia a sus pulsiones agresivas para someterse a una identificación masoquista. En este sentido, el masoquismo femenino se explica desde la organización genital de la mujer, a partir de que sus pulsiones sádicas son reprimidas transformando esta actividad en pasividad.

Freud comprueba que el masoquismo primario e incluso erógeno estará reservado a la mujer y que su constitución así como las reglas sociales le vendrán toda elaboración sádica de las pulsiones de muerte, masoquistas, pero sin transformación en lo contrario ni vuelta en contra del sujeto...el masoquismo secundario sería el destino de las pulsiones de muerte de la mujer, por cuya supervivencia se velará sólo mediante el carácter siempre sexuado de tales pulsiones, mediante la erotización de ese masoquismo (Irigaray, 2007:45).

En el análisis de Irigaray localizamos que esta renuncia primordial de las pulsiones sádicas o agresivas en la feminidad, se transforman en pasividad, en donde la contraparte de esta renuncia se sostiene en la emergencia del sufrimiento. A través de la lectura de Irigaray, resulta necesario retomar el punto de partida de que los valores otorgados a la masculinidad son opuestos a la feminidad, de modo que, en un sentido cultural son los varones quienes ejercen la fuerza y la violencia, mientras que a las mujeres se les asignan connotaciones que tienen que ver con los significantes contrarios.

Desde la postura de Julia Kristeva (1983), también encontramos una explicación a la trama del masoquismo femenino, en donde señala que este asunto puede sostenerse en la renuncia que hace la niña a la madre para elegir como objeto de amor al padre, el cual es un acontecimiento que resulta bastante doloroso. La renuncia a la madre es considerada como la mayor de las pérdidas, dado que esta distancia que la niña interpone, es esencialmente la imposibilidad de valorar la feminidad y tejer la idea de lo masculino como premio mayor.

El hecho de que la libido, Eros sea masculina, no impide en absoluto que una mujer coloque en ella sus amores, por identificación más o menos dolorosa con el hombre. Con más sin sabores en la vertiente sadomasoquista, con más dificultades también para mantener la fe en una sabiduría suprema caída de los ojos de una madre idealizada. Tendrá tendencia a reemplazar a la madre ideal por un padre inspirador de superyó...este cambio le supondrá más esfuerzos sobrecargados y disciplinados y menos visiones jubilosas (Kristeva, 1987:69).

De acuerdo a la reflexión anterior, la renuncia a la madre para elegir al padre como objeto de amor, genera un costo de sufrimiento para la niña que prevalece en la vida adulta; justamente a partir de este suceso, se desprende la ausencia de la relación madre-hija

considerada otra de las causas que impactan de manera ontológica la concepción de la feminidad. Desde la reflexión freudiana, vemos que la trama de la fractura de los lazos amorosos de la niña hacia su madre, tiene que ver con el reproche de haberla traído al mundo mujer, “mutilada” del miembro viril, que da origen a una relación ambivalente que se torna en hostilidad hacia el sexo femenino; de forma posterior, esta hostilidad primaria, afecta las relaciones con otras mujeres. Un punto trascendental de este tema del cual ya hablamos anteriormente, parte de la idea, de que la renuncia a lo materno es la consecuencia primordial de la enemistad entre las mujeres y la ausencia de un vínculo amoroso entre ellas mismas, hecho que, sin duda, ha sostenido al patriarcado.

La cuestión del masoquismo femenino desde el punto de vista de la teoría feminista puede plantearse como un problema cultural más que un asunto patológico o biológico; es decir, han sido las formas culturales las que, de alguna manera, han obligado y conducido a las mujeres a reprimir sus instintos agresivos, lo que da resultado a fuertes tendencias masoquistas que erotizan los impulsos destructivos. En gran medida, desde la infancia, antecede a las mujeres una educación de la sensibilidad y del ocultamiento la cual se dibuja en la idea dolorosa del amor y la hostilidad del mundo. A las mujeres se les enseña a representar lo que sienten e incluso lo que piensan por medio del llanto, a las mujeres se les enseña a negar el placer y a permitir el dolor, y en otra lógica, también se les enseña a permitir el dolor para encontrar el placer.

Ante las nociones de que existe un ideario patológico en la feminidad como preferencia por el sufrimiento o bien como “debilidad mental”, las teóricas feministas ubican que el malestar del que padecen las mujeres es un constructo que toma su distancia de la naturaleza femenina, en este sentido Flor Gamboa señala que:

El padecimiento psíquico de la mujer en cualquiera de sus configuraciones sintomáticas-rechazo a la comida, dolor en el cuerpo, insomnio, fatiga constante, tristeza inextinguible, inhibición en el trabajo intelectual, pérdida de la realidad- ha sido abordado primordialmente desde criterios de salud mental, en los cuales las determinantes culturales de dicho padecimiento han permanecido ignoradas, sin una revisión crítica adecuada (2016:79).

A partir de esta reflexión, vemos que las construcciones ideológicas y los criterios que las instituciones patriarcales establecen para dictaminar la “salud emocional” de las mujeres, se han encargado de patologizar el sufrimiento femenino sin asumir la responsabilidad de la

influencia de las cargas culturales, donde la mujer sufre por el sólo hecho de ser mujer, habitante de un mundo hostil, contradictorio e incompatible a ella misma.

Gran parte de la experiencia del dolor como un sentir cotidiano en la vida de las mujeres, se relaciona a la hostilidad de la cultura que hasta cierto punto es inabordable para ellas, lo cual ocasiona que las mujeres pocas veces puedan librarse de un estado de “desamparo”, hecho que da resultado a que los intereses sociales de las mujeres se puedan tornarse más débiles a causa de la impotencia de crear y actuar en la cultura.

Detrás de los diferentes contextos en que aparece sostenida la relación entre la experiencia del sufrimiento y la condición femenina, encontramos varios factores que de forma irremediable intervienen y afectan la realidad concreta de las mujeres. Los factores de los que se desprende el sufrimiento femenino, básicamente tienen que ver con la transmisión cultural, la naturalización del sufrimiento como práctica de vida, la ideología del dolor como configuración de la feminidad y las imposiciones de la tradición a considerar el sufrimiento como algo que determina la vida de las mujeres; aun incluso, el sufrimiento femenino ha sido tratado como un soporte patológico que fractura la subjetividad femenina desde el origen.

Uno de los objetivos principales de este trabajo no sólo corresponde al análisis de la idea de la “victimización” de las mujeres trazada por los diversos contextos que hemos mostrado. Resulta necesario replantear el escenario histórico de las mujeres para que los acontecimientos que explican el sufrimiento femenino puedan deconstruirse a partir de una propuesta basada en el pensamiento de la diferencia sexual. Las formas simbólicas de concebir el sufrimiento de los hombres, incluso contrario al de las mujeres, se vislumbra desde la representación dicotómica del mundo donde culturalmente se establece el antagonismo entre lo femenino y lo masculino. Desde esta perspectiva, las mujeres aparecen como las protagonistas de la desdicha, en donde su imposibilidad de actuar en el mundo se ha visto impedida por la dominación y la opresión patriarcal.

Para pensar otras formas de contextualizar al sujeto femenino sin reproducir los estereotipos de las mujeres sufrientes, es indispensable proponer otra dimensión de subjetividades, otras cartografías donde ubicar a la feminidad, lo que conlleva a buscar contextos más óptimos a partir de redefinir la dimensión social y cultural.

## CAPITULO 2

### Sufrimiento y tragedia desde el escenario filosófico

La mecánica del sufrimiento y el sentido de la tragedia son temas cuya relevancia han ocupado a la filosofía para reflexionar sobre la condición humana, el entendimiento del mundo y la realidad de la existencia<sup>9</sup>. Sin embargo, cabe señalar que diversas corrientes del pensamiento filosófico le han otorgado valor e importancia al estudio del sufrimiento y otras tantas han tenido sus reservas. Para Nietzsche, el estudio de los “sentimientos” para la filosofía camina por el sendero de representaciones que sólo se comunican de manera parcial, de modo que apenas podemos tocarlos a través del pensamiento y de la expresión.

En este recorrido teórico, encontramos diferentes posturas ya sean existencialistas, vitalistas o estoicas, que pretenden describir la inevitable fragilidad humana que no escapa a la experiencia del dolor, interpretado como aquella particularidad esencial del alma.

Es necesario señalar que una de las intenciones de este trabajo consiste en descubrir que la experiencia del sufrimiento puede ser la alternativa o la vía de una transformación de la realidad del ser, y que el estudio del sufrimiento como un tema filosófico nos da la posibilidad de un entendimiento más concreto del mundo. Para conseguir este objetivo es ineludible aislarnos de una postura fatalista y victimista que considere el dolor como un asunto insuperable y aniquilante, en este sentido, Massimo Borghesi expresa:

Lo inaudito es que el dolor no es negado (declarado como ilusorio hecho filosóficamente transparente), tampoco se le rehúye por amor a una inalcanzable eudemonía, sino a través del dolor extremo se abre el camino más directo del hombre hacia Dios y hacia la revelación más profunda del ser. (2013:13).

---

<sup>9</sup>Desde el punto de vista de la filosofía, en cada una de sus líneas hay una perspectiva del tema del dolor y el sufrimiento que se comprenden desde distintos significados. En este caso para elaborar el tema de la resignificación del sufrimiento elegimos las posturas que más se aproximan a este objetivo.

Hablar del dolor y el sufrimiento en la filosofía, nos obliga a distinguir el uno del otro, a partir de que el sufrimiento es un asunto subjetivo que incluyen las dimensiones sociales, mentales y espirituales. Mientras que el dolor está ligado a la percepción de la experiencia y a la respuesta de la misma. Tanto el tema del dolor como del sufrimiento aparecerán en una asociación, ya que la experiencia de un dolor insoportable influye en la dimensión de concebir el sufrimiento.

Las definiciones se pueden atender de manera más puntual en, Diccionario de Filosofía de José Ferrater Mora, Ed, Sudamericana, Buenos Aires, 1962.

Para aproximarnos al objetivo de analizar los efectos del sufrimiento en la condición humana, consideramos pertinente retomar los fundamentos del pensamiento griego condensados en el concepto de desdicha de Simone Weil, y el valor de la tragedia desde la perspectiva de Nietzsche. Ambas posturas nos permiten reflexionar sobre el asunto de la desdicha y el sentido de lo trágico de la existencia como una fuerza que puede operar a favor de la vida, aún en el azar y la contingencia que la caracteriza.

Como ejemplo de la valoración del sentido trágico en los griegos, Borghesi menciona que el personaje de Antígona ha sido el máximo paradigma que muestra que la esencia de la tragedia se vislumbra como el amor por el mundo más allá de la apariencia de la “realidad sensible” donde el alma abandona al cuerpo a su destino y donde la muerte, a su vez, es la salvación del alma y su liberación.

De acuerdo a la lectura de Borghesi, en la postura nietzscheana frente al dolor, la vida y su “eterno retorno” determinan el sufrimiento, la destrucción y la necesidad de aniquilación. El dolor forma parte del sentido trágico y la esencia de lo trágico es la capacidad de aceptar el dolor más duro, lo que resulta lo suficientemente fuerte y edificante. Desde la visión de Nietzsche, “el Dionisos destrozado, es una promesa para la vida: siempre volverá a nacer de la destrucción” (1974:56). Sin embargo, es preciso mencionar que en Nietzsche, el valor heroico que caracteriza a la tragedia sólo se ejemplifica en la representación del hombre como aquella superioridad forjada en la lucha y la dureza del sufrimiento. En este esquema patriarcal, el sufrimiento de los varones recupera la figura del héroe que se engrandece en la medida que libra sus dolorosas batallas y va en búsqueda de la felicidad, mientras que el sufrimiento femenino acontece en otro escenario bajo la mirada de que las mujeres no dejan de sufrir y lejos de engrandecer su ser, se debilitan; se desdibuja la idea de la felicidad y encarnan la debilidad humana.

Antes de comenzar el desarrollo del análisis del sentido de lo trágico es necesario clarificar la mirada nietzscheana respecto de las mujeres, desde la perspectiva de Azucena Romo (2002), Nietzsche si toma en cuenta el dualismo sexual aunque sus reflexiones en torno a las mujeres si contienen algunos argumentos misóginos, sin embargo, subraya Romo, “Nietzsche está consciente de que las mujeres son producto de una socialización perversa, al considerarlas como una propiedad, como un bien que hay que guardar con llave, como un ser hecho para la domesticidad” (2002:387).

## 2.1 La experiencia de lo trágico como Potencia Vital en la concepción de Nietzsche

*Crear- esa es la gran redención del sufrimiento,  
así es como se vuelve ligera la vida.  
Más para que el creador exista son necesarios  
sufrimiento y muchas transformaciones.  
¡Si muchas amargas muertes tienen que haber  
en vuestra vida creadores!*

Friedrich W. Nietzsche

El planteamiento de Nietzsche sobre la tragedia y el sufrimiento se desarrolla como un escenario de la existencia más que como un concepto específico, de modo, que cuando Nietzsche nos habla de la tragedia nos habla de la pasión humana que la caracteriza. Desde la perspectiva de Rubí Gómez, “el pensamiento de Nietzsche funciona como un hito que nos permite construir una visión del mundo en la que nuevos valores, o mejor, nuevos valoradores, darán lugar a una forma de vida no megalómana ni auto-aniquilante” (2013:149). Desde este punto de vista, Nietzsche describe una ontología del mundo como una relación de fuerzas, en ello “basa la sustitución de la ética del sufrimiento por una ética del poderío; la afirmación en contra de la negación; la vida contra el nihilismo destructor” (Gómez: 2013:149).

Dado que la presente investigación se sostiene en el pensamiento feminista, es necesario tener en cuenta la posición de Nietzsche respecto al sufrimiento femenino. Como punto de partida, no vamos a encontrar en la filosofía nietzscheana el análisis de la tragedia y el sufrimiento dedicado particularmente a las mujeres; los argumentos nietzscheanos como en todo discurso filosófico excluyente, tratarán el asunto de la tragedia y el sufrimiento pensado desde la hegemonía de la razón patriarcal, de modo que nuestra tarea será construir un diálogo entre las reflexiones del pensamiento feminista y a la postura de Nietzsche para clarificar la inclusión de las mujeres en sus concepción del dolor humano.

Como parte de los antecedentes acerca del tema de la tragedia, retomamos la lectura de Philonenko sobre *La Filosofía de la desdicha* (2004), donde detalla que Nietzsche, para hablarnos de la tragedia se sujeta del pensamiento griego y desarrolla el análisis del sufrimiento trágico como el opuesto del sufrimiento cristiano.

Lo trágico en Nietzsche, toma su distancia del cristianismo en el momento en que sostiene que en este contexto se genera el disgusto por la vida y el odio por el mundo al acentuar el terror por las pasiones y la voluptuosidad, así mismo, considera que el cristianismo propaga el agotamiento y el empobrecimiento del ser, de manera que la única voluntad que existe es la “voluntad del aniquilamiento”. De forma contraria a las concepciones cristianas, Nietzsche nos aclara que el sentido esencial sobre su reflexión acerca de la tragedia, justamente en su obra *El Origen de la Tragedia* (2001), se caracteriza por un espíritu que se reconoce “como el defensor de la vida “contra”, la moral y crea una concepción puramente artística, “anticristiana”...con el nombre de un verdadero dios: la llamaría “dionisiaca” (2001:9).

Una de las ideas principales de la filosofía de Nietzsche respecto al dolor, se trata del discernimiento entre el padecimiento de la humanidad a causa de las religiones y los dogmatismos, diferente del valor de la tragedia que forma parte de la existencia. Bajo esta perspectiva, el sentido de la tragedia en Nietzsche, desde la lectura de Philonenko es “la de estar debajo de uno mismo, enterrado en una enredadera desde la eternidad...los hombres ni gritan ni lloran; la desgracia está ligada a la ignorancia o, mejor dicho, a la inconsciencia...” (2004:282). En *El Origen de la Tragedia*, encontramos los elementos más clarificadores sobre el sentido de lo trágico en la filosofía de Nietzsche, cuya tesis comienza con la concepción de que la vida tiene la característica de ser irreal, cruel y dolorosa. Basada en las tragedias de Esquilo y Sófocles, la configuración de la tragedia adquiere sentido en dos dimensiones, lo *Apolíneo*<sup>10</sup> y lo *Dionisiaco*<sup>11</sup>, como características del caos y el orden que ejemplifican a la contradicción de la vida, de modo que, la

---

<sup>10</sup>En el pensamiento de Nietzsche lo Apolíneo representa la contemplación estética de un mundo imaginado y soñado, de un mundo cuyo aspecto es hermoso como la liberación del devenir.

<sup>11</sup>El devenir en lo Dionisiaco, a diferencia de lo Apolíneo, se concibe como la voluptuosidad mayor, la furia del creador y la furia del destructor, ambas tendencias forman parte del espíritu del mundo griego. Dionisos es la imagen de la fuerza instintiva y de la salud, es la ebriedad creativa y la pasión sensual, es el vínculo entre la humanidad y la naturaleza.

Lo Apolíneo expresa una visión ideal de la moderación y el sentido de las cosas con medida.  
Friedrich Nietzsche, *El Origen de la Tragedia*, Ed. Porrúa, 2001.

reconciliación entre lo apolíneo y lo dionisiaco es lo que describe a la tragedia. Desde el sentido de lo dionisiaco, la tragedia se presenta como la voluntad de vivir cuya característica principal es la embriaguez, entendida como la vitalidad incontenible. Por su parte, lo apolíneo se presenta como el mundo de las formas y el equilibrio; desde este punto de partida, lo trágico comenzará a dibujarse como la necesidad de una afirmación de la vida que necesita de un fondo oscuro y doloroso donde se involucren lo apolíneo y lo dionisiaco.

La trascendencia de la tragedia en los griegos que Nietzsche retoma, y que da luces a lo que conforma el espíritu dionisiaco, es la medida de la subjetividad que adoptaron los griegos frente al sufrimiento, "...esta cuestión de saber si su "deseo de belleza", siempre creciente, su deseo de fiestas, de jolgorios, de cultos nuevos, no está hecho de tristeza, de miseria, de melancolía y de dolor" (2001:6). Es así, que, desde Nietzsche, la complejidad de la tragedia nace del horror, de la crueldad, del misterio, del vacío y de la fatalidad de las cosas de la vida y sin embargo, la vida también puede tejerse con la alegría, la exuberancia y la vitalidad.

Cabe señalar, que ante el valor que Nietzsche le otorga al significado de lo dionisiaco, también expresa en el desarrollo de su obra un lamento por impregnar en su obra los elementos de la modernidad que descomponen el mundo griego, y por consecuencia retoma de Schopenhauer aquella representación de lo trágico, a partir de que el mundo y la vida no pueden satisfacernos por completo, de modo que, la construcción de la tragedia no niega que la vida tiene un lado severo, sombrío, triste, siniestro, angustiante y sarcástico, que para Nietzsche, estas escenas se viven, se sufren y caracterizan a todo sujeto.

La tragedia se teje entre la embriaguez y la oscuridad, este suceso, es lo que nos permite dilucidar la presencia de lo apolíneo y lo dionisiaco como dos fuerzas que brotan de la misma Naturaleza. Apolo para los griegos representaba un ensueño, un gozo y todas las formas de adivinación. Para esbozar la representación de Apolo, Nietzsche aplica las palabras de Schopenhauer sobre el hombre envuelto en el velo de Maia, en *El Mundo como voluntad y como representación*, "...el hombre individual, en medio de un mundo de dolores, permanece impasible y sereno, apoyado con confianza en este principio y la tranquila seguridad de quien está penetrado de él..." (2001:19).

Dado que lo trágico es un impulso vital organizado entre lo apolíneo y lo dionisiaco, esto explica que no es posible dejar de lado a la embriaguez, que consiste en una exaltación que arrastra al sujeto hasta el olvido de sí. Cabe señalar que en el pensamiento de Nietzsche lo dionisiaco no es un elemento desdeñable, por el contrario, desde su perspectiva, lo dionisiaco persigue un encanto que el filósofo describe como la alianza del hombre con el hombre, la reconciliación con el hijo pródigo, la libertad del esclavo. En la dimensión de lo dionisiaco no hay nada que nos recuerde el ascetismo, la inmaterialidad o el deber, para Nietzsche a partir del sentido dionisiaco, la vida es exuberante y triunfate y tanto el bien como el mal están divinizados.

Uno de los pasajes de la obra *el Origen de la Tragedia*, relata una anécdota de la sabiduría popular griega que ejemplifica la fragilidad del ser humano y que Nietzsche plantea como “La visión plena de éxtasis del mártir torturado opuesta a los suplicios”...

El rey Midas persiguió durante largo tiempo en el bosque, sin poder alcanzarle al viejo Sileno<sup>12</sup>, compañero de Dionisos. Cuando al fin logró apoderarse de él, el rey le preguntó qué cosa debía el hombre preferir a toda otra y estimar por encima de todas. Inmóvil y obstinado, el demonio (*Damon*) permanecía mudo, hasta que, por fin obligado por su vencedor, se echó a reír y pronunció estas palabras: “Raza efímera y miserable, hija del azar y del dolor, ¿por qué me fuerzas a revelarte lo que más te valiera no conocer? Lo que debes preferir a todo es, para ti, lo imposible: es no haber nacido, no “ser”, ser la “nada”. Pero después de esto, lo que mejor puedes desear es...morir pronto. (2001:25).

Este relato nos deja ver, que a partir del pensamiento griego hay toda una reflexión acerca de las angustias y los horrores de la realidad que conforman el mundo y por consiguiente ilustra fragilidad de la existencia humana. En la respuesta del Sileno se dibujan los elementos que montan el escenario trágico de la vida, los cuales son el azar y el dolor. Los seres humanos no escapan de ninguna manera a los efectos del azar como destino, justo en ese movimiento de la vida, es inevitable el acontecer del sufrimiento porque los seres humanos no tienen la capacidad de controlar totalmente el porvenir, por lo tanto, la causa de esa imposibilidad, hace del sufrimiento un asunto ineludible de la condición humana.

---

<sup>12</sup>En la obra *el Origen de la Tragedia*, Nietzsche nos da el significado de Sileno como un genio de las fuentes, a quien se representaba como un viejo calvo, tripudo y feísimo, siempre borracho. Generalmente iba montado en un asno, y a veces se le representaba con cola y pesuñas de caballo (2001:25).

Para esbozar una lectura nietzscheana acerca de la potencia de la tragedia, retomamos la obra de Gilles Deleuze *Nietzsche y la Filosofía* (2002). A partir de la interpretación deleuziana, la visión trágica del mundo tiene dos recorridos: la dialéctica, y el cristianismo. Por una parte, la dialéctica asocia lo trágico a lo negativo y a la contradicción; la contradicción de lo que es el sufrimiento de la vida, de la propia vida, y del destino en particular. Esta contradicción planteada por Nietzsche, consiste en que la vida necesita ser justificada para poderse redimir del sufrimiento. De acuerdo a las configuraciones de Dionisos y Apolo, la contradicción es una oposición, ya que la tragedia consiste en la reconciliación de ambos y no en su antagonismo. En este mismo contexto Rubí Gómez, siguiendo a Deleuze plantea que para liberar al pensamiento de los fardos que lo aplastan, Nietzsche combate tres ideas que constituyen la dialéctica:

La idea de un poder negativo como principio teórico que se manifiesta en la oposición y en la contradicción; 2) La idea de un valor del sufrimiento y de la tristeza, la valoración de las “pasiones tristes como principio básico que se manifiesta en la escisión, en el desgarramiento; 3) la idea de la positividad como principio teórico y práctico de la propia negación. (2013:150).

Cuando Deleuze recupera la significación de lo apolíneo y lo dionisiaco para explicar la tragedia en Nietzsche y la posibilidad de resolver el dolor, retoma la figura de Apolo para exponer la dimensión de la tragedia como una lucha de fuerzas. Apolo es la representación de la apariencia, la belleza y la ensoñación que libera del sufrimiento y borra el dolor, en Deleuze “Apolo triunfa del sufrimiento del individuo por la radiante gloria con la que rodea la eternidad de la apariencia” (2002:6). Desde la perspectiva deleuziana, Dionisos es el retorno a la unidad primitiva, arrastrando al individuo al naufragio en el “ser original”. En este sentido, lo dionisiaco permite la resolución del dolor en la dimensión del placer superior, de tal manera que Dionisos se considera el dios de la afirmación porque afirma el dolor y lo transforma en placer. “Dionisos es el dios que afirma la vida, por quien la vida debe ser afirmada, pero no justificada ni redimida” (Deleuze, 2002:8). En este contexto, la afirmación es el mecanismo mediante el cual el sufrimiento puede ser resuelto en el seno de lo universal por medio del placer que supera al individuo.

Otra de las formas de la dialéctica que caracterizan a la tragedia en la filosofía de Nietzsche, es la oposición del sufrimiento entre Dionisos y Cristo, en este sentido, el primero representa la vida que afirma el sufrimiento y el segundo representa la vida que justifica el sufrimiento.

Desde la postura de Nietzsche, dice Deleuze, “que haya sufrimiento en la vida, significa para el cristianismo, en primer lugar, que la vida no es justa, que es incluso esencialmente injusta, que paga por el sufrimiento una injusticia esencial” (20009, p: 17). La crítica principal de Nietzsche al cristianismo, es a través de la idea de que el sufrimiento en el cristianismo, se caracteriza por introducir la culpa para darle sentido al sufrimiento, ya que se sufre y se debe sufrir porque se es culpable.

Uno de los principales aspectos por los cuales Nietzsche desdeña el cristianismo es precisamente porque inserta la idea de que se debe vivir sufriendo porque existe una redención más allá de la vida, de tal manera que, a la interiorización de este dolor, Nietzsche le llama “mala conciencia” y según él, esta es la base sobre la cual se fundamenta la ideología cristiana del dolor.

Desde la perspectiva de Deleuze, la filosofía nietzscheana plantea que “el cristianismo niega la vida, multiplica el dolor, justifica el dolor y fabrica el dolor” (2002:9). En cambio, en Dionisos, la vida no tiene que ser justificada porque la vida es justa en esencia y es la que afirma el sufrimiento, “la vida no resuelve el dolor al interiorizarlo, lo afirma en el elemento de su exterioridad” (Deleuze, 2009 p: 9).

Lo que Nietzsche propone en su reflexión acerca lo trágico entre el antagonismo del cristianismo y lo dionisiaco, es que en Dionisos la vida se afirma por su apreciación, ya que Dionisos representa el vitalismo y la afirmación de la vida, mientras que en Cristo la vida se niega por su extrema depreciación y, por lo tanto, negando la vida no es posible encontrar el sentido trágico de la existencia.

En las reflexiones deleuzianas encontramos que hay dos clases de sufrimiento y dos clases de sufrientes, algunos sufren por la sobreabundancia de la vida y hacen del sufrimiento una afirmación, como de la embriaguez una actividad. Y, por otro lado, los contrarios, son los que sufren por un empobrecimiento de vida y hacen de la embriaguez una convulsión, en donde el sufrimiento es el medio que se utiliza para acusar a la vida para contradecirla. Explícitamente Deleuze a través de la filosofía de Nietzsche, nos dice que “la tragedia no se teje en el tedio y la angustia, ni en una nostalgia de la unidad perdida. Lo trágico se halla únicamente en una multiplicidad en la diversidad de la afirmación”. (2002:10).

Sin duda alguna, es a partir del concepto de afirmación donde se vislumbra la potencia vital de la tragedia, en la que lo trágico no es la decadencia, por el contrario, es el vehículo por el cual la existencia se afirma y, por lo tanto, también es alegría de lo múltiple.

La relevancia del pensamiento nietzscheano sobre los pasajes trágicos de la existencia, se fundamenta a partir de la manifestación de la tragedia como una forma estética de la alegría y no en una receta médica que da solución al dolor y al miedo. Siguiendo este planteamiento, señalamos que a partir del patriarcado la realidad de las mujeres se ha concebido precisamente entre el miedo y el dolor que la misoginia produce, y sin embargo, las mujeres tienen la posibilidad de potencializar la alegría del amor, el cuidado y la esperanza, que no se ve cercenada por el sufrimiento; por lo tanto, sería esencial cuestionarnos si las mujeres generan la capacidad de encontrar el sentido de lo trágico de la vida pese a los dolores cotidianos que alimenta la desigualdad.

Lo trágico no está en el orden de lo patológico y mucho menos está fundado en una relación negativa de la vida. Para Deleuze, el olvido de los que han escrito las tragedias consiste en que los héroes y añadimos, las heroínas, deben de ser alegres; esta alegría es la apuesta por la renuncia al drama concebido como el pathos cristiano de la contradicción. Sin embargo, tanto para el cristianismo como para el pensamiento trágico, hay un hilo conductor y un problema en común fundamental, que es el sentido de la búsqueda de la existencia. En esta medida, Deleuze concibe que la forma en la que se ha comprendido la tragedia, ha sido a partir de la idea de que “la existencia justifica todo lo que afirma, incluyendo el sufrimiento” (2002 p: 11). Entonces, la relevancia que el sufrimiento adquiere en la vida, es que se convierte en el vehículo para demostrar la complejidad de la existencia y la vez, el sufrimiento es el medio que nos da la posibilidad de encontrar el sentido de la misma, su superioridad y su divinidad.

Otro de los elementos que configuran el sentido de la tragedia en Nietzsche, es el asunto del azar, que como ya referimos, juega un papel muy importante en el escenario de la vida. Nada escapa al azar y sus efectos, pues la vida se conforma como un juego de azares. Para Nietzsche el azar es lo múltiple y son los fragmentos del caos, “caos de los dados que chocan y se lanzan” (Deleuze, 2002: 15).

El destino se entreteje como una combinación del azar donde no hay una finalidad establecida y donde no hay causas que conocer y que perseguir, por este motivo el azar también pertenece al orden de la afirmación.

El pensamiento afirmativo es el que afirma la voluntad, el “alegre mensaje” que se traduce en el pensamiento trágico, lejos del resentimiento y los conflictos de la mala conciencia. Deleuze sostiene que la visión nietzscheana del sentido de lo trágico está muy lejos de ser comprendido porque también está en el orden de la alegría, la multiplicidad y el azar. En este sentido, el escenario de la tragedia en cada uno de sus mecanismos se sintetiza de la siguiente manera:

Lo trágico es la afirmación, porque afirma el azar y por el azar la necesidad; porque afirma el devenir, y por el devenir el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados. Todo lo demás es nihilismo, pathos dialéctico y cristiano, caricatura de lo trágico, comedia de la mala conciencia (2002:20).

En esta referencia encontramos los temas diversos que hilvanan la profundidad de la filosofía de Nietzsche y que traducen la tragedia como una afirmación de la vida y una potencia que permite trascender el sufrimiento. Así mismo, desde la explicación deleuziana, lo trágico participa en la existencia y en la reconfiguración del ser a partir del devenir.

Siguiendo con la idea de la presencia de la alegría en la conformación de la tragedia, para Nietzsche, el fundamento dionisiaco, también consiste en la aproximación de la ventura aun en los efectos dolorosos que provoca el acontecimiento trágico. Como ya mencionamos, la alegría y la tragedia no son antagónicas como en algunas otras corrientes de pensamiento, por el contrario, al manifestarse lo trágico como una potencia vital nos acercamos a la posibilidad de la afirmación de la vida, de tal manera, que la potencia vital es aquella capacidad creadora que nos permite reconocer la experiencia del sentido de la vida.

Un argumento que nos apoya a sostener la idea inicial de este capítulo, lo encontramos en la reflexión de Deleuze respecto al tema del estudio del sufrimiento, donde menciona que en la filosofía hay una falta de interés sobre el análisis del sufrimiento y el dolor como un problema esencialmente filosófico. Desde la perspectiva deleuziana, impera en la filosofía una apatía por estudiar el sufrimiento, pese a que este es un tema muy pertinente para el pensamiento filosófico porque nos revela un sentido a favor de la vida que trasciende al espíritu.

Deleuze nos dice que “hoy se tiene tendencia a invocar el dolor como argumento contra la existencia; sin embargo, el dolor aparece en otras perspectivas: el dolor no es un argumento contra la vida, sino al contrario, un excitante de la vida, “un encanto para la vida”, un argumento a su favor” (2002: 78).

Por otra parte, el ejemplo más significativo que considera Deleuze para analizar el sentido de la tragedia ligado a lo femenino, es a través del asunto de la afirmación que trastoca Nietzsche desde la figura de Ariadna. En la filosofía nietzscheana, Ariadna es la representación de la esencia femenina en la dimensión de lo trágico. Para Deleuze hay una trama que adquiere más relevancia que la dialéctica Dionisos-Apolo para resolver el dolor, y subraya que hay una complementariedad más misteriosa aun, y la encontramos precisamente en la dualidad Dionisos-Ariadna. Deleuze le otorga un papel muy importante a este personaje femenino al vincularla como un aspecto vital para poder proponer la resolución de la tragedia: “Una mujer, una novia se hacen necesarias cuando se trata de afirmar la vida” (2002:9).

Justo en el tema de la afirmación que desarrolla Deleuze, es donde aparece el reconocimiento de la feminidad en el momento en que considera que el misterio de Nietzsche es Ariadna. El tema de la afirmación, en este caso, se teje en la historia de amor entre Ariadna y Dionisos; los elementos de este planteamiento se sostienen en la idea de que a partir de la afirmación se derivan los nuevos valores. En esta historia se representa la transformación dionisiaca del dolor a la alegría de parte de Dionisos en respuesta a Ariadna.

Ariadna se significa como la doble afirmación, porque representa una concepción del ser, la afirmación, es el ser en todas sus dimensiones. Para Deleuze el misterio de Ariadna tiene una pluralidad de sentido, al referirse que el Amor de Ariadna por Teseo sólo es la representación de la feminidad conjugada con la venganza y el resentimiento que afirma al propio hombre. Mientras Ariadna está con Teseo, participa en la empresa de negar la vida mediante la falsa apariencia de la afirmación. En esta medida, Teseo es el representante de la negación, de la voluntad de poder sostenida en el engaño y el dominio. En cambio, Dionisos representa a la creación, la potencia de la transformación y la posibilidad de potencializar la vida. Para Deleuze, la Ariadna enamorada de Teseo, no es más que la imagen especular del héroe traidor, es decir, la imagen de Ariadna sólo sostiene a Teseo, porque él es quien configura su ser.

Sin embargo, cuando Teseo abandona a Ariadna, surge la posibilidad de la transformación, “Ariadna abandonada por Teseo llega a la transmutación que le pertenece: el poder femenino liberado, convertido en benefactor y afirmativo, el Anima” (Deleuze, 2002: 105). De acuerdo a esta interpretación, Ariadna representa al Ánima, o alma, que es la segunda afirmación que se desprende de la afirmación dionisiaca. Ariadna es el Ánima que corresponde al espíritu que dice “sí”, como segunda afirmación la cual representa el devenir, por lo tanto, a través de este acontecimiento, Ariadna deja de ser la expresión del resentimiento y del sufrimiento para convertirse en una búsqueda activa y en la pregunta que afirma.

En la lectura deleuziana, el devenir dionisiaco es la representación del ser y la eternidad. Sin embargo, para que esto sea posible, Dionisos espera el alma en la cual pueda reflejarse, en esta medida, se plantea que el universo dionisiaco se simboliza por un anillo nupcial. Dionisos desea una novia; nos dice Deleuze, “Ariadna es esa novia el poder femenino amante” (2002: 105). El encuentro entre Dionisos y Ariadna ocurre cuando le confía a Ariadna su secreto, él es el laberinto, y el hilo, es el hilo de la afirmación. Dionisos es el laberinto y el toro, el devenir y el ser, pero el devenir sólo es tal, a través de su propia afirmación afirmada y, por lo tanto, Ariadna al afirmarse a través de Dionisos hace de ella una segunda afirmación.

Para Deleuze, “La afirmación es placer y juego de su propia diferencia, como la negación es dolor y trabajo de la oposición que le es propia. La afirmación viene planteada en primer lugar como lo múltiple, el devenir y el azar” (2002:106). El devenir y el ser conciben la afirmación, en tanto Dionisos representa la primera afirmación que es el devenir, la segunda afirmación es Ariadna, el espejo, la novia, la reflexión. Desde la postura del pensamiento feminista, Rubí Gómez plantea que, por la afirmación de la afirmación, “no sólo se hace posible sino necesaria la coexistencia de las diferencias. Con ello se asegura, sino el estado armónico de una relación ideal entre los sexos, al menos la posibilidad de un encuentro equilibrado entre ellos” (2013:151). En esta lectura, vemos que la potencia femenina se sustenta en la capacidad de afirmar la vida, y que la metáfora del amor entre Ariadna y Dionisos ilustra la posibilidad de un encuentro armónico entre los sexos en la medida de un reconocimiento y una complementariedad en ambos.

El análisis del sentido de lo trágico en Nietzsche, nos demuestra que el dolor puede ser el motor donde el espíritu trágico revela la capacidad del ser humano para construir la vida. El héroe a través de la experiencia de la tragedia sabe vencer las dificultades que le presentan en búsqueda de una transformación. Sin embargo, ante la complejidad de encontrar la potencia de lo trágico de Nietzsche en las mujeres, es preciso analizar la diferencia de la experiencia del sufrimiento en la feminidad que toma distancia de la voluntad de poder.

El tema del sufrimiento en la perspectiva de Nietzsche, se ilustra como una parte necesaria e ineludible de la existencia del “hombre superior” a través del cual podemos formular la configuración del patriarcado, del lado de la voluntad y el poderío del héroe, de manera muy distinta, la naturaleza de las mujeres ha sido planteada como lo contrario de la fortaleza porque representan la “debilidad de la voluntad”. El ideal de la voluntad en Nietzsche, puede ejemplificar la ambición del hombre por el dominio la cual se dibuja alrededor de la figura del genio y del guerrero, como reafirmaciones de las figuras patriarcales.

Todas las mujeres tienen el refinamiento de exagerar su debilidad, más aún, se las ingenian para inventar debilidades, con el fin de aparecer en todo como frágiles adornos que el más leve polvillo daña: con su existencia pretenden hacer consciente al hombre de su torpeza e introducirse en su conciencia. Así se defienden de los fuertes y del derecho del más fuerte” (Nietzsche, 2001:110).

La reflexión anterior nos deja ver que para Nietzsche la naturalización del sufrimiento, la debilidad y la fragilidad, son algunas de las condiciones en las que se piensa la forma de existencia de las mujeres, dejando de lado que al igual que en la tragedia, las mujeres expresan el sentido de la vida en la heroica tarea de vencer los avatares que las condenan. La capacidad de convertir el dolor en una potencia, aún es un escenario no reconocido en el mundo femenino, en el sentido, en que la afirmación de la voluntad está negada para las mujeres porque precisamente su voluntad ha sido nada. Por lo tanto, es necesario seguir en la búsqueda filosófica que nos dé luz y nos permita resolver la transformación del sufrimiento femenino en vitalidad, en heroísmo.

En el análisis que Sarah Pomeroy realiza sobre la mujer en Grecia, tenemos que, “La mitología sobre las mujeres fue creada por ellos; puede que haya algo más que hacer con las mujeres de carne y hueso” (1999:117). En este caso, al plantear la dimensión de lo trágico en la feminidad, se establece una distinción entre las mujeres de Atenas y las

heroínas de la tragedia, la cual se basa en el drama clásico impregnado por la lucha entre mujeres y hombres. Los argumentos trágicos tienen su origen en la edad de Bronce, donde se describen hazañas de mujeres fuertes que desafiaron los parámetros tradicionales establecidos, socialmente a la feminidad. “Las mujeres mortales, en la épica, aunque vitales, no ofrecen un impacto equivalente a las heroínas de la tragedia, ni es su poder tan grande como para producir los conflictos hombre-mujer que la tragedia plantea de una forma tan general y absorbente” (Pomeroy, 1999:119). En ciertas investigaciones se encuentran relaciones entre las mujeres que vivieron en Atenas Clásica y las heroínas de la tragedia, a quienes se les conceden semejanza con las mujeres reales. Las principales representantes de la tragedia como Clitemnestra y Antígona si adquieren un carácter heroico cuyo sufrimiento es digno de contemplación y análisis.

Desde una perspectiva crítica, cabe señalar que las trágicas de Grecia rompen con el paradigma de aquellas mujeres que encuentran la felicidad dentro de su casa cumpliendo con las expectativas de la tradición. Por lo tanto, lo que caracteriza la sentencia de la tragedia en la vida de las mujeres desde Grecia, tiene que ver con elementos misóginos que se desarrollaron en una ideología superior del macho que nace del temor a lo femenino. De esta manera, el terror y la cólera desmedida hacia las mujeres, nos ofrece el contexto trágico que se construye a partir de los aspectos irracionales de la vida cívica.

Para ejemplificar esta reflexión, recurrimos a un breve análisis de la *Antígona* de Sófocles tomando la postura y la lectura de María Zambrano, Simone Weil y Ana Iriarte, quienes esclarecen que una parte fundamental de la trama de la tragedia en lo femenino se debe a la dimensión social. Sin embargo, es destacable el análisis ontológico que las autoras mencionadas realizan al valorar la tragedia de Antígona como una obra cuyo sentido filosófico, se estima en la situación de desgracia de la protagonista, como un elemento heroico que trasciende el dolor.

Nuestra reflexión acerca de la tragedia se concentra en que la relevancia de su sentido, se encuentra a través de la experiencia que ilustra que los azares y los avatares humanos forman la trama de la vida humana entre la fragilidad y la ausencia de certezas que conforman el enigma de la existencia. El sustento de la tragedia se representa a partir de la contradicción que caracteriza al ser humano (lo apolíneo y lo dionisiaco), la alegría y el sufrimiento, Ariadna y Dionisos, quizá el hombre y la mujer.

## 2.2 El lamento de Antígona: representación de feminidad y tragedia

*...Llora la muchacha-como lloró Juana camino de la hoguera,  
como han llorado sin ser oídas las enterradas vidas en sepulcro de piedra  
o en soledad bajo el tiempo...*

María Zambrano.

El análisis de la tragedia es uno de los primeros pasos que da la filosofía para pensar un movimiento intelectual que marca el comienzo del destierro del mito como principio explicativo del orden social, preponderando la vida pública como la coronación de la actividad humana.

El espíritu crítico de los trágicos es la fuente inaugural de una revolución de pensamiento en la que se inserta el contexto sociopolítico como las transformaciones sociales, que van desde el régimen tiránico hasta la democracia. “Así, el género trágico emerge bajo el auspicio de la tiranía, forma de gobierno de la que, sin duda, reflejará los principios” (Iriarte, 1996: 17). De esta manera, la figura del tirano adquiere relevancia para que se sostenga el acontecimiento trágico cuya manifestación es la palabra que dicta la sentencia que conduce al héroe a su fatal destino. En este caso, la heroína, la Antígona de Sófocles, es la portavoz de esta relación entre el mensaje trágico y la intencionalidad política del tirano: (Creonte), cuya característica principal es la dominación cargada de significados despóticos.

En este apartado, realizamos una breve reflexión sobre Antígona, que se basa principalmente en demostrar que gran parte del destino trágico asignado a la condición femenina, tiene sus implicaturas desde que se conforma la sociedad, la cultura y la vida cívica. Desde las referencias filosóficas que se retoman, nos conducimos a una problematización compatible al valor de la tragedia en Nietzsche, que permite vislumbrar que la experiencia trágica, tiene un valor fundamental en la trascendencia del ser.

El escenario de Antígona, nos permite pensar la condición humana entre las leyes del poder y el mundo subterráneo de los muertos. La figura de Antígona, está impregnada de un sentido simbólico donde filósofos, poetas y pensadores políticos reconocen y aclaman una representación de grandeza femenina que se distingue por el acto heroico que

imprime la tragedia griega, además del coraje y la intelectualidad que afirman ciertos principios femeninos frente a los poderes cívicos.

Antígona pertenece al lenguaje del ideal heroico, por ello es un personaje reinterpretado y revalorizado, tal como afirma George Steiner: “La Antígona de Sófocles dramatiza la urdimbre de lo íntimo y lo público, de la existencia privada y de la existencia histórica” (2000: 25). La Antígona de Sófocles en el pensamiento filosófico, es considerada como la obra más clarificadora de la fragilidad política y de la fragilidad humana ya que escenifica las medidas políticas impuestas al espíritu privado sobre la violencia que sostiene el poder político y social en contra de la indecible interioridad del ser, y en su particularidad, de lo femenino.

Para distinguir al personaje de Antígona, y contextualizar los elementos de análisis que nos interesan, será necesario narrar parte su tragedia, para ello retomamos la breve lectura e interpretación de Antígona que hace Simone Weil en *La fuente Griega*, (1990). La Antígona de Sófocles es un ser valiente y altivo que lucha completamente sola contra una situación intolerable y dolorosa, dice Weil: “Se inclina bajo el peso de la soledad, de la miseria, de la humillación, de la injusticia; por momentos su coraje se quiebra; pero se mantiene firme y jamás deja que la desgracia la degrade” (p: 59). Para Weil, el drama de Antígona, aunque doloroso, no deja nunca una impresión de tristeza, más bien nos deja una impresión de serenidad.

Antígona es la historia de un ser humano que sin ningún apoyo se coloca en oposición contra su propio país, contra sus leyes, contra el Jefe de Estado, y por supuesto es condenada a muerte. Eso ocurre en la ciudad griega llamada Tebas. Dos hermanos, después de la muerte de su padre se disputan el trono; uno de ellos obliga al otro a exiliarse y se convierte en rey. El exiliado ha encontrado apoyo afuera y vuelve para atacar su ciudad natal, a la cabeza de un ejército extranjero, con la esperanza de retomar el poder. Tras la batalla, los dos hermanos se encuentran en el campo de lucha y se matan mutuamente.

Su tío se convierte en rey, y decide que uno de los hermanos por defender a su patria, su cadáver será enterrado con todos los honores convenientes. El otro hermano ha muerto atacando a su propio país: su cuerpo será abandonado sobre la tierra, dejado como presa para las bestias y los cuervos. Para los griegos esa era la peor humillación. El rey comunica su decisión a los ciudadanos y hace saber, que quien intente sepultar el cadáver maldito, será condenado a muerte.

Los dos hermanos han dejado a dos hermanas que son todavía muy jóvenes, una de ellas, Ismene, dulce y tímida; la otra, Antígona, de corazón amante y valor heroico, quien no pudo soportar que el cuerpo de su hermano quede insepulto.

Entre los dos deberes de fidelidad, la fidelidad a su hermano vencido y la fidelidad a su patria victoriosa, no vacila un instante. Rehúsa a abandonar a su hermano, cuya memoria es maldecida por el pueblo y el Estado. Decide enterrar el cadáver a pesar de la prohibición del rey y de la amenaza de muerte.

El drama comienza con un diálogo entre Antígona e Ismene, Antígona quiere la ayuda de Ismene pero ella espantada, se inclina más a la obediencia que a la rebelión. A los ojos de Antígona esta sumisión es una cobardía. Obrará sola.

Pronto se dan cuenta de que han intentado sepultar el cadáver; no tardan en prender a Antígona, mientras lo hace; la llevan ante el rey. Para él en este asunto hay ante todo una cuestión de autoridad. El orden del Estado exige que la ley sea respetada. En lo que Antígona acaba de hacer, se ve un acto de desobediencia, pero también un acto de solidaridad con un traidor a la patria...Un diálogo se establece entre ellos. El juzga desde el punto de vista del Estado; ella se coloca siempre en otro punto de vista que le parece superior. Él recuerda que los dos hermanos no han muerto en las mismas condiciones: Uno atacaba a su patria, el otro la defendía...El rey responde con una condena a muerte: “Y bien, ve a la tumba y ama a los muertos si tienes necesidad de amar”. Llega Ismene, quien ahora quiere compartir la suerte de su hermana, morir con ella. Antígona no lo permite.

El rey hace llevar a las dos muchachas, pero su hijo, que es novio de Antígona viene a interceder por ella. El rey ve en este acto un nuevo atentado contra su autoridad. Es preso de una violenta cólera cuando su hijo le expresa que el pueblo pide piedad para Antígona, a lo que el rey exclama:

-¿Acaso no me corresponde a mí solo gobernar este país?

-No hay ciudad que sea cosa de un solo hombre.

El rey se obstina, el joven se encoleriza, no logra nada y se ve desesperado. Algunos ciudadanos de Tebas que han asistido a la querrela admiran el poder del amor. El rey conduce a Antígona hacia la muerte, no la matarán, pues los griegos creían que traería mala suerte derramar la sangre de una doncella; pero será peor. La enterrarán viva. La meterán en una caverna y tapiarán la caverna, para que agonice allí lentamente en la tinieblas, hambrienta y asfixiada...una muerte tan atroz, la altivez que la sostenía se quiebra. Lloro.

-Volved los ojos hacia mí ciudadanos de mi patria, recorro mi último camino.

-Veo los últimos rayos del sol, jamás veré otros.

No escucha ninguna buena palabra. El rey con el tono más brutal le ordena que se apure, pero ella no puede resolverse todavía al silencio...se lamenta:

He aquí que me arrastran tomándome de las manos,  
a mí virgen, a mí sin esposo, a mí que no tuve mi parte  
en el matrimonio, ni en la crianza de los hijos.

Abandonada como me veis, sin ningún amigo ¡ay!

Voy a entrar totalmente viva en la fosa de los muertos.

¿Cuál es el crimen que he cometido ante Dios?

¿Por qué, desdichada, debo dirigir todavía mi mirada

¿Hacia Dios? ¿A quién puedo llamar en mi ayuda? ¡Ah!

Porque hice el bien me hacen tanto mal.

Pero si ante Dios lo que me infligen es legítimo  
en medio de mis sufrimientos reconoceré mis errores.  
Si son ellos los que se equivocan, no les deseo más  
dolores que los que me hacen padecer injustamente.

El rey pierde la paciencia y termina por arrastrarla a la fuerza. Vuelve después de haber hecho tapiar la caverna donde la ha arrojado. Pero entonces le tocará el turno de sufrir. Un adivino que sabe predecir el futuro le anuncia las peores desgracias si no libera a Antígona; después de una larga y violenta discusión, cede. Se abre la cueva y se encuentra a Antígona muerta, pues logró estrangularse a sí misma; se encuentra también al novio, su hijo quien abraza convulsivamente el cadáver. El joven se había dejado emparedar voluntariamente. Cuando ve a su padre se levanta y en un acceso de furor impotente se mata ante sus ojos. La reina al saber del suicidio de su hijo se mata a su vez. Vienen a anunciarle esta nueva muerte al rey. Ese hombre que también sabía hablar como jefe se hunde anonadado por la pena (1990:60).

Simone Weil da cierre a la lectura del mito con las palabras en que concluyen los ciudadanos de Tebas: “Las altivas palabras de los hombres orgullosos se pagan con terribles desgracias; y así envejeciendo aprenden la moderación” (p: 64).

En la narración e interpretación weiliana sobre la historia de Antígona, se extraen los elementos fundamentales que dan cuenta del valor que impregna a esta trágica y heroica personaje. Su lamento, enuncia la pregunta entre lo bueno o lo malo hacia los aspectos más cuestionables de la ética, además de que se esclarece el significado esencial de la tragedia como potencia vital y condición humana. María Zambrano ve a Antígona, como “aquel personaje trágico que vive de una forma extremada la ambigüedad del hombre, la que a todos nos toca vivir” (1989: 7).

Esta reflexión sobre Antígona tal y como la concibe Simone Weil, nos permite analizar la relevancia que adquiere el drama trágico en la feminidad, ya que Antígona desde sus progenitores está condenada a la tragedia por la anomalía de su origen, el suicidio de su madre, el exilio, el servir de guía al padre ciego, el morir sin desposarse, su vida no vivida que se enfatiza en su lamento camino al sepulcro. “La lamentación sin la cual nadie debe bajar a la tumba” (Zambrano, 1989: 18).

Dentro del lamento de Antígona, se enuncia el abandono simbólico de Dios, que de acuerdo a la filosofía weiliana, y al pensamiento de María Zambrano, la manifestación pura de la desdicha que caracteriza a la tragedia griega es el abandono total de los dioses, momento en que se sostiene la fragilidad humana porque lo humano y lo divino se separan.

En relación a esta idea, María Zambrano dice “...Y sucede también que cuando el silencio es la única respuesta para el humano clamar y la humana alabanza, llega a adquirir consistencia, casi entidad... La pasión de Antígona se da en la ausencia y el silencio de sus dioses” (p: 22). Uno de los aspectos más importantes que señala María Zambrano, es la moral como la herencia del padecer de Antígona, pues dice que gracias a esa *hybris* que le reprochan y su delirio, las acciones extraordinarias entre dioses y hombres, entre destino y libertad no se cumpliría. “Dioses y humanos necesitan esas máscaras bajo las cuales lo humano y lo divino se entremezclan para después dividirse según una medida justa o a lo menos válida para la posibilidad de lo humano” (Zambrano, 1989: 25). Cuando Antígona se reconoce sola y sin dioses, se ejemplifica la manifestación de la trascendencia de su dolor. El valor filosófico en la potencia de Antígona se sostiene a partir de que se considera un personaje que trasciende: trasciende la ley de su propia ciudad, la de su familia, la de sus dioses y trascendió a sí misma.

El valor político que se recupera en esta tragedia, se despliega desde el relato del sufrimiento y las consecuencias de la maldición hereditaria de la protagonista. Esta trama sirve como fuente de reflexión sobre los valores y las contradicciones de las instituciones y sus normas, un orden político que reprime los aspectos de la existencia y sobre todo la participación de las mujeres.

La tragedia de Antígona propone una representación de la ambigüedad entre el poder que ejerce el gobernante y la heroicidad, las instituciones políticas y familiares, y los valores éticos y normativos. La característica que configura a la tragedia, parece optar por los principios normativos en los que se funda la política, sin embargo el elemento más sustancial del escenario trágico, es el camino que lleva a la compresión profunda de la existencia, un camino que se da en el momento en que la heroicidad conduce al conocimiento de sí misma, momento que se alcanza en el encuentro con los límites de la condición humana y de las leyes en las que dicha condición se regula en el contexto cívico. “En el escenario trágico la aguda mirada interior de quien supo descubrirse a sí mismo a lo largo de un proceso que involucra directamente a cada espectador que lo contempla” (Iriarte, 1996: 7). Antígona en su dimensión política, muestra el combate ideal de las leyes ancestrales, de lo que no se debe hacer, de lo que no se debe ser, de ahí que se hace manifiesto el elemento ético, de la obra.

Su enfrentamiento con Creonte es la muestra de los dos tipos de valores jurídicos opuestos, aunque igualmente reconocidos como ley. Ella decide enterrar por su cuenta a su hermano Polinice tras considerar que la fuerza de las leyes ancestrales dictamina los honores que la familia debe rendir a sus muertos y que esta ley es superior a la ley que designan los hombres, en este caso el político Creonte. Bajo estas consideraciones, nos aperturamos a la posibilidad de conceder valor ético al discurso de Antígona, valor ético en tanto que se reflexiona en la acción y en la razón que la conduce a tomar su decisión...

No fue Zeus- dice Antígona-el que los mandó publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera trasgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de donde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno (450).

Antígona expresa el ejemplo puro de la tensión entre ciudad y familia, una rivalidad de dos valores tan firmes como los son la familia y las polis.

Entre Eros y Thánatos, ciudad y familia, leyes no escritas y legislación cívica, entre opinión democrática y despotismo, feminidad e intervención política, Antígona despunta como eminentemente trágica...y de aquí, el especial reconocimiento del que esta figura ha sido objeto hasta nuestros días (Iriarte, 1996: 43).

Reconsiderando la potencia femenina de Antígona, como ya hemos mencionado, gran parte de los componentes que dibujan esta tragedia se asocian a los aspectos más irracionales de la vida cívica, como la misoginia. Las hijas, esposas y madres del siglo V, no eran ciudadanas ni pertenecían a los tribunales ni al funcionamiento de las asambleas.

El espacio de la mujer en Grecia era el dominio privado que se disemina en torno al centro público, se consideraba que era mucho más conveniente que la mujer permaneciera en su casa, y el hombre pasara su jornada en el exterior, esta forma de configurar la vida de hombres y mujeres nos permite entender la radical oposición de lo femenino y lo masculino que la tragedia plantea. Antígona como defensora de las leyes de la naturaleza, recupera el valor cultural que las mujeres transmiten como las representantes de las normas ancestrales, normas que parecen entrar en conflicto con las leyes cívicas, pero que el sentido trágico recupera para la comprensión de la condición humana. La figura de Antígona sabe exponer su criterio frente al poder legítimo de Creonte ganándose la escucha y el consentimiento del pueblo, lo cual la hace destacable en la vida política donde se supone que había exclusión

total de las mujeres. De acuerdo a estos acontecimientos, esta figura femenina vuelve a ser significativa por sus cualidades heroicas y se toma como ejemplo para el análisis de la presencia de las mujeres en la vida pública, en la dimensión del deber y derecho de expresión que a las mujeres les había sido negado.

En la vida cívica, la figura de Antígona es emblemática y está cargada de contenido simbólico porque hace uso de la palabra para justificar su acción, es necesario señalar, que las mujeres jóvenes no tenían el derecho de hablar en público, en este sentido, la voz de esta joven se convierte en la manifestación de la intelectualidad y el coraje que dota de valía a la feminidad.

Otro de los elementos importantes a señalar de la potencia y el valor femenino de Antígona, se manifiestan en el análisis que realiza George Steiner en la referencia hegeliana; pues para él, la esencia de lo femenino tiene la esencia de la moralidad, ya que al permanecer en su casa, la mujer es la cabeza del hogar y la guardiana de la ley divina y el reino ético, lo elemental, lo que corresponde a la familia. “Es desde luego la Antígona hegeliana transparente a sí misma en posesión de la acción que es su ser y poseída por ella, esta Antígona vive la sustancia ética. En ella el espíritu se hace actual”. (Steiner, 2000: 46).

En la lectura de Steiner a Hegel, se subraya que la ética sólo puede ser aprendida por la autoconciencia, y sólo se hace sustancia en la persona humana individual, por lo tanto, la ética sólo se hace patente en las mujeres y hombres que son íntegros en sí mismos. La ética que encarna Antígona se considera fragmentada y sin embargo existente; fragmentada porque se polariza entre dos leyes, entre una ley divina y una ley humana y quien se somete a tal división no se libera de un carácter agonístico. Dicha agonía y destrucción, son las que considera Steiner desde Hegel, “la que constituye la eminente dignidad de hombre y la que permite su progreso hacia la unificación de su conciencia y del espíritu, al otro lado de la historia” (2000: 47). Efectivamente, el asunto de la ética se hace presente en la historia de Antígona en dos puntos de referencia: el valor de la familia y el entierro de los muertos, alrededor de este asunto es como se hilvana la eticidad de acuerdo al pensamiento hegeliano, para quien el seno de la familia es una relación privilegiada por encima de las demás, ésta es la virtud y el carácter de la sustancia ética.

Para aterrizar este tema, Steiner analiza la posición de las leyes en la lógica siguiente:

La ley humana es la ley del día porque es conocida, pública, visible, universal: ella regula no la familia sino el Estado, el gobierno, la guerra; está hecha por el hombre. La ley humana es la ley del varón. La ley divina es la ley de la mujer, es la ley que se oculta, que no se ofrece a esa abierta manifestación que produce el hombre (2000: 50).

Antígona se convierte en la defensora de la ley divina además de su representante, no solo por su naturaleza femenina, sino por aquella opuesta decisión a la ley del hombre cuyo carácter oculto también ofrece algo de sagrado, algo que las leyes del hombre son incapaces de dimensionar, de interpretar de domeñar, incluso de dirigir o de evitar. La potencia femenina se hace presente en la tierra misma, hasta en la muerte, por ello le pertenece a Antígona el enterrar a su hermano muerto. En la muerte el hijo, el marido, el hermano, regresan al dominio de la familia; este retorno al hogar es la representación simbólica del regreso a la primigenia custodia de la mujer (madre, esposa, hermana).

El rito de la sepultura es una tarea concreta de las mujeres, el regreso del hombre a la tierra que lo aguarda. Por ello el valor de Antígona de enterrar a su hermano muerto, se considera el acto más sagrado que pueda cumplir una mujer; sin embargo, aun en él se retorna a la lucha y oposición contra las leyes de los hombres, pues el Estado no está dispuesto a renunciar a su autoridad sobre los muertos ya que hay circunstancias políticas, militares y simbólicas en las que las leyes se encargan de darle “honor” al cuerpo (ceremonias, funerarias, erección de monumentos) o bien el castigo y la deshonra que sólo le pertenecía cuando estaba vivo. Este es la suprema oposición entre el mundo del hombre y el mundo de la mujer, entre lo sagrado y las profanas leyes, entre Antígona y Creonte. Estas polaridades éticas, son las que hilvanan la dialéctica de lo universal y de lo particular, el espacio de lo femenino como hogar y lo masculino como foro, la trascendencia y la inmanencia.

Es necesario añadir desde el pensamiento feminista de Carol Gilligan (1982), que la ética femenina es distinta de la masculina, porque la primera es una ética del cuidado y la segunda una ética de justicia. Esto quiere decir que la ética del cuidado propia de las mujeres, tiene como consigna el resguardo de los otros y la responsabilidad de las relaciones concretas, así como la comprensión del mundo como una red de relaciones que va más allá de los derechos formales de los demás. Por lo tanto, hay diferencias entre la

instancia moral de los hombres y la instancia moral de las mujeres que corresponden con los lugares simbólicos que les han sido asignados.

Las mujeres protegen sus vínculos con la otredad aun renunciando a sus demandas y al “deber ser” que las leyes construidas desde lo masculino les son destinadas. El espacio público es creado a la manera de los varones para legitimar su gobierno, y dado que la confección de las leyes que condenan a Antígona, legitima su operancia en la “justicia” masculina, la ética femenina no tiene ejercicio alguno más que la trasgresión.

La expresión máxima del valor en la protagonista se manifiesta cuando asume su muerte, ya que su “crimen” es consciente y define lo ontológico femenino contra lo político masculino, en este sentido ella es dueña de sí y de su destino. Como ejemplo de esta reflexión, retomamos el fragmento de la lectura que hace María Zambrano de Antígona:

Podía haber cerrado la puerta, sabiendo, como sabe, que yo no la he de cerrar, ni la he de abrir; esa puerta de mi condena seguirá así, como la han dejado. Pues que no es la condena, es la ley que la engendra, lo que mi alma rechaza...Pues que, si el poder hubiera bajado aquí de otro modo, como únicamente debía haberse atrevido a venir, con la Ley Nueva, y aquí mismo hubiese reducido a cenizas la vieja ley, entonces sí, yo habría salido con él, a su lado, llevando la Ley Nueva en alto sobre mi cabeza... (1989:91).

Desde el punto de vista filosófico de María Zambrano el heroísmo de Antígona se concreta al enfrentar la muerte, - la muerte como realización y penalidad suprema, pensada como una expresión cívica ideal análoga a la muerte de guerra al servicio de la nación. La grandeza heroica de la protagonista que se concibe en la filosofía weiliana, es el descubrimiento de la desdicha de Antígona que no degrada el dolor y el sufrimiento, si no que, por lo contrario, esta experiencia la conduce a revalorar el sufrimiento para la grandeza del espíritu, para la trascendencia, para la libertad, que además esa es la esencia principal del espíritu heroico de la tragedia.

La figura de Antígona ha sido estudiada desde sus diversos ángulos no sólo en el sentido poético como fuente literaria, sino desde la filosofía, los planteamientos políticos y la teoría feminista, para recuperar en este personaje los elementos que representan la situación de la feminidad en la vida cívica. El lamento de Antígona se considera un ejemplo de la expresión del sufrimiento en la feminidad y también se coloca dentro de los parámetros reflexivos de la ética en el momento en que la protagonista se cuestiona por el

bien y el mal y en la dimensión ontológica al preguntarse por su condición y destino, por su estar en el mundo.

La decisión de Antígona de enterrar el cadáver de su hermano da muestra de la valentía que emprende al suponer el *deber ser* por encima de cualquier ley política. Su condena a muerte parece injusta ante los ojos de los demás, por ello se despliega la gran tragedia alrededor de Creonte, recordando la referencia que Weil hace de los ciudadanos de Tebas al ocurrir las muertes... “Las altivas palabras de los hombres orgullosos se pagan con terribles desgracias; y así envejeciendo aprenden la moderación” (1990: 64). La obra de Antígona encarna la pugna entre las tendencias elementales y las leyes establecidas, donde la vida exterior de los hombres es gradual y penosamente contradictoria, tanto así que se niega la posibilidad de reflexión y de actuar en la justa medida.

Lo que destaca a las figuras femeninas de las tragedias griegas, es que muestran a mujeres rebelándose contra las normas establecidas por la sociedad y en conflicto con el principio político. Sin embargo, cabe señalar que, de acuerdo a los límites impuestos a la feminidad, las heroínas que se atrevieron a desafiar los estereotipos son a menudo tachadas de masculinas. Dice Pomeroy: “Las heroínas como los héroes no son gente normal” (1999:118). De acuerdo a la reflexión anterior, la valentía de Antígona se juzga en parámetros masculinos, ya que rebasa la conducta femenina, Pomeroy subraya que, “...Los hombres han nacido para mandar y las mujeres para obedecer. Antígona rechaza amargamente las ideas de su hermana sobre la conducta normal en la mujer” (1999:120).

Al despojar a las mujeres de la fuerza y la valentía, la heroína es una especie de mujer masculina, porque en las referencias culturales estas cualidades se siguen considerando propias de los varones e imposibles de aparecer en la feminidad. Otro de los pasajes de esta historia que analiza Sara Pomeroy a través de la lectura de Heródoto, es cuando Antígona expone su voluntad de morir por causa de su hermano y no por un hijo o un marido. “Si mi marido hubiera muerto podría encontrar otro, u otro hijo de él si hubiera perdido uno. Pero con mi madre y mi padre ocultos en una tumba, ningún otro hermano hubiera jamás florecido para mí” (Heródoto, 3. 119). En los relatos de Heródoto se expresa que es muy posible que las madres no estuvieran tan unidas a sus hijos como lo pueden estar en nuestros días, debido a la alta mortalidad de los niños, además de que la autoridad patriarcal asignaba los hijos al padre y no a la madre.

Bajo estos parámetros, la relación entre madres e hijos o hijas, era totalmente limitada por el padre, pues tanto ellos como la esposa eran artículos de propiedad, quedando subordinados a las disposiciones del jefe de familia. El marido era quien tomaba la decisión de la disolución del matrimonio, de ser a su gusto y necesario, y, por lo tanto, las mujeres regresaban bajo la custodia de su padre, y si este hubiese muerto, quedaban bajo el resguardo del hermano, por ello el vínculo entre hermana y hermano era muy fuerte. Sin embargo, Pomeroy subraya:

La preferencia por el hermano es también característica de la mujer masculina, quien podía haber rechazado el papel tradicional de la esposa y de la madre como el resultado de haber sufrido una inhibición por causa de fuerzas externas que impidieron el desarrollo de sus tendencias hacia el cariño y la maternidad (1999:121).

A partir de esta situación, se justificaba que las mujeres tuvieran mayor preferencia por los varones de su familia, despojadas de ejercer libremente sus roles femeninos como la maternidad y el matrimonio. En este sentido, Antígona rompe con la representación tradicional de la feminidad por el reconocimiento emblemático del heroísmo de su familia. Antígona, de todas las heroínas de la tragedia griega, se corona como la mujer más capaz de trascender la experiencia del sufrimiento como un valor humano que no se distancia de las mujeres reales.

Finalmente, vemos que, desde la filosofía nietzscheana y las narraciones de la tragedia, el tema del entretuerto a la sabiduría y a la grandeza del espíritu, sin embargo, ambas manifestaciones siempre aparecen dirigidas a la naturaleza masculina donde las mujeres se sitúan como seres inexistentes, dice Nietzsche:

En el dolor hay tanta sabiduría como en el placer: pertenece, como éste a las fuerzas principales que conservan la especie. De lo contrario se habría extinguido mucho ya; el hecho de que duela no constituye un argumento en contra de él, sino que es su esencia. Oigo en el dolor la voz del mando del capitán del barco ¡Recojan las velas! Son los hombres heroicos, los grandes portadores de dolor de la humanidad: esos pocos o raros hombres que han menester idéntica apología que el dolor mismo (2001:319).

Para llegar a la comprensión de la experiencia del sufrimiento en la condición femenina es necesario no perder de vista que desde la literatura y los discursos filosóficos la realidad de las mujeres se ha configurado de manera totalmente diferente a la de los hombres. En este sentido, notamos la presencia de un sesgo sobre la comprensión de las mujeres en los

parámetros que describen lo humano. Las mujeres en todo momento, aparecen desvirtuadas y siempre bajo la sombra del varón.

Creemos de repente que en alguna parte del mundo pueda haber mujeres de alma elevada, heroica y real, capacitadas y prontas para respuestas, resoluciones y sacrificios grandiosos, capacitadas y prontas para dominar a los hombres por haberse tornado en ellas lo mejor del hombre, más allá del sexo en ideal encarnado. (Nietzsche, 2001:112).

Cuando Nietzsche se refiere a las mujeres en el tema de la tragedia y el dolor humano, ellas se desdibujan de ese valor de trascendencia que caracteriza a la experiencia trágica, porque concibe que la representación femenina contiene sólo el matiz de la maternidad, de la ama de casa, y el regazo del guerreo, sobre todo porque en ellas vibra el amor. En el espacio bélico que hace grande al héroe, no figura la mujer como igual; por el contrario, las acciones valientes de las mujeres son siempre causa de preocupación, “cuando son víctimas de las mismas sufren sus horrores, y estas acciones son dolorosas y no se pueden evitar, como tampoco se puede evitar la guerra, ni las enfermedades ni los vientos, ni la vejez, ni la muerte” (Madrid, 1999:104).

Rubí Gómez (2002), realiza un análisis muy importante donde valora los planteamientos vitalistas de Nietzsche en defensa del pensamiento de la diferencia porque destruye el determinismo, el nihilismo y el fortalecimiento a las instituciones favorables a la debilidad. Para Rubí Gómez, en Nietzsche podemos encontrar múltiples imágenes de las mujeres que nos permiten pensar el ser de lo femenino, esta multiplicidad se convierte en una potencia de transformación, ya que para Gómez, “lo que está en juego es la “voluntad de poder femenina” y tratando de ser coherentes con él, no podemos aceptar dogmáticamente todas las imágenes y definiciones que nos son dadas...” (2002:371).

Recuperar el vitalismo del pensamiento nietzscheano para abonar a la teoría feminista la idea de una valoración del mundo, también equivale a la intención de haber considerado el sentido de la tragedia para la resignificación del sufrimiento femenino el cual se sostiene a través de dos premisas fundamentales, el amor a la vida y la voluntad creadora.

## CAPÍTULO 3

### La Presencia de la Desdicha en la Subjetividad Femenina

*Y las lágrimas de las mujeres para asombro de las mareas  
serán legales siempre recordándonos una y otra vez la  
profundidad de sus sentimientos.*

Richard Hugo.

El valor que Simone Weil le va a conceder a la desdicha y Nietzsche al sentido trágico de la vida, son las principales reflexiones que nos llevaron a desarrollar el marco conceptual filosófico de esta investigación, teniendo muy en claro, que en ambas posturas hay aristas muy diferentes y posiblemente puntos de vista totalmente contrarios. Sin embargo, quizá la única posibilidad de convergencia en ambos planteamientos, o la más importante para la construcción de esta investigación, es la relevancia que su filosofía concede a la superación y entendimiento del dolor humano. En el caso de la desdicha que analiza Simone Weil, el dolor se configura como un vehículo del conocimiento del mundo, y en Nietzsche, en el tema de la tragedia el sufrimiento es concebido como la posibilidad de la afirmación del espíritu para habitar el mundo. Más, la idea del sufrimiento en la vida de las mujeres tiene que ver con procesos y mecanismos que conforman la constitución de la subjetividad femenina, la cual está definida por diversas representaciones que se establecen desde contextos culturales y pasajes históricos.

Gran parte de los elementos que dibujan los atributos otorgados a la feminidad, se confeccionan a partir de su relación con los otros y las determinaciones del deber ser de las mujeres, incluso, la dimensión ingobernable del deseo de cada mujer. Bajo estas consideraciones, la mistificación de la feminidad ha establecido su vínculo con el sufrimiento como una característica particular de las mujeres, más que una característica humana. En la mayoría de los planteamientos filosóficos, la experiencia del sufrimiento no otorga importancia a la diferencia sexual, así como tampoco encontramos un problema filosófico que hable concretamente y objetivamente del sufrimiento femenino.

De acuerdo a Geneviève, “Fuera del concepto y en la representación, las mujeres tienen un lugar dado en el conocimiento. Es preciso partir de allí” (1996:13).

Dado que las cuestiones ontológicas que la filosofía debate conducen a la mujer de manera directa a representaciones imaginarias fuera del campo conceptual, es necesario aterrizar en una reflexión filosófica que establezca un diálogo con el pensamiento feminista, para encontrar la consistencia teórica de nuestro tema.

Aunque la experiencia del sufrimiento es para hombres y mujeres, desde el punto de vista de la teoría feminista, el patriarcado se ha valido de algunas características específicas de la condición femenina que la involucran de manera insuperable con el dolor, algunas de ellas son: la biología y la anatomía, la forma en que emerge la subjetividad, la inserción en un sistema simbólico patriarcal, los avatares históricos de la crianza y la realidad concreta de las mujeres. En combinación con todos estos elementos, no debemos dejar de lado que el legado masculino se sostiene en la trascendencia y la búsqueda de la felicidad, mientras que, de forma dicotómica, a las mujeres se les ha situado entre la inmanencia y el dolor por causas externas que se han conservado por concebir el mundo en una lógica que parte de la supremacía del varón.

Es importante aclarar que el análisis primordial de esta investigación es reconocer la propuesta del pensamiento feminista que desarrolla el tema de la deconstrucción de la subjetividad femenina; en esta misma dimensión, es necesario construir una crítica sobre la relación que existe entre la idea del sufrimiento y la concepción de feminidad establecida por el patriarcado, así como recuperar a través del valor del pensamiento filosófico la idea de que la experiencia de la desdicha, nos da la posibilidad de plantear una resignificación y una transformación en la vida de las mujeres.

Debemos estar dispuestas a sufrir a nuestras madres dentro de nosotras, a ver las raíces de su comportamiento en nuestro interior, y a transformarlas y perdonarlas en nosotras mismas. También tenemos que ser capaces de ver a través de nuestra herencia común de mujeres, encontrando dentro de nuestra madre interior las respuestas a la falta de poder, las perversiones del espíritu, y los potenciales olvidados. No basta con volvernos conscientes de los efectos negativos de nuestras madres en nuestras vidas; es como si tuviéramos que llevar psicológicamente a nuestras madres dentro de nosotras, al igual que un día ellas nos llevaron físicamente. (Carlson, 1998:79).

### 3.1 Análisis de la Desdicha desde el pensamiento de Simone Weil.

*Para tener fuerzas para contemplar la desgracia cuando se es desgraciado,  
es necesario el pan espiritual.*

Simone Weil

Simone Weil es una de las pocas pensadoras libertarias cuya visión del mundo y la realidad hacen posible un diálogo con el pensamiento de la diferencia sexual, su filosofía se caracteriza por la fecundidad de ideas críticas y la relevancia que les otorga a las cuestiones morales a través de tres valores fundamentales: bien, belleza y verdad.

Desde el pensamiento de Simone Weil, el sufrimiento y la experiencia de la desdicha son situaciones paralelas del ser humano, el tema de la desdicha es complejo en su definición, ya que para Weil, la experiencia de la desdicha es una pena del espíritu y del cuerpo donde sólo los que están en contacto con ella saben lo que es.

Para ejemplificar parte de esta teoría, Weil retoma algunas lecturas de las tragedias griegas de Esquilo y Sófocles, porque considera que han dado muestras de la fuerza que imprime el sentido del sufrimiento en la vida, porque se conjugan desgracia y admiración. En su obra *Venecia Salvada* (2004), Simone Weil recupera los elementos de las tragedias griegas para analizar la desdicha a partir de los acontecimientos que impulsan a los seres humanos a las acciones que generan dolor y pasión al mismo tiempo.

A través de los matices estoicos de su obra, Weil describe la importancia de mirar a través de las tragedias griegas para hablar del sufrimiento por los siguientes motivos: “Y puesto que las tragedias griegas hablan del sometimiento a la necesidad, del sufrimiento y de los actos agónicos de generosidad, nada mejor que llevarlas allí donde pueden ser comprendidas y apreciadas en su justo valor”. (2004:15).

Otra de las perspectivas en las que Simone Weil va a fundamentar su concepto sobre la desdicha es a través del ejemplo de las obreras y obreros que trabajan en las fábricas en condiciones deplorables, y aun así, sus actos de solidaridad y valentía no se desvanecen, ya que para ella los excluidos y marginados son los “únicos capaces de expresar la verdad” porque logran un grado cabal de desprendimiento” (Weil, 2000:32).

Para Weil, la trama de la desdicha es un tema sobresaliente para describir la realidad del mundo, porque considera que el sufrimiento como parte de la condición humana y sus efectos en la dimensión social, nos da la apertura de un diálogo ético y político, basado en el principio de justicia para la transformación de la opresión.

Para comprender el concepto de desdicha, es necesario señalar que en la filosofía weiliana hay tres ideas principales del tema, el primero de ellos es que la desdicha es una condición básica del mundo, la idea siguiente es, que la vida es esencialmente desdichada y finalmente, la desdicha es la fuente de la verdad.

Otra de las ideas fundamentales en que Weil desarrollan el concepto de desdicha, es a partir de concebir que sólo hay dos formas de contacto con la realidad: como placer o como dolor. En este sentido, es necesario aclarar que la experiencia de la desdicha es algo muy diferente a un placer perverso o romántico, ya que la desdicha es un estado del ser, que toma su distancia del sufrimiento que se goza a partir del masoquismo y la concepción romántica del dolor que desdeña la búsqueda de la felicidad.

De acuerdo a Simone Weil, la única vía de mirar la desdicha de frente consiste en el entendimiento y la comprensión del mundo tal y como es, pues en este proceso se sustenta la relación del hombre con el universo, la relación de los seres humanos entre ellos mismos, y cada ser humano en su unidad. De estas tres causas se desprende la reflexión weiliana de que la desdicha es la condición indispensable para el conocimiento de la realidad.

Para establecer la problemática de la desdicha, es importante explicar la diferencia que realiza Weil entre el sufrimiento y el dolor. Su atención al dolor pertenece a la dimensión de la necesidad como una experiencia fundamental por la que debemos atravesar para discernir nuestro estar en el mundo y poder amarle tal y como es. Desde el punto de vista epistemológico, el sufrimiento es una de las vías para llegar al conocimiento, teniendo en cuenta que sufrir no es la condición más óptima de la existencia, por lo tanto, la razón y el entendimiento son parte de las alternativas para dejar de padecer.

La diferencia que se establece entre la desdicha y el sufrimiento, consiste en que la desdicha, como característica ontológica del mundo es objetiva; mientras que el sufrimiento es el sentimiento personal con el que se recibe a la desdicha y pertenece al orden de la subjetividad. Una vez señalada esta diferencia, partimos de la idea de que, lo que nos hace sufrir cuando acontece la desdicha, es la propia idea que tenemos de ella, de tal manera que

el sufrimiento se alimenta por la imaginación. En este caso, los seres humanos pretendemos superar el sufrimiento a través de la fantasía, porque no podemos entender la realidad de la propia emoción que el sufrimiento implica, es por ello que generalmente buscamos consuelos imaginarios, y nos apegamos a las cosas para evitar el sufrimiento.

A partir de la mirada weiliana, se considera indispensable luchar por ver y enfrentar la experiencia de la desdicha sin huir ni engañarse a través de la ilusión. Los seres humanos somos seres sensibles y usamos el intelecto para cubrir el dolor; en este sentido, la experiencia de la desdicha nos duele y para mitigar ese dolor, imaginamos.

Es imposible conocer la desdicha sin haber pasado por ella. Pues el pensamiento rechaza de tal modo la desdicha que es tan incapaz de detenerse voluntariamente en ella como pueda serlo un animal, salvo excepción de suicidarse. No la conoce más que por la fuerza...El pensamiento colocado por la fuerza de las circunstancias frente a la desdicha huye a la mentira con la prontitud con que el animal amenazado de muerte huye al refugio que se abre ante él (Weil, 1995:79).

La desdicha es una condición inevitable del mundo, por tal motivo es fundamental entender el sufrimiento y los hechos tortuosos de la vida. Los seres humanos padecemos lo que no queremos porque estamos dominados por la fuerza y la necesidad. “El hombre debe aprender a pensarse a sí mismo como un ser limitado y dependiente; sólo el sufrimiento puede enseñárselo”. (Weil, 1990:44). La reflexión anterior, nos dice que la mecánica para llegar a la comprensión de la realidad, se consigue a través del logro del entendimiento de la experiencia de la desdicha, y en ese momento es preciso distinguir con claridad, que el saber que se ha logrado, es por haberla padecido. En este proceso de entendimiento del dolor, la búsqueda de la verdad no se consigue en términos de trascendencia sino en los parámetros de la realidad.

En su obra *Gravedad y la Gracia* (1994), Simone Weil expone el concepto de la desdicha y el tema del sufrimiento como “la superioridad del hombre sobre Dios” (p: 70). Para ella, lo que nos distingue de Dios, es la fragilidad humana que se caracteriza en el sufrimiento porque somos seres terrenales y no celestes. “Si en este mundo no hubiera desgracia, podríamos pensar que estábamos en el paraíso” (1994: 70). Partiendo de esta afirmación, Weil establece una analogía entre el sufrimiento y el infierno, y clasifica el infierno en dos formas; el corriente, el cual es el sufrimiento sin consuelo, y el infierno propio, el cual es una falsa beatitud de creer de manera equivocada que se está en el

paraíso. Mientras que en algunas posturas filosóficas se alude a la búsqueda de la felicidad como el fin supremo, Simone Weil nos presenta la condición desdichada como una realidad concreta e ineludible, y subraya que, “no se trata de no sufrir, ni de sufrir menos, si no de no alterarse por el sufrimiento” (1994: 70). Desde esta perspectiva, no es posible negar el sufrimiento en los acontecimientos de la vida, tampoco podemos evitarlo porque es algo que nos constituye; sin embargo, no debemos desistir ante él ni aniquilarnos por su causa, es necesario superarlo a través de la enseñanza y la transformación.

Como ya hemos mencionado, una de las problemáticas que enfrenta la filosofía para otorgarle valor al tema de la desdicha, consiste en la visión dicotómica, dolor-felicidad, en la cual el dolor es asociado a los aspectos negativos de la existencia, mientras que la felicidad se conforma como la máxima potencia. En esta medida, es necesario señalar que desde la filosofía weiliana, no es la felicidad la que otorga el conocimiento, ya que esa aproximación con la verdad, sólo puede ser alcanzada a través de la experiencia de la desdicha. La alegría, puede constituir la plenitud del sentimiento de lo real, pero se considera más vital sufrir conservando el sentimiento de lo real. El sufrimiento pertenece a lo sensible y el ser humano es sensible, por lo tanto, no existe la posibilidad de evitar el sufrimiento porque forma parte del interior y de lo exterior, del alma y del espíritu.

Al inicio de este apartado, mencionamos que la comprensión de la realidad se da a través del placer y el dolor. Weil menciona que hay un placer y un dolor que son insoportables, un placer y dolor que son curativos y un placer y un dolor que trascienden y son “celestes”. Nuestra naturaleza humana nos conduce a huir del dolor en la búsqueda del placer, precisamente porque no podemos soportar el sufrimiento, de modo que hemos asociado el placer al bien y el sufrimiento al mal. Alrededor de este tema, se fabrica la idea de la existencia de un paraíso y de un infierno, sin tener en cuenta que placer y sufrimiento son elementos inseparables.

Si analizamos este argumento desde la postura feminista, encontramos que la realidad de las mujeres está más en contacto con el dolor que con el placer, porque justamente el placer no sólo ha estado negado a las mujeres, también ha estado prohibido, desde este punto de partida, el sufrimiento ha sido el lente bajo el cual las mujeres ven pasar la vida.

En el desarrollo del tema de la desdicha Simone Weil plantea que este acontecimiento también tiene que ver con el asunto de la temporalidad porque todos los problemas nos remiten al tiempo, y porque el tiempo mismo se torna en violencia y nos conduce hacia donde no deseamos ir. La realidad no se aleja del pasado ni del futuro, aunque no seamos capaces de soportarla y mucho menos de concebir su continuidad. Una de las consecuencias de la experiencia de la desdicha es llevar al ser hacia su pesar y hacia los hechos insoportables de la vida que finalmente terminan por ocurrir. En este sentido, al tener conocimiento de la desdicha sólo hay dos maneras de resolverla, el estar consciente de su término o la conciencia de que nunca va a terminar confirmando así, su existencia.

En este mismo contexto, la mecánica de la desdicha en el pensamiento, opera en la imposibilidad de plantearse un futuro en el que perdure la desdicha, es decir, el pensamiento fijado hacia el porvenir queda suspendido y el ser se desgarrar en el sentimiento del tiempo y la duración del sufrimiento. Weil menciona que, “El ser que no puede soportar en pensar en el pasado ni en el futuro queda reducido en materia” (1994: 71). El ser humano repudia la desdicha porque cada día y cada momento que transcurre en la vida queda expuesto a su acontecer. Para Weil, “el alma sufre violencia todos los días” (1990:28), y a su vez la violencia aplasta todo lo que toca. La violencia que el tiempo genera, se caracteriza como un desgarramiento para el alma porque todas las dificultades nos remiten a él. La incertidumbre de lo que está por venir se manifiesta como un “Dolor extremo: tiempo no orientado: vía del infierno o vía del paraíso. Perpetuidad o eternidad” (Weil, 1994:77).

Para introducir las nociones de los efectos que el sufrimiento causa en el alma humana Simone Weil distingue dos tipos de sufrimiento, el expiatorio y el redentor. En el sufrimiento expiatorio el ser humano se limita a transmitir al otro de una forma automática el dolor recibido, ella plantea que “el sufrimiento vivido alimenta así el mecanismo de la venganza y de la violencia, y lo que en un principio era sólo dolor acaba derivando en un mal” (2004: 55). Se considera que esta transmisión del mal tiene como finalidad la expulsión de dolor interior para que recaiga en el otro quien lo asume por medio de la fuerza y de la violencia.

En el segundo caso, el sufrimiento redentor tiene por consigna la reserva del dolor recibido sin transmitirlo, Weil nos explica que este dolor deviene “puro” e “inocente” y

destruye al mal, al interrumpir el mecanismo de la venganza. Cuando podemos valorar el sufrimiento, adquirimos el valor de la enseñanza y de la transformación, es el *pathos*<sup>13</sup> del cual aprendemos y el que representa el valor de la esencia desdichada de la vida; si se sigue este mecanismo, el sufrimiento se convierte en el camino hacia el conocimiento y la sabiduría. A partir de esta distinción del sufrimiento, es posible plantear que los mecanismos de violencia por los cuales se rige el patriarcado están enmarcados por la intolerancia y la negación de la desdicha, el rechazo que los varones tienen hacia el sufrimiento los conduce hacia la violencia, y el repudio a lo femenino como es el caso de la misoginia. Dado que el mismo sistema patriarcal legitima la idea del sufrimiento como un elemento constitutivo de la feminidad, las mujeres entonces, han adquirido la facultad de redimir el dolor.

Como ejemplo de la expresión de la desdicha en la feminidad, una de las descripciones más importantes del dolor que Weil nos muestra, es a través de la representación del sufrimiento de Electra en, “Lamentos de Electra y Reconocimiento de Orestes” en su texto *La fuente griega* (1990). En esta lectura, se dilucidan de manera clara los mecanismos que describen el sufrimiento femenino, en una “voz femenina”, donde las palabras de Electra<sup>14</sup> revelan ciertos significados perturbadores por la enunciación de su desgracia.

Weil considera a Electra como la doncella “símbolo del alma” cuyo sufrimiento es causado por la violencia de su amor por Orestes. El dolor de Electra adquiere relevancia en el momento en que se encuentra sola en el mundo donde su pensamiento toca la nada. “Ir también a la nada por la muerte ella que aún vive se siente ya nada” (Weil, 1990: 57).

---

<sup>13</sup>Pathos, significa al mismo tiempo sufrimiento, (sufrimiento hasta la muerte) y modificación (sobre todo transformación en un ser inmortal). Es el sufrimiento humano de ser persona en el mundo y contrario al sufrimiento patológico o mórbido. IESE, 2007.

<sup>14</sup>Electra, el ámbar, hija de Agamenón y de Clitemnestra, hermana de Ifigenia, Laodice y Orestes. Mientras andaba en el sitio de Troya fue maltratada por su madre y por el amante de ésta, Egisto, quienes para humillarla la dieron en matrimonio a un labrador en Micenas (el cual, previendo la venganza de Orestes, no consumó nunca la unión, 1-332). Cuando fue muerto Agamenón ella logró salvar a su hermano Orestes. Una vez adulto Orestes regresó a Micenas y mató a Egisto, el amante de su madre. Homero no menciona en la *Odisea* si fue Orestes el que dio muerte a Clitemnestra su madre, aunque se ha supuesto. Graves Robert, *Los mitos griegos 1*, Alianza Editorial, 2009.

El valor de la desdicha en este relato se sostiene desde el hecho de que a pesar de que está ausente todo lo que ama Electra, no disminuye su amor, por el contrario, lo aumenta y le concede apreciar su desdicha en carne viva.

¡Que Dios me envíe a mi hermano!  
Sola, ya no puedo sostener  
el peso de las penas que me agobian.  
Incansablemente lo espero. No tengo hijos,  
¡ay! ni marido. Languidezco día a día.  
Mis lágrimas corren sin cesar. Vanamente  
las penas se suman a las penas. Y él me olvida.  
Ya la mejor parte de mi vida ha pasado,  
sumida en la desesperación. Ya no puedo más.  
Privada de padres, el pesar me roe.  
No hay hombre que me ame y me proteja.  
Me es necesario como a la última de las sirvientas  
trabajar en la casa de mi padre;  
vestida con estos harapos humillantes,  
debo permanecer de pie ante las mesas vacías...  
En esas condiciones no puedo ser ni razonable, amigas,  
ni buena. A quienes les han hecho mal exceso  
no puede impedirse que sean malos...  
¡Orestes bien amado! Cómo al morir causas mi pérdida,  
¡desdichada! ¿A dónde puede dirigirme ahora?  
Estoy completamente sola, puesto que estoy privada de ti  
y de mi padre. De nuevo habrá que inclinarse ante las órdenes  
de esa gente que odio más que a nada en el mundo.  
Pero no; para mí el tiempo que me resta vivir,  
no lo quiero. En el umbral de esta puerta  
sentada, esperaré, sin amigos, que mi vida se extinga.  
(1990:58).

El lamento de Electra al igual que el lamento de Antígona, el cual se describe en el capítulo anterior, nos ejemplifica la expresión del sufrimiento y la experiencia de la desdicha acompañada del sentido trágico de la existencia. Los puntos de convergencia entre Antígona y Electra, se establecen en que ambas se conciben huérfanas en la soledad que les imprime la desdicha, una y otra lamentan la falta de la maternidad, su dolor por no llegar a ser desposadas y la presencia del hermano como el destinatario de su sufrimiento, un sufrimiento que tiene que ver con el amor. Sujetándonos del pensamiento filosófico de Simone Weil, encontramos que el lamento de Electra representa el escenario del desgarramiento del alma que se desprende del daño que se le ha causado.

Electra al pensarse totalmente frágil y lejos de la bondad, aun independiente de la muerte, todavía espera algo, y ese tipo de espera es precisamente lo que sobreviene a la desdicha, es el valor de la esperanza; Simone Weil define este acontecimiento de la siguiente manera:

Desde la más tierna infancia y hasta la tumba hay, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal. Ante todo, es eso lo que es sagrado en cualquier ser humano (2000: 18).

Hemos visto, que desde la perspectiva de Simone Weil, el exceso de sufrimiento en el ser humano sólo tiene dos vías de resolución: la de su entendimiento y su trascendencia y la de su incomprensión y su intolerancia. El sentimiento intolerable es el que conduce al sujeto desdichado a propagar su sufrimiento causando el mal; este asunto se ejemplifica en el pasaje anterior de Electra, justo cuando ella menciona que no puede encontrar razón ni bondad ante el sufrimiento que padece. En este contexto, el lamento de Electra está dirigido hacia los otros, a los que ya no están y a los que la han hecho sufrir. Desde este punto de vista, Weil aclara que el sufrimiento se reparte porque hay una incapacidad de entenderlo porque es percibido como una injusticia. “El grito de dolorosa sorpresa que infligir un mal suscita en el fondo del alma no es algo personal. No basta con atentar contra la persona y sus deseos para hacerlo brotar. Brota siempre a causa de la sensación de un contacto con la injusticia a través del dolor.” (2000: 20).

La desdicha se constituye como un evento impersonal, porque la potencia de su fuerza viene desde el exterior impactando el interior del alma humana, la experiencia del sufrimiento nos resulta insoportable y nos vuelve vulnerables, cuando esto sucede, se devuelve a los otros en forma de venganza y se multiplica. En este contexto, Weil (1995) menciona que los efectos del sufrimiento que endurecen y desesperan al ser humano se asocian al desprecio, la repulsión y al odio contra uno mismo y contra el universo, “suscita una suerte de complicidad por inercia hasta llevar a quien lo sufre a rechazar su misma liberación e incluso a la ingratitud y al odio de quien se acerque a socorrerle” (pp: 64-65). Por otra parte, Simone Weil propone que otra de las vías para trascender la experiencia de la desdicha, es necesaria la facultad de poder nombrarla. La capacidad de tener conciencia de la desdicha y el otorgarle palabras es una cualidad que sólo es posible en la soledad, ya que la voz del espíritu sólo emerge en un estado de aislamiento.

La parte impersonal del alma precisa de la soledad y el silencio para desahogarse de la colectividad porque las voluntades ajenas interfieren para poder comprender la propia desdicha, es por ello que el desamparo y el abandono se hacen necesarios. Pese a que la conciencia de la desdicha sólo emerge en la soledad, la mayoría de los sujetos pretenden encontrar la disolución de su padecer en los privilegios sociales, Weil subraya que al pensamiento le causa repulsión pensar la desgracia, pero si se busca su superación, es necesario que el alma se disponga a recibirla y encontrar las palabras que expresen la verdad de esa desgracia a través de circunstancias exteriores que hagan posible ese grito lanzado en el silencio: “¿Por qué se me hace daño?”.

De vuelta al lamento de Electra, encontramos en sus palabras, el deseo de una liberación, ya que el sufrimiento que la desdicha provoca es algo que apresa y cautiva. A Electra su dolor le parece insostenible e interminable, y por lo tanto aclama la muerte esperando a que su vida se extinga. Al estar capturada por su propia desdicha y la de los suyos, su deseo de vivir se desvanece, despojada del amor, reafirma la desesperanza y declara el “ya no poder más” con la existencia. Parte del espíritu trágico que revisamos en la postura nietzscheana, consiste precisamente, en situarse en el abismo del sufrimiento y en la espera de la muerte; esa sensación insoportable de que ya no se puede más con la vida, y la facultad de trascender ese estado, es en esencia, el acontecer de lo trágico y es en ese justo momento donde el sufrimiento se puede convertir en una potencia vital.

En el caso de la desdicha, la atención a esa sensación de desesperanza, es lo que posibilita la transformación del sufrimiento, en la medida en que la desdicha hace entrar en el alma una fuerza vital, Weil ejemplifica y explica esta transformación a través de las palabras de Electra e ilustra que el sentido de la esperanza tiene la posibilidad de causar sus efectos.

Un espíritu que siente su cautiverio querría disimulárselo. Pero si tiene horror a la mentira, no lo hará. Tendrá, entonces, que sufrir mucho. Se golpeará contra el muro hasta desvanecerse; se despertará, mirará el muro con temor, después un día, volverá a la carga y se desvanecerá de nuevo; y así continuamente, sin fin, sin ninguna esperanza. Un día se despertará al otro lado del muro (2000:33).

En esta cita no sólo encontramos la descripción de la experiencia desdichada, sino también de la esencia de la tragedia, la trascendencia del sufrimiento y la aproximación a la verdad. Como ya se ha dicho anteriormente, en la filosofía weiliana, desdicha y verdad están

entretejadas, Weil llega a esta intuición a partir de la idea de que, quien ha padecido los efectos del dolor, su espíritu genera un encuentro con la verdad y para llegar a la verdad es indispensable el anonadamiento. Sin profundizar en la relación que existe entre la verdad y la desdicha, es pertinente recordar la distinción entre la desdicha y el sufrimiento, ya que es necesario tener en cuenta tal diferencia para discernir en qué momento el sufrimiento es una potencia y transformación y en qué caso se convierte en una aniquilación del ser. Esta distinción, la retoma y la desarrolla Weil a partir del ejemplo de la experiencia centrada en los obreros de las fábricas, donde utiliza el término de desgracia como sinónimo de desdicha.

La desgracia es un mecanismo para triturar el alma; el hombre que se encuentra así capturado es como un obrero atrapado por los dientes de una máquina. No es más que una cosa desgarrada y sanguinolenta. El grado y la naturaleza del sufrimiento que constituye en sentido propio una desgracia difieren mucho según los seres humanos (2000:34).

Para Weil lo que marca la diferencia entre la desgracia y el sufrimiento depende de la energía vital que hay en el punto inicial de la experiencia y la actitud que se adopta frente al sufrimiento. Es decir, el pensamiento no puede reconocer la dimensión de la realidad de la desgracia y del azar que le precede, así como la capacidad de cada ser humano de sobrellevar el dolor. La idea del azar, es el motivo que la conciencia ocupa, para tener en claro que no es posible tener el control absoluto sobre las circunstancias de la vida. En cualquier instante deviene lo trágico, en cualquier momento las desgracias suceden, en cualquiera de estos acontecimientos emerge el dolor; dice Weil, “nada hay en mí que no pueda perder” (2000:34). Justamente, a partir de la idea de que el azar inevitablemente influye en el escenario de la vida, las desgracias siempre son posibles porque suceden de manera inesperada. El azar, es otra de las causas por las que resulta complejo comprender la desolación que precede a la desdicha, para Weil, esta experiencia es sentida como una “muerte del alma”.

La desgracia, cuando la distancia material o moral permite verla solo de una manera vaga, confusa, sin distinguirla del simple sufrimiento, inspira a las almas generosas una tierna piedad. Pero cuando un juego cualquiera de circunstancias hace que en un lugar repentinamente se revele desnuda, como si fuera algo que destruye, una mutilación o una lepra del alma, nos estremecemos y retrocedemos. Y los propios desgraciados experimentan el mismo estremecimiento de horror ante sí mismos (Weil, 2000: 34).

Una vez que se ha revisado la concepción ontológica de la desdicha en Simone Weil, es necesario analizar otro de los ejes fundamentales de este tema, el cual se problematiza a través de la experiencia que deja la opresión de la desigualdad social, donde las relaciones humanas se establecen en las posiciones de superioridad y de inferioridad. Justo en este punto, es donde partimos para problematizar la experiencia de la desdicha en la condición femenina, porque las mujeres se viven bajo los efectos de la subordinación y la opresión. En este contexto, Weil (1995), concibe que solo hay verdadera desdicha si el acontecimiento que se ha adueñado de una vida y la ha desarraigado la alcanza directa e indirectamente en todas sus partes: social, psicológica y física; siendo el factor social el más esencial de todos. Bajo esta reflexión se legitima la hipótesis del vínculo que existe entre la desdicha y la concepción de la feminidad, sin embargo, es necesario analizar hasta donde la desdicha constituye el escenario de la vida de las mujeres como una resistencia, como vitalidad o como una fuerza que las aniquila.

De acuerdo al tema de la feminidad y su relación con el sufrimiento, cabe destacar que para Weil (1990), las mujeres trágicas de Esquilo y Sófocles, representan la más hermosa expresión de la desdicha, pues la belleza de la misma resplandece gracias a la luz del espíritu como el de Antígona, donde a través del espíritu de la justicia y el amor, se da la posibilidad de que el pensamiento mire y reproduzca la realidad tal como es.

Una de las vías para sanar el alma del sufrimiento es el amor y la belleza. El asunto del amor en la filosofía weiliana es la trascendencia a Dios, y este amor se construye puro cuando el gozo y el sufrimiento se conciben por igual. El amor en el caso de la felicidad consiste en compartir el sufrimiento de la amada o el amado desdichado. El amor en la dimensión de la desdicha consiste en colmarse con el gozo del amado o amada, sin formar parte de esa plenitud y ni siquiera desear hacerlo.

Incluso en medio del sufrimiento injustamente infligido, hace consentir a que se sufra la ley universal que expone a toda criatura de este mundo a la injusticia. Ese consentimiento sustrae el alma al mal; tiene la milagrosa virtud de transformar, en el alma en la que aparece, el mal en bien, la injusticia en justicia; gracias a él, el sufrimiento, acogido con respeto, sin bajeza ni rebelión, deviene algo divino. (2000:49).

A partir de esta reflexión podemos confirmar que uno de los mecanismos para que el sufrimiento no se transforme en una desgarradora desgracia y en el mal mismo, es

fundamental el consentimiento <sup>15</sup> y la conciencia de la inevitabilidad del sufrimiento. Esta condición se debe asumir no sólo con resignación, sino en todo caso con amor, entendiendo que ese amor pertenece a las cosas del espíritu.

Una de las características más importantes en la conceptualización de la desdicha que alumbra su significado esencial, se refleja en la siguiente afirmación de Weil: “Y, sin embargo, hoy en día no hay quizá ni un sólo ser humano en el mundo que no sufra en su vida íntima, cotidiana, por la repercusión de un drama religioso único cuyo teatro es el mundo entero” (2000:81). A partir de la noción de que el sufrimiento es para todos, podemos pensar la desdicha que se destina a las mujeres, como una consecuencia de las exigencias del mundo y la forma en que las mismas mujeres se sitúan en él. En este sentido, a las mujeres se les ha negado la participación en la construcción del mundo, su vida se ha tejido entre los efectos de la opresión y la marginación. Precisamente la referencia de la desigualdad social, es la que nos permite pensar la desdicha no sólo en el aspecto ontológico, también en una dimensión ética y política.

Weil argumenta que los hombres y mujeres permanecen inflexibles ante el amor, la amistad, el dolor físico y la muerte; ante la aniquilación del asombro lo que les resta es “probarse a sí mismos, experimentalmente, la realidad de esa licencia absoluta cuyo privilegio han pagado tan caro” (Weil, 2000:83). Las idolatrías, el fanatismo y algunas ideologías, han constituido una degradación para el alma humana y su camino a la verdad. El sufrimiento que la otredad transmite, muy a menudo se trasforma en miedo y en odio y se vive en la “imitación terrenal del infierno”.

La verdadera esencia de la desdicha en el pensamiento weiliano no es esa historia basada en la documentación de testimonios de víctimas, su valor verdadero, consiste en que la desdicha contiene los tesoros de la sabiduría. Quienes han padecido la desdicha y la han trascendido saben que su ensordecedor silencio es necesario para que germine la verdad. Bien belleza y verdad son los caminos que hay que recorrer para reaccionar ante la desdicha.

---

<sup>15</sup>El “consentimiento” es uno de los conceptos del pensamiento de Simone Weil el cual tiene lugar en el alma...A causa de él, considera a todo ser humano sin ninguna excepción como algo sagrado ante lo que está obligado a testimoniar respeto. “No hay otro móvil posible para el respeto universal de todos los seres humanos” (64). De la misma manera el consentimiento alude a discernir las diferencias, ya que los sujetos son diferentes a todas las cosas que los vinculan, el mundo está sometido a los efectos de las desigualdades. Weil Simone, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Ed. Trotta, 2000, p.65.

Para Weil, hay que precisar del bien y de la belleza pues lo bello impacta en el interior del alma y entonces acontece la transformación; en esta medida, el valor de la condición humana depende de esa capacidad de concebir y amar al mundo, ese es el misterio de la belleza.

No conceder atención a la belleza del mundo es quizá un crimen de ingratitud tan grande que merece el castigo de la desdicha, ciertamente, no siempre lo recibe; pero en este caso, el castigo a ese crimen será una vida mediocre, y ¿En qué es preferible una vida mediocre a la desdicha? (Weil, 1995, pp: 88-89).

Otro de los conceptos del pensamiento weiliano que sirve de sostén a la reflexión de la desdicha, es el de *descreación*<sup>16</sup>, donde explica que la miseria, el desamparo, el trabajo agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, y las enfermedades, conforman la manifestación de Dios para que podamos amarle, pues solamente a través de esa ausencia suya es cómo podemos conocerle, y sólo a través de la desdicha que esos eventos generan, es cómo podemos alcanzar la plenitud del ser. Para Weil, a través de la desdicha el ser humano se hace materia y es consumido por Dios, ella menciona que debemos vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido, debemos descrearnos; morir un poco atravesadas por el sufrimiento para que una nueva semilla germine de nuevo. La extrema dificultad que a menudo experimento al realizar la mínima acción es un favor que se me hace. Porque de esa manera, con acciones ordinarias y sin llamar la atención, puedo cortar algunas raíces del árbol...No hay que pedir la desaparición de esa dificultad; hay que implorar la gracia de utilizarla (Weil, 1994:48).

A través de este enunciado, entendemos que la propuesta de Simone Weil consiste en que no se debe desear la desaparición de las desgracias y de la miseria a la que se condena la humanidad en el trascurso de su existencia, porque no pueden desaparecer, en todo caso lo que debemos desear, es la gracia que las transfigura. El sufrimiento resulta para los seres valientes una prueba de resistencia y de fortaleza de espíritu, pero la mejor forma de comprender la desdicha, es a través del testimonio sensible de la fragilidad humana.

---

<sup>16</sup> El concepto de *Descreación* en el pensamiento weiliano consiste en hacer que lo creado pase a lo increado. La creación tiene que ver con la idea de Dios como un acto de amor que es perpetua. La descreación es distinta a la destrucción, ya que la segunda es hacer que lo creado pase a la nada. Descrearse para Weil también alude al sentido del desprendimiento del yo para entender las cosas en su esencia sin ser alteradas.

Weil Simone, *La gravedad y la gracia*, Ed. Trotta, 1994, p: 47.

“¿Cómo habría de considerar yo la desgracia demasiado grande, cuando la mordedura de la desgracia y el rebajamiento a que la misma condena hacen posible el conocimiento de la miseria humana, conocimiento que es la puerta de toda sabiduría?” (Weil, 1994, p: 48). Esta pregunta que se plantea Weil, refuerza la idea de que el tamaño de la desgracia, la capacidad de asumirla y su conocimiento, tienen como resultado el saber y la verdad que emergen de la sensibilidad más que de la razón.

Uno más de los conceptos que se desprenden del pensamiento de Simone Weil que nos permite comprender la relevancia de la desdicha en la condición humana, es el tema del desarraigo el cual sólo revisamos de manera superficial. Weil nos dice que, “es preciso desarraigarse. Talar el árbol y hacer con él una cruz para luego llevarla todos los días” (1994:50). El desarraigo es necesario sólo entonces para buscar más realidad y para tener en el exilio la sensación de encontrarse en casa. Esa cruz que llevamos todos los días representa el deseo insatisfecho de todo consuelo humano, la súplica de la salvación y el sentimiento del abandono de Dios. Lo que se pretende obtener del sufrimiento, es el ascetismo y el heroísmo, pero no se soporta cargar con la “cruz”<sup>17</sup> que significa más que el martirio; la cruz representa la pena más amarga y el sufrimiento más auténtico, es el sufrimiento redentor, salvador de la existencia.

A partir de esta interpretación, la cruz puede significar los avatares de la vida misma, las circunstancias del mundo tal y como son; es en ese contacto con lo cotidiano donde la existencia se resignifica, no en la búsqueda imaginaria de otros mundos mejores, no en la ascesis religiosa, ni en la falsa beatitud, sino en la realidad con más realidad.

Finalmente, en el texto *Escritos de Londres y últimas cartas* (2000), Simone Weil desarrolla una idea muy breve que da luces acerca de la experiencia de la desdicha de las mujeres y que, además, nos permitirá introducir la perspectiva feminista enlazada a su pensamiento porque se concentra en explicar los mecanismos favorables de la sensibilidad asociados a lo femenino, así como también los parámetros de la racionalidad que caracterizan a la masculinidad.

---

<sup>17</sup>Cruz. Algo que no produce frutos, sino únicamente un movimiento vertical. La disposición de la divinidad en madera muerta, cortada geométricamente a escuadra, de la que cuelga un cadáver. Representa la búsqueda del secreto con nuestro parentesco con Dios encontrado en nuestra mortalidad. La cruz es el viaje inverso que hace el alma para encontrarse con Dios.

Weil Simone, *La gravedad y la gracia*, Ed. Trotta, 1994, p: 75.

Cuando Weil escribe acerca de la labor de las mujeres cuidando a los heridos, mientras que los hombres se dedican a otras tareas, faenas y manejo de las armas, establece el discernimiento entre razón y sensibilidad.

Las mujeres pueden siempre constituir una molestia si no poseen una cantidad de resolución fría y viril que les impida tomarse en cuenta sea la circunstancia que sea. Esa resolución fría se encuentra raramente en un mismo ser humano a la ternura que exige el consuelo de los sufrimientos y de las agonías. Porque, aunque sea rara, no es inencontrable (p: 152).

En esta reflexión, podemos encontrar la idea de la concepción de la fragilidad femenina y la necesidad de que las mujeres también encarnen la fuerza y el razonamiento del que han sido despojadas. De la misma forma, podemos ver que los hombres no escapan al sufrimiento y que tampoco son la encarnación total de la frialdad; por el contrario, la ternura y la sensibilidad que caracteriza a las mujeres, es la misma que deben tener los hombres para poder resolver las agonías y los padecimientos del mundo. En tal caso, desde las configuraciones patriarcales, a las mujeres se les ha negado la fortaleza y a los hombres la ternura. Sin embargo, la fuerza y la ternura son tan necesarias y tan presentes tanto en la mujer como en el varón como parte de su constitución humana, así como complementarias para poder resolver los conflictos del mundo.

Weil no niega ni menosprecia la parte sensible que caracteriza a la feminidad, por el contrario, considera que la mujer sólo puede encontrar la voluntad y la fuerza si en ella se conserva la ternura. En este sentido, ella concibe que podemos encontrar una decena de mujeres verdaderamente capaces de realizar esta tarea y agrega la siguiente metáfora: “Pero las que se encontrarán en este último caso serían fácilmente apartadas antes del momento de la presencia bajo el fuego” (2000: 152). Con esta frase Weil nos deja claro que a las mujeres se les ha despojado del sentido de la valentía, por el sólo hecho de ser apartadas de tales proezas desde que se escribe la historia. La forma en que el mundo ha sido configurado, no ha hecho posible el reconocimiento de la fuerza femenina y de su facultad de trascendencia al dolor y la desdicha, ya que siempre se le ha idealizado, representado y simbolizado como un ser débil incapaz de sobrellevar con valor las penas de la vida y sin la facultad de responder de manera favorable a la contingencia de la misma.

Desde la filosofía weiliana se vislumbra y se toma en cuenta la capacidad heroica que tienen las mujeres de transformar el dolor, pues nos dice que “ciertamente esas mujeres existen. Es fácil encontrarlas” (p: 152). De acuerdo a esta reflexión, a Weil le parece

imposible que las mujeres no puedan desarrollar su potencia y agrega que nuestra lucha es tan dura y tan vital, que todo ser humano debe utilizar en ella el máximo de sus capacidades. Una de las confesiones de Simone Weil que sustenta de manera trascendental la relevancia de la desdicha en su pensamiento la encontramos escrita en una carta dirigida a Maurice Schumann cuya fecha no fue registrada, donde declara desde su propia experiencia su aflicción por los problemas de la humanidad.

La desgracia extendida por la superficie del globo terrestre me obsesiona y me abruma, hasta el punto de anular mis facultades, y no puedo recuperarlas y librarme de esa obsesión a no ser que tome parte en el peligro y en el sufrimiento. Se trata, por lo tanto, de una condición para tener la capacidad de trabajar (2000:155).

Es claro que una de las bases principales para el planteamiento de la desdicha como concepto en la obra Simone Weil, es porque le preocupaba y le ocupaba el sufrimiento reflejado en el mundo. Para poder llegar a comprenderlo y conocerlo, no sólo le dedicó gran parte de su pensamiento, también le fue necesario vivirlo y atravesar ese pasaje en carne propia, mirando y compartiendo la desdicha de los otros. En esa misma carta Weil le confiesa a Schumann: “Le suplico que me procure, si puede, la cantidad de sufrimiento y de peligro útiles que me preserve de estar estérilmente consumida por la tristeza. No puedo vivir en la situación en la que me encuentro en este momento. Me coloca muy cerca de la desesperanza” (2000: 155-156). El abatimiento del acontecer trágico de la existencia y la experiencia de la desdicha, se hicieron presentes en la vida de Simone Weil, de tal manera que podríamos especular acerca de ella misma. Sin embargo, esta no es la intención de indagar en sus reflexiones, lo relevante en su ejercicio filosófico, es que intentó desde su vivencia, entender la realidad considerando disponibilidad en las tareas fatigosas y realizando la petición a su amigo en Londres de que, si tales tareas a desempeñar no tenían un grado elevado de sufrimiento y peligro, sólo podía aceptarlas a título provisional.

A partir de las palabras de Weil, podemos plantear que las mujeres cuando hacen filosofía no sólo se basan en el razonamiento, en el análisis y el pensamiento, para proponer conceptos. El valor y el ejemplo de la filosofía weiliana nos muestra un anhelo de descubrir la realidad, atravesando el discernimiento, la contemplación y la acción del pensamiento en la propia experiencia.

La petición que Weil hace a su amigo, nos deja una clara conclusión sobre lo relevante que es el entendimiento de la desdicha en la existencia y en el reconocimiento de esa experiencia en sí misma, para entender la realidad del mundo.

“Es una desgracia tener este carácter; pero realmente soy así y no lo puedo remediar; es algo demasiado esencial en mí como para ser modificado. Y más si, como estoy segura, no es una cuestión solo de carácter sino también de vocación” (Weil, 2000:156).

En Simone Weil el sentido de la desdicha es irremediablemente esencial como parte de su ser y su condición humana, aunque no lo plantea en su condición de mujer. En esencia, la desdicha es una clave de salvación en un mundo determinado por la fuerza porque genera un contacto con la realidad en estado puro. Una de las máximas reflexiones weilianas acerca de este tema consiste en que lo más trascendente que un ser humano puede hacer frente a la desdicha, es no perder la semilla de sensibilidad.

Hasta este momento, podemos vislumbrar que el asunto de la desdicha y lo trágico en la filosofía tiene como fundamento un carácter ontológico donde pocas veces se reconoce la diferencia sexual, lo cual ha dificultado el apoyo filosófico para problematizar desde esa mirada la configuración del sufrimiento femenino.

Si recuperamos la esencia de la filosofía de Simone Weil, la desgracia que acontece a la humanidad es la falta de compasión y responsabilidad de la justicia, que, desde nuestra propia interpretación, consiste en la falta de reciprocidad entre hombres y mujeres.

Precisamente, tomando la injusticia y la desigualdad social como modelo, podemos pensar que hay procesos, ideas, y formas distintas en que las mujeres están en contacto con el sufrimiento.

La dimensión del sentido trágico que caracteriza a los varones los ha nombrado héroes, el sufrimiento que caracteriza a las mujeres las ha señalado mártires. Justo a partir de esta diferencia nos conducimos a replantear la forma sufriente y victimista de concebir la feminidad. Desde la crítica del pensamiento feminista se vislumbra la apuesta por una resignificación de la vida de las mujeres, una vida que tiene otros significados que van más allá del dolor y del sufrimiento y aunque las mujeres no podemos eludir el dolor, tampoco podemos seguir significando cada pasaje de nuestra vida en él.

Lo que el pensamiento filosófico nos deja en sus reflexiones sobre el dolor humano es aquella necesidad de transformarlo en una capacidad creadora que nos permita reconocer la experiencia del sentido de la vida para romper los desenlaces dolorosos que la opresión ha ejercido sobre nosotras a lo largo de la historia.

La desdicha en la vida de las mujeres no sólo es una experiencia inevitable que las humaniza, desde el discernimiento weiliano podemos señalar que la cotidianeidad de la violencia que impacta el alma de las mujeres forja la idea de la resignación y naturalización del sufrimiento. En este sentido, no se trata de alimentar más la cultura de la victimización de las mujeres, por lo que resulta fundamental una reconfiguración de la subjetividad femenina que evite que el escenario del sufrimiento se siga interpretando como un ideal para concebir la vida. Tomando en cuenta estas circunstancias, lo ideal sería entonces, pensar que hay otras formas de reconfigurar la vida, a través del entendimiento de la posición en el mundo que cada mujer ocupa y resignificar el dolor a partir de encontrar el sentido de las cosas que nos tocan más de cerca para poder ejercer el sentido de justicia en la conformación de nuestra existencia.

### **3.2 El sufrimiento femenino, una crítica a la lógica patriarcal.**

El sufrimiento que impacta la vida de las mujeres se sostiene al reconocer que las supuestas verdades no son suficientemente válidas, que hay algo innombrable en la mujer marcada por un vacío (identificado con el desamor, la infecundidad y la esterilidad) que se ha llenado con hijos o cualquier cosa.

Desde la lógica patriarcal, la fuerza de ciertos conceptos y valores culturales destinados de forma binaria operan de manera tan poderosa en la subjetividad, en la medida en que a los varones se les han otorgado cualidades benéficas y las mujeres maléficas que desde antes del nacimiento ya configuran y destinan al sujeto de acuerdo a su sexo. Es entonces, como el tema del sufrimiento adquiere mayor relevancia si lo pensamos en relación con lo femenino al replantear la pregunta, ¿Hasta qué punto el patriarcado dictamina las condiciones de vida de las mujeres de manera que la desdicha es el escenario cotidiano de su existencia?

Desde las reflexiones de Dominique Arnoux (2002), la asociación de la feminidad al sufrimiento tiene que ver con las consecuencias de aquella referencia mitológica sobre el destino de la mujer (“parirás con dolor”) que, de entrada, como fuente simbólica, ya condena a las mujeres a que las funciones naturales de su cuerpo le producirán dolor hasta el punto, en que también la maternidad es algo que se padece. “Lecho de dolor en que la madre no acaba de morir, lecho de hospital en que la señora no acaba de parir” (Cixous, 1995:18). Basándonos en estos argumentos, lo femenino, el dolor, la pasividad y la destrucción corporal, son elementos que se entretajan desde las fases más primarias del desarrollo psíquico y constituirán a las mujeres en objeto de repudio bajo la perspectiva de que la feminidad está cargada de rechazo ante las consignas de un cuerpo que adolece. En esta lógica, volvemos al tema del masoquismo femenino retomando la postura de Helen Deutsch, quien en su análisis sobre *La sexualidad femenina* (1985), hace referencia a la trama de que, a través de la función reproductiva de la mujer, se refuerza su relación con el sufrimiento, y en definitiva con un placer buscado a través del dolor.

Para sostener tal afirmación, la autora menciona que, “El parto es para la mujer una orgía de placer masoquista, y el temor y la premonición de la muerte que precede a este acto se deben a la percepción de una amenaza de liberación y de los instintos de destrucción” (1985:54). Las reflexiones de Helen Deutsch refuerzan la idea de que los discursos biologicistas defienden los argumentos que hacen referencia a que las mujeres tienen la naturalidad y la necesidad de sentir dolor en varios momentos de su vida (menstruación, ruptura del himen y el parto), y por lo tanto, la capacidad de obtener placer a través del dolor es el ajuste de la feminidad a la realidad. Cabe mencionar que, desde este punto de vista, las tendencias del psicoanálisis atribuyen a las mujeres características pasivas y receptivas, además de la facultad de la incorporación de la destrucción, el dolor, el sufrimiento y finalmente la muerte. Como ya hemos mencionado, este sistema de creencias donde las mujeres han sido representadas en relación con el dolor, se ha construido desde los griegos, e influye en la formación de saberes, discursos, y la manera de concebir lo femenino hasta nuestros días.

Desde los análisis freudianos (1937), sobre la elección masculina del objeto de amor, se habla de la feminidad como una amenaza al narcisismo del varón, en la medida que existe el temor latente de ser despojado de su lugar de superioridad; por lo tanto, el

contenido imaginario que remite a lo femenino en el sistema simbólico sexo género, tendrá por conveniencia destinar a la mujer nuevamente a la pasividad, a la debilidad, al dolor y a la muerte. Bajo estas condiciones, los varones serán asociados a la cultura y al espíritu, y las mujeres a la abyección y a la desgracia. Pilar Errázuriz señala que, “es así como la feminidad se muestra bajo los velos del misticismo sufriente, en el dolor y en la inmanencia y entrega lánguidamente erótica” (2012:212).

Siguiendo con las concepciones que hilvanan la feminidad con el sufrimiento por determinaciones que en primera instancia son biológicas y psicológicas, volvemos a tomar en cuenta el análisis de las lecturas freudianas, donde de manera específica atendemos una reflexión acerca de los inicios de la condena trágica, la cual también se piensa desde la condena biológica de que “anatomía es destino”.

Desde la postura freudiana el primer fenómeno trágico en la niña, es el percibirse mutilada tras el espectáculo de su desnudez, al momento de descubrir su cuerpo sin el miembro viril. De acuerdo a esta lectura psicoanalítica, dicha mutilación se confirmará en la menstruación y la desfloración las cuales se definen como una herida abierta que sangra en un continuo que se postergará y se registrará como una herida ontológica. Errázuriz comenta que si la mujer se siente mutilada, “se entrega de manera innata a la alteridad y pasa a formar parte de aquel segmento de la humanidad subordinada e inferior”. (2012:252). Esta forma de pensarlo femenino, ha tenido como resultado que el sistema patriarcal ponga en tela de juicio la búsqueda y la lucha de las mujeres por su reconocimiento dentro de la humanidad, ya que el hecho de vivirse en calidad de inferiores, implica que la construcción de la subjetividad femenina se sostenga en una posición no cuestionable desde su nacimiento. Ante tal arbitrariedad, el proceso de feminización es un acontecimiento que se sufre como el resultado de los avatares de las exigencias del sistema simbólico dominante, al respecto Luce Irigaray explica:

El rechazo, la exclusión de un imaginario femenino pone, en efecto, a la mujer en una posición en la que sólo puede experimentarse fragmentariamente, en los márgenes poco estructurados de una ideología dominante, como residuos o excesos de un espejo cargado por el “sujeto” (masculino) para reflejarse, repetirse así mismo en él...el papel de la feminidad viene prescrito por la especula(riza)ción masculina y no tiene más que una escasa correspondencia con el deseo de la mujer, que no se recuperaría más que en secreto, a escondidas, de manera inquieta y culpable (2009:22).

Si se sostiene la idea de la reducción de la feminidad a cuerpo, aparece en la construcción de la subjetividad femenina el comienzo de la resignación de una tragedia que continuará en el transcurso de la vida de la mujer, ya que la configuración de la feminidad se va a aceptar en relación al dolor y a la ausencia. Sin embargo, es fundamental aclarar que el sistema patriarcal se ha encargado de la subordinación del cuerpo y la biología de las mujeres desde el momento en que la concepción biológica de la sexualidad femenina se ve afectada por un discurso cultural, donde el asunto de la carencia es producido por el Otro.

Para sustentar la idea de que la feminidad se construye a partir de la experiencia del sufrimiento, encontramos en el análisis de Jean Baker Miller (1992), las posibles respuestas de las causas de la vida desdichada de las mujeres. La autora enfatiza que más allá de los factores raciales, de clase y de etnia, los cuales son determinantes y marcan diferencias en la calidad de vida, existe un contenido de fuerzas que afectan a la mujer por el sólo hecho de ser mujer. Siguiendo el esquema de la teoría de género, este conjunto de fuerzas se traduce básicamente en que la mujer ha ocupado una posición subordinada y desigual, donde el papel específico asignado a lo femenino en esta sociedad dominada por el hombre, se ha dado de manera no comparable a otro grupo reprimido.

Dadas las condiciones de que no hay un equilibrio en el intercambio social, es como se han podido sostener los mitos en relación a la biología femenina, al cuerpo y al sexo femenino, a la maternidad y a la manera en que las mujeres viven la realidad.

Miller considera que las mujeres están más en contacto con las experiencias vitales básicas, por ende, con la realidad, esta reflexión nos permite establecer un vínculo con las nociones de Simone Weil acerca de la desdicha como la facultad para entender el escenario del mundo, lo que permite dilucidar que el exceso de realidad fundamenta la relación entre la desdicha con la condición femenina. De acuerdo a este argumento, señalamos que las mujeres mantienen un mayor acercamiento con el sufrimiento a causa de las experiencias cotidianas que les son hostiles, hecho que les concede la comprensión de la desdicha con mayor certeza, y, por lo tanto, les puede otorgar la facultad de trascender el dolor con mayor objetividad.

Desde las divisiones dicotómicas mujer-debilidad, varón-fuerza, se establecen las distribuciones asimétricas de las posibilidades humanas que hacen más compleja la estabilidad de las mujeres, a partir de que los hombres son la encarnación de la fuerza, a las

mujeres se les condena a encarnar la fragilidad. Para Lipovetsky, “Desde la época clásica, la expresión del sentimiento se considera más adecuada en relación con lo femenino que con lo masculino; en sus revelaciones íntimas, los hombres manifiestan mayor reserva, mayor contención, mayor control que las mujeres” (1997:19).

Miller argumenta, que el tema de la debilidad y la fragilidad en la feminidad ha sido pensado más en términos ontológicos que como consecuencia cultural. Si pensamos que la desdicha es el destino de la mujer planteado desde la dimensión social y cultural, entonces, las causas del sufrimiento femenino se sostienen por la imposibilidad de las mujeres de actuar y crear en la cultura. A su vez, este padecer se complementa por la asignación de múltiples funciones que generan a las mujeres esfuerzos incalculables (madre, esposa, hija, amante, trabajadora); el padecimiento de todo tipo de violencia y sobre todo las marcas culturales estipuladas a la mujer como obedecer, complacer y servir.

Las circunstancias anteriores, han sido uno de los principios de que el sentido de identidad femenina se organice alrededor de la capacidad del cuidado y la dependencia de las afiliaciones con los otros. La forma en que las mujeres se relacionan y la manera en que se tejen sus redes afectivas, convergen en la preponderancia de la vida amorosa en la feminidad, ya que en la medida en que dichas afiliaciones se conservan, también se mantiene la estabilidad emocional de las mujeres. Sin embargo, cuando sus relaciones con los otros se rompen, emerge el sentido de una pérdida de sí misma, que converge en múltiples sufrimientos. Desde este punto de partida, es posible sostener el análisis de la relación de las mujeres y el sufrimiento, a partir de la idea de una ausencia de sí misma. Desde la postura de Luce Irigaray (1992), esta ausencia de representación tiene como base el hecho de que la relación de la mujer con su madre carece de simbolización, y, por lo tanto, afecta la identificación de las mujeres con lo femenino, cediendo la construcción de su identidad a los parámetros culturales que el patriarcado formula. En esta medida, la desvinculación de la madre y su abandono en busca de la valoración masculina destina al sujeto femenino a una condición dolorosa que constituye una desventaja en lo que ella habrá de “devenir”.

A través de las reflexiones feministas es posible señalar, que, en la constitución de la subjetividad femenina, las mujeres internalizan el sufrimiento, lo portan y por lo tanto transmiten y toleran esta identidad como destino, para definir el significado último del ser

mujer. Como consecuencia, si el sufrimiento se convierte en la norma exclusiva para “hacerse” mujer, se suscribe un destino trágico en toda la constitución del sujeto femenino. Bajo la lectura de Simmel (1941), “La tragedia de las mujeres es que tienen que vivir en un mundo y que en ese mundo haya otro con quien es inevitable entrar en relación...” (p: 63). Ese mundo del cual forman parte las mujeres ha sido diseñado bajo la forma masculina, habitable para ellos, escrito y descrito por y para los hombres; un mundo determinado por el falocentrismo que se sostiene en un deseo de apropiación de las mujeres.

El mundo que habitamos es un mundo donde las mujeres carecen del sentido de propiedad, tal como afirma Hélène Cixous, “si existe algo propio de las mujeres, es paradójicamente, su capacidad para des-apropiarse sin egoísmo...” (1995:48). El hecho de que a la mujer le haya sido negado apropiarse del mundo, escribir la historia del mismo, y la imposibilidad de la trascendencia, ha implicado que la desdicha en la feminidad no pueda configurarse de la misma manera que la del varón, porque en la feminidad se representa la fragilidad y en el varón la proeza. En esta dimensión, el hombre ha optado por la fuerza y a la mujer como concibe Pierre Bordieau (1998), se le otorga el sufrimiento como un regalo o como una deuda impagable que les atribuye una condición trágica que se define y se justifica en la realidad social. Debido a los significados desfavorables contra lo femenino inscrito en el orden de las cosas, las mujeres no tienen más salida que confirmar constantemente ciertos prejuicios desdeñables desde los cuales el sufrimiento se convierte en un hecho, de modo que se consolida la asociación de la mujer como el “sexo débil”. Es preciso reconocer que las causas específicas y primordiales por las que padecen las mujeres son: el desconocimiento de sí mismas o bien, la pérdida del sentido identitario, el maltrato del cuerpo, la negación del placer, la violencia como un escenario constante, el sometimiento como una garantía de vida, cuyos efectos repercuten en el hecho de que vivirse mujer sea un asunto tortuoso.

No tenemos el espacio interior para pensar la vida y la muerte, ni el coraje, ni el arte de amar la vida frente a la muerte...Olvidamos. Y ya no sabemos cómo lograr mirar, vivir, una cosa, un pensamiento, una persona, a través de la cortina de cenizas, con nuestros débiles ojos velados por las lágrimas (Cixous, 1995:144).

Pese a que todos los argumentos señalados son cruciales y válidos para comprobar que las mujeres viven constantemente en contacto con el sufrimiento, está de fondo el asunto del

victimismo que regula a la feminidad y que lejos de conducirla a la vía de la resignificación, la detiene en la dimensión de la resignación.

Pensando en que el precursor de la desdicha femenina es un legado cultural, existe la posibilidad de formular que la idea del sufrimiento para las mujeres comienza desde que se les educa para ser víctimas. Al respecto Lipovetsky señala que, “Una epidemia de naturaleza y de amplitud inéditas se ha adueñado del Nuevo Mundo: la fiebre victimista” (1997:63). El tema del victimismo, se teje en la perspectiva que sigue sosteniendo el uso instrumental de la feminidad a partir de la tradición mistificadora sobrevalorando el calvario que han sufrido las mujeres por las agresiones de las que han sido objeto. La explicación del victimismo desde la reflexión de Rubí Gómez (2013), consiste en un poder oculto que se revela en la victimización social que surge de la reducción a la debilidad de las mujeres, como una expresión más de la subordinación, de modo que, socialmente, sufrir puede significar una práctica de resistencia que las mujeres utilizan como mecanismo de defensa en la adversidad del mundo creado por el varón.

La cultura victimista se construye según un estricto maniqueísmo: todo hombre es potencialmente un violador y un hostigador, toda mujer una oprimida. Mientras que los hombres son lúbricos, cínicos, violentos, las mujeres aparecen como seres inocentes, bondadosos, desprovistos de agresividad (Lipovetsky, 1997:65).

A través del análisis de la cultura victimista nos damos cuenta, que las representaciones identitarias que han victimizado a las mujeres son las que sostienen las ideologías del sufrimiento femenino a través de la historia, y en la mayoría de las veces al reproducirlas reiteradamente, nos alejan del verdadero reconocimiento de la diferencia sexual y de la legitimidad de la emancipación. Para llegar a este paso, es necesario desmitificar la victimización y reconocer a través de la realidad actual que la búsqueda de las mujeres por una vida digna es un derecho humano. Para Lipovetsky, cuando las mujeres adquieren la capacidad de ejercer su dignidad:

No vuelven la espalda a los ideales de autonomía, sino que los prolongan al esgrimir una exigencia superior de respeto y de seguridad, al denunciar las violencias masculinas, al resbalar contra las normas de socialización heredadas, al apelar a su deseo de nuevos códigos de comportamiento entre los sexos (Lipovetsky, 1997:69).

El logro de la emancipación femenina, pensada como una de las vías para desvictimizar socialmente a las mujeres, ocupa resignificar las manifestaciones culturales que reproducen la imagen de la feminidad sodomizada, además de romper los lazos imaginarios y simbólicos que sujetan a las mujeres al sufrimiento al pensarlas como seres infantiles e impotentes. En este contexto, el análisis histórico acerca de la opresión de las mujeres revisado por el pensamiento feminista apela a abandonar la apología del dolor y de la impotencia.

En la dinámica de la emancipación, las mujeres aspiran a recuperarse de las marcas de los acontecimientos dolorosos, ya que ese retrato de víctimas no obedece a su propia voluntad. En una aproximación al sentido de la afirmación de la voluntad en Nietzsche, en la vida de las mujeres se hace necesaria una voluntad de reafirmación de ellas mismas y una regeneración de su propia potencia.

Lipovetsky dice que este propósito de regeneración consiste en “reconstruirse a partir de las propias heridas” (1997:71). A partir de esta idea de regeneración, se hace posible el proyecto de autoconstrucción de una misma con la intención de que este acontecer tenga sus efectos en el orden ontológico, ético y político. Desafortunadamente, ante este ejercicio de transformación, también se percibe que en el sistema patriarcal se ha provocado un retroceso de los roles subordinados de la mujer, que ha generado una desestabilización de la idea de supremacía de lo masculino sobre lo femenino; cuyos efectos son la causa de un recrudecimiento de la violencia en contra de las mujeres ante la amenaza de la pérdida del poder y el control.

Aunque existan otros puntos de vista como el de Lipovetsky, donde la desvalorización del machismo y de las identidades sociales tradicionales que condenaban a las mujeres a papeles de obediencia y pasividad han dejado de darse por sentados, hay otras perspectivas más objetivas donde se logra visibilizar que el sistema de desigualdad, los crímenes y abusos cometidos en contra de las mujeres, aún operan los códigos del orden simbólico en varias de las formas en las que la realidad se sigue configurando. Es ineludible que para la mujer el dominio masculino ha creado problemas de todo tipo, en esencia problemas de supervivencia; ante tales efectos, emerge la indefensión de las mujeres no por un asunto de debilidad, sino por un sentimiento de impotencia.

Dado que hemos podido construir un aparato crítico que explica las pautas para establecer que la vida de las mujeres está involucrada con la experiencia de la desdicha a causa de múltiples factores, generados por la opresión patriarcal, vemos que esta lógica obedece a un principio universal que organiza la vida de mujeres y varones a partir del dominio social del hombre sobre la mujer. Si regresamos a los pasajes del tiempo, nos damos cuenta que desde siempre se ha dotado a los varones de un poder superior, incluso comparado con la divinidad, mientras que, a las mujeres hasta entonces, se les concibe la mayoría de las veces, como seres oscuros, debilitados, maléficos y caóticos.

Por todas partes, las actividades que se valoran son las que ejercen los hombres; mitos y discursos evocan por doquier la naturaleza inferior de las mujeres; al hombre se le atribuyen siempre valores positivos y a la mujer negativos; la supremacía del sexo masculino sobre el femenino se ejerce en todas partes... Cuando las mujeres participan en las actividades culturales, suele ser en calidad de agentes de segunda fila.  
(Lipovetsky, 1997:214)

La desvitalización de la identidad femenina y la exaltación de la superioridad viril, es la causa principal de exclusión de las mujeres de las esferas prestigiosas y el resultado de su debilitamiento. Si la vida de las mujeres se plantea como un escenario trágico, es porque desde el origen de la humanidad la mujer ha sido mistificada con una potencia misteriosa y asociada al desconcierto, a la hechicería y a la desdicha. Tal como revisamos en la lectura de las figuras de Pandora y de Eva; desde los inicios las mujeres, dicen los hombres, son las que han sembrado la semilla del mal y las desgracias que han acechado al género humano. Si bien, a la feminidad se le concede la penumbra y el desorden, de ninguna manera el ejercicio femenino se ha constituido dentro del asunto de la creación y del poder. Lipovetsky subraya que, aunque la maternidad es considerada como una función creadora, ya desde Grecia se tenía la idea de que la madre “no es otra cosa que la nodriza de un germen depositado en su seno; el verdadero agente que trae la vida al mundo es el hombre” (1997:214).

Bajo la depreciación de la feminidad, vemos que históricamente todos los reconocimientos sociales han sido concedidos a los varones y sólo sus actividades son consideradas dignas de gloria y renombre. Pese que en la antigüedad se han reconocido a ciertas mujeres por su belleza y sus virtudes, no por ello el género femenino permanece menos relegado a las tareas carentes de prestigio de la vida doméstica.

La maternidad, el espacio privado, la crianza y el cuidado fueron los reconocimientos y los créditos de las mujeres, sin voz ni libertad de decisiones, la feminidad se dibuja entre los límites y entre los márgenes, y quienes, como mujeres, alguna vez se preguntaron por su estar en el mundo y su participación en el mismo, fueron sancionadas al escarnio público y a las más terribles condenas. Dice Lipovetsky: “Para los hombres la gloria inmortal, los honores públicos, el monopolio de la plenitud social. Para las mujeres la sombra y el olvido que recae sobre los seres inferiores” (1997:216). La mujer se constituyó como representante de la sumisión, de las actividades sin brillo, desvalorizada y despreciada, hasta el punto en que sus funciones tradicionalmente predestinadas, entran en conflicto con las funciones subversivas de la imaginación.

Por otra parte, la distancia de las mujeres con otras mujeres es una de las causas que traza un estado continuo de vulnerabilidad. El hecho de que las mujeres no puedan consolidar relaciones efectivas entre ellas mismas, es otro de los costos del patriarcado que nos ha hecho sufrir, porque la feminidad está desprotegida de los lazos de sus semejantes. La incapacidad que tienen las mujeres de formar lazos de correspondencia entre ellas, las condena a buscarse en el otro masculino para que les provea nuevamente en una relación especular su propia existencia, así como el amor que buscan, además del reconocimiento que necesitan. Desde este punto de vista, los costos que genera la falta de aprecio de sí mismas y el aprecio hacia otras mujeres, complejiza la salida del escenario que el sufrimiento monta.

Lipovetsky dice que este propósito de regeneración consiste en “reconstruirse a partir de las propias heridas” (1997:71). A partir de esta idea de regeneración, se hace posible el proyecto de autoconstrucción de una misma con la intención de que este acontecer tenga sus efectos en el orden ontológico, ético y político. Desafortunadamente, ante este ejercicio de transformación, también se percibe que en el sistema patriarcal se ha provocado un retroceso de los roles subordinados de la mujer, que ha generado una desestabilización de la idea de supremacía de lo masculino sobre lo femenino; cuyos efectos son la causa de un recrudecimiento de la violencia en contra de las mujeres ante la amenaza de la pérdida del poder y el control.

Aunque existan otros puntos de vista como el de Lipovetsky, donde la desvalorización del machismo y de las identidades sociales tradicionales que condenaban a

las mujeres a papeles de obediencia y pasividad han dejado de darse por sentados, hay otras perspectivas más objetivas donde se logra visibilizar que el sistema de desigualdad, los crímenes y abusos cometidos en contra de las mujeres, aún operan los códigos del orden simbólico en varias de las formas en las que la realidad se sigue configurando. Es ineludible que para la mujer el dominio masculino ha creado problemas de todo tipo, en esencia problemas de supervivencia; ante tales efectos, emerge la indefensión de las mujeres no por un asunto de debilidad, sino por un sentimiento de impotencia.

Más que un asunto patológico cuya resolución dependiera de un tratamiento médico, el sufrimiento cotidiano de las mujeres, sus quejas, su malestar, la imposibilidad de decidir el curso de sus vidas; el conflicto entre lo que desean ser y hacer y lo que “deben” ser, merece ser resuelto a partir del análisis de la referencia, de que la feminidad se construye a partir de parámetros negativos y misóginos que determinan los mandatos de la cultura que las mismas mujeres transmiten. Tal como Marcela Lagarde menciona, “cada mujer ha sido constituida culturalmente a partir de la feminidad dominante, cada una la ha internalizado y constituye una necesidad para sí misma” (1993:818).

Los elementos que describen la esencia de la feminidad se basan en, “la debilidad del cuerpo, la torpeza de la mente, en suma, la incapacidad para el trabajo...Las mujeres son mujeres porque no pueden hacer ni estimar ni aquello, ni lo de más allá” (Castellanos, 2005:81). Si la cultura es causa y efecto de que las mujeres naturalicen el sufrimiento, una de las vías de transformación del mismo, es conquistar un espacio a partir de la búsqueda de la creatividad, rompiendo con los ciclos de violencia generacional en una relación más clara con el mundo.

A partir del tema de que las mujeres han sido puestas en el mundo sin adscripción simbólica, se sostiene la desdicha femenina, porque las mujeres están arrojadas en el mundo en condición de desarraigo; tal y como conciben las Mujeres de la escuela de Milán, un ser humano nace y se encuentra casualmente en un lugar dado, en un tiempo dado y su tarea consiste en buscar puntos de referencia. “Pero si naces mujer, ¿qué ayuda recibes? La sociedad entiende que la mente de la mujer está situada junto al cuerpo y como cuerpo. O, dicho de otro modo, que no está en ningún sitio” (1991:10).

A través del desarrollo de este apartado, tomando como referencia el análisis de la desdicha de Simone Weil, puesto en el tema de la opresión social, concluimos que la

experiencia de la desdicha de las mujeres tiene que ver con el desorden que causa el dominio de un sexo sobre otro, así como la imposibilidad de las relaciones sólidas entre las mujeres. La falta de vitalidad femenina radica en que a las mujeres les resulta imposible ser dueñas de sus propias producciones, “y casi siempre unida a la dificultad de la mujer para producir signos originales: ¿para intercambiar con quién? ¿para significar qué?” (LMM, 1991:10). La indefensión y vulnerabilidad que ha caracterizado a la condición femenina, refuerza la cultura victimista que sin duda alguna conviene a la estructura patriarcal. En este tema nos detenemos a pensar la pertinencia de la búsqueda de posibilidades que abran las puertas a un horizonte diferente, que, si bien no puede prescindir de la desdicha, si apuesta por redimir el sufrimiento a partir de desalojar de nuestra mente la sujeción simbólica con el sufrimiento para buscar la verdadera potencia simbólica de la madre que alberga a cada mujer.

### **3.3 La subjetividad femenina a través del pensamiento feminista**

El pensamiento feminista comparte junto con la filosofía una crisis del Logos femenino y la necesidad de una renovación, resignificación y deconstrucción conceptual, por lo que una de las propuestas fundamentales del feminismo teórico ha consistido en eliminar las representaciones que el patriarcado otorga a lo femenino y a su propia idealización de la mujer, muy distante al escenario real de las mujeres.

Los varones de la cultura, ya fueron filósofos o médicos, políticos o legisladores, científicos o educadores, han analizado el “ser femenino”, han concluido sobre definiciones de la mujer, han proyectado en ella cualidades que ellos estimaban eran naturales a la feminidad. En otras palabras, se ha generalizado una heterodesignación de la subjetividad de las mujeres sin tener en cuenta el discurso de ellas acerca de sí mismas (Errázuriz, 2012:105).

Desde el enfoque del pensamiento de la diferencia sexual, reconocemos que las filósofas feministas se sostienen en una responsabilidad epistemológica y política, con la intención de desestabilizar las localizaciones de poder centradas en la dicotomía hombre-mujer, donde la feminidad siempre se ha concebido de manera subordinada y en desventaja frente al varón.

El pensamiento feminista de la diferencia se centra en el conocimiento de nuestra existencia, principalmente implicada en la inevitabilidad histórica que exige una apertura hacia las cuestiones de trascendencia y universalidad que involucra el ejercicio de reconstruir el espacio y el tiempo. La diferencia sexual es un preconcepto filosófico propio del pensamiento francés, en especial de Hélène Cixous y Luce Irigaray, que asume la forma de una temporalidad singular.

Para Geneviève Fraisse la diferencia sexual es “la afirmación ontológica o psicológica de una diferencia, el punto de partida de una filosofía de lo femenino” (1996:58). En esta medida, la sexualidad femenina es el andamio en el que se construye una teoría fundacional para una nueva visión de la subjetividad.<sup>18</sup> El pensamiento de la diferencia, tiene un interés especulativo y un deseo filosófico que no ignora el tratamiento antiguo y el desorden sistemático. Su propuesta consiste en reconocer una historia sexuada para distinguir este pensamiento de otros temas filosóficos demostrando su singularidad y su necesidad. Este sistema de pensamiento, también es un proceso de toma de conciencia que ocupa un despertar político y un conocimiento interactivo que permita aflorar aspectos de la realidad concreta, en especial, nuestra propia implicación con el poder, lo cual precisa de un amplio ejercicio de autorreflexión.

Para comprender la perspectiva del pensamiento feminista acerca de la constitución de la subjetividad femenina, desglosamos algunos puntos de vista que construyen las nociones de feminidad como un proceso que esta por acontecer. Rosi Braidotti subraya que uno de los principales objetivos de la diferencia sexual consiste en “intentar desplazar las bases constitutivas de la subjetividad femenina, tanto para las personas heterosexuales como homosexuales y, por consiguiente, obliga a pensar todo el abanico de apropiación de la sexualidad para mujeres y hombres” (2002:71-72).

Marcela Lagarde nos explica que la feminidad “es la distinción cultural históricamente determinada que caracteriza a la mujer a partir de su condición genérica y la define de manera contrastada, excluyente y antagónica frente a la masculinidad del hombre

---

<sup>18</sup> La construcción de la subjetividad humana, está determinada por un sistema simbólico construido por el patriarcado (significantes e instituciones de lo simbólico que no son neutros), con un imaginario social cuyas raíces se remontan a los mitos proyectados por los varones, y, finalmente con un inconsciente humano estructurado como el lenguaje (metáforas y metonimias) que se hace eco de un simbolismo social que posee los mismos mecanismos.

Errázuriz Vidal, Pilar, *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*, Zaragoza, 2012.

(1993:783). En el mismo contexto, Pilar Errázuriz (2012), afirma que la definición de subjetividad femenina desde cualquier disciplina está atravesada por el sistema sexo-género que nos rige, y por la dificultad de deconstruir las sucesivas capas geológicas que han ido construyendo el concepto.

Una de las tesis primordiales del pensamiento feminista se empeña en restaurar el sujeto femenino distanciándolo del sujeto mujer, ya que, llegar a ser mujer no es forzosamente construirse como un sujeto; a la mujer se le ha otorgado la condición de objeto, el otro del uno de acuerdo con los mandatos de género donde organiza su ser dependiente del hombre.

Para Rubí Gómez, “si existe alguna relación entre la mujer y lo femenino es en razón de una asignación simbólica excluyente de los valores, en la que a cada sexo le ha correspondido asumir una ubicación a partir de la división masculino/femenino respectivamente” (2013:63).

La causa principal de pensar el sujeto del feminismo, no sólo es con el propósito de deshacer el concepto de la feminidad partir de la noción de la mujer como otro complementario y especular del varón; sino pensar al sujeto femenino como un sujeto encarnado, multiestratificado que ya ha tomado su distancia de la institución de dicha feminidad. Al respecto Braidotti nos dice que, “Ella ya no coincide con el reflejo impotente de un sujeto dominante que esculpe su masculinidad con arreglo a un modelo universal” (2002: 26). Ante la necesidad de proponer la construcción de la subjetividad femenina, uno de los asuntos más importantes a los que se dedica el pensamiento feminista, es a reconstruir la forma en que las mujeres nos subjetivamos, la cual incluye la facultad de explicarnos por nuestra propia cuenta. En este sentido, Geneviève Fraisse dice que, “Explicarse por su propia cuenta, excede la cuestión de la legitimidad de ser un sujeto pensante y reconoce el ser sexuado en sí mismo” (1996:134). El sujeto femenino, a partir del feminismo, es pensado como un proyecto en proceso de construcción que retoma la historicidad de las mujeres porque a partir de ahí se han sostenido identificaciones imaginarias y creencias ideológicas que constituyen subjetividades encarnadas, las cuales son puestas en tela de juicio desde los planteamientos de la teoría feminista.

Lo femenino como una subjetividad en proceso emergente, no se somete a las definiciones ya configuradas e impuestas, así como a los signos que se han materializado y corporeizado en la inscripción de la feminidad.

Desde el punto de vista del pensamiento de la diferencia sexual, las mujeres han sido física y simbólicamente despojadas de un lugar desde donde poderse nombrar, así como la incapacidad de saber, decidir y juzgar.

La pertinencia de reformular la subjetividad femenina también nos permite plantear la elaboración de una genealogía de las mujeres, además de posicionar a lo femenino dentro del orden simbólico y despatologizar todo aquello asociado a lo femenino partiendo de la autoafirmación a la transformación a través de una deconstrucción radical del sujeto, que se sostiene en un deseo ontológico, el deseo de ser.

En esta dimensión, la pregunta primordial de las filósofas feministas como Luce Irigaray consiste en: ¿Cómo podemos demostrar una subjetividad que históricamente no hemos tenido todavía el derecho de alcanzar? El falocentrismo siempre se ha mantenido y defendido en su puesto hegemónico, la masculinidad no cesa de resguardar su verticalidad y su alteridad identitaria. Los discursos, los saberes, las definiciones y las construcciones sociales se sostienen a través de un pensamiento que “piensa” en cómo ser hombre y no mujer. Magda Catalá nos dice que “la identidad masculina se conquista y, como toda conquista, requiere de tributos y pruebas de reconocimiento. Las exigirá de una mujer ante la cual se afirme, las exigirá de los demás hombres ante los cuales se mida y, a veces las exigirá de sí mismo” (1983:35). La mujer en cambio, bajo la consigna patriarcal nace, su feminidad no es aprendida o conquistada, por el contrario, es reprimida o adecuada.

Es fundamental puntualizar que la idealización de la feminidad es una creación más del patriarcado, de ahí que en su realidad la mujer se vive como objeto y no como sujeto. Geneviève Fraisse nos dice: “De mil maneras las mujeres han estado presas en situaciones que subrayaban su representación como objeto, objeto apropiado e intercambiado, poseído y sustituido, consumido y utilizado” (2008:40). En este sentido, hablar de la subjetividad femenina también involucra tomar en cuenta el tratamiento de objeto que les ha sido dado a las mujeres, ya que esta posición implica representaciones insoslayables en la situación de las mujeres desde los niveles materiales, discursivos y simbólicos. En relación a este tema Magda Catalá se plantea dos preguntas esenciales: “¿Por qué existe un sistema de expectativas tan distinto para el hombre y para la mujer? ¿Por qué la mujer siente esa diferencia como una desventaja o una injusticia?” (1983:24). Ante tales interrogantes podemos señalar que en gran medida la desventaja que viven las mujeres, inicia con la

apropiación del poder y de la fuerza por parte del varón hacia todas las instituciones de lo simbólico.

La subjetividad femenina ha estado definida por los parámetros masculinos donde está por reconocerse la complejidad de lo femenino como sujeto enigmático, en el cual el feminismo toca sus límites. Desde Magda Catalá este carácter enigmático corresponde a una ambigüedad, “algo que con todo lo desconocido, ha permanecido relegado en el saco sin fondo del Mal y que se pretende que, desde niña, la mujer olvide, niegue o sublime pero que sigue estando ahí generando conflictos” (1983:33). Siguiendo esta reflexión, podemos argumentar que lo femenino se concibe como un enigma porque hablamos de un sujeto que es capaz de recrearse a sí misma en otra forma y de encarnarse a sí misma en otra materia. Dadas estas condiciones, la intención de pensar la subjetividad femenina en la dinámica de la emancipación tiene como fin desdibujarla del esencialismo y de las categorías establecidas por el modelo masculinista, proponiendo el reconocimiento de las diferencias en la dimensión ontológica. “La mujer carece de fronteras que la distinguen del mundo y se mantiene abierta, susceptible a los cambios y modificaciones que el mundo externo o interno le impongan” (Catalá, 1983:102).

Para Magda Catalá, el sujeto femenino puede ser todos los nombres, todas las cosas, todas las metáforas. En la ausencia de un concepto “mujer” concreto que la distinga, la feminidad está atravesada por un concepto poético. Al sostenerse la problemática del desencuentro del sujeto femenino con los modelos y las representaciones otorgadas culturalmente, aparece la búsqueda de una definición de sí misma, la cual se entiende como el soporte a través del cual un sujeto entra en un mundo en donde quiere pensarse, hablar, saberse y significarse.

Indagar sobre la subjetividad femenina implica un posicionamiento conceptual que habla de lo universal del sujeto que ha sido establecido por el pensamiento occidental. En esta perspectiva, la noción de un sujeto femenino queda obstaculizada por limitaciones internas porque las mujeres no se han situado como sujetos a consecuencia de la heterodesignación patriarcal; el resultado de dicha heterodesignación, es la pervivencia de las directrices que marcan el ser y el deber ser de las mujeres.

Pilar Errázuriz (2012), menciona que la representación de la feminidad tanto en las artes, la literatura y la filosofía se basa en ideas muy precisas: La mujer bella, la mujer

objeto, la mujer lánguida, la mujer entregada, la prostituta y la mujer pobre. Todas ellas idealizadas en función de modelos y parámetros cuyas representaciones son interiorizadas por las mentes de hombres y de mujeres, y forman parte de la construcción de la subjetividad femenina en una clase dominante que, a su vez, constituye un modelo de identificación para los grupos sociales. A partir de estas consideraciones, resulta muy complejo reconstruir un sujeto que ya tiene asignada una posición en el mundo que también tiene que ver con la clase social de las mujeres, con su etnia y con su color de piel.

Para E. Dio Bleichmar, “La feminidad preexiste a la niña, a la madre y al padre, y el estudio de su ontogenia no puede dejar de hacerse desde la prioridad de la concepción de la feminidad en las instituciones de lo simbólico” (1985:417), por lo tanto, la feminidad no puede separarse de los valores de la feminidad y de los mitos de la feminidad. A partir de esta lectura, vemos que en gran medida las representaciones culturales de las mujeres están conformadas por improntas misóginas, que impactarán en la formación de la subjetividad de la niña independientemente del deseo de los padres, bajo estas circunstancias, el destino del varón será muy distinto al destino de la mujer.

Con los años el niño se convierte en productor de cultura, y la niña dada la incapacidad de sublimar sus instintos, posee escaso sentido de la justicia y débiles intereses sociales y, o bien se conformará con ser buena niña, buena esposa y buena madre de familia, o crece frustrada. (Catalá, 1983:27).

Sin profundizar en la teoría psicoanalítica, la cual realiza todo un andamiaje sobre la constitución de la feminidad desde el deseo materno y paterno, la relación con la otredad, y sus efectos en los procesos de subjetivación; es necesario mencionar, que la madre es quien transmite el modelo de feminidad a la hija, que por añadidura incluye los mandatos del género, así como sus fantasmas. Por ende, la trama del sufrimiento y la experiencia de la desdicha en la subjetividad femenina, tienen que ver con un asunto de creencias que las mujeres internalizan a partir de la idea de la debilidad del sexo femenino, significado por la madre.

La forma en que las mujeres tienden a asumir la debilidad depende en gran medida de la ausencia de relación entre la madre y su hija. Detrás de esta problemática, las feministas de la diferencia como Luce Irigaray (1992), asumen que el sujeto femenino, es un ser corpóreo y sexuado, que ha asumido los costos tanto materiales como simbólicos y

por lo tanto, es necesario retornar a lo material materno como la instancia a partir de la cual podemos buscar una genealogía femenina.

El femenino materno de Irigaray, aspira también una proyección política para proporcionar una representación simbólica al sujeto femenino. Revalorar a la madre resulta de mayor importancia para la constitución de la subjetividad femenina, la exploración de la feminidad, la empatía y la conectividad entre mujeres, porque el cuerpo materno proporciona tanto el lugar de destitución como de recuperación de lo femenino.

En este contexto, Rosi Braidotti considera que la separación o la pérdida de la madre es un proceso crucial en la constitución del sujeto. Para la niña la pérdida del cuerpo materno, implica una carencia elemental, la cual será una herida fruto de esa separación, “esta pérdida originaria también cancela el acceso a la madre como primer objeto de deseo, y de este modo priva al sujeto femenino de las bases ontológicas fundamentales de la confianza en sí misma” (2002:67). La falta de valoración de la feminidad comienza con la renuncia de la niña hacia su madre que por consecuencia marca la imposibilidad de una relación amorosa entre mujeres que es vital recuperar.

Por otro lado, la constitución de la subjetividad femenina desde la postura de Irigaray debe de identificar las vías de salida del modelo universal reconociendo la especificidad de cada posición de sujeto sexuado y señala que,

No se trata de cambiar puntos específicos dentro de un horizonte ya definido como nuestra humanidad común, sino por el contrario, de cambiar el horizonte mismo. Se trata de comprender que nuestra interpretación de la identidad es incorrecta tanto desde el punto de vista teórico como práctico (Irigaray, 1991:67).

Dado que la subjetividad femenina políticamente está pensada como un acontecimiento que tiene que ver con un proceso de emancipación, es pertinente situarse al filo de las contradicciones que son constitutivas de la posición social y simbólica de las mujeres; por consiguiente, es preciso desestabilizar el sistema simbólico de las relaciones asimétricas de poder que las sostienen.

Para hablar de la integración y conformación del sujeto femenino, también es necesario tomar en cuenta las fantasías, los deseos y la búsqueda del placer de las mujeres, ya que juegan un papel importante y constructivo en la subjetividad, al igual que el juicio crítico y la acción política. Ahora bien, la estrategia que Irigaray (1992) plantea consiste en abordar el cúmulo de imágenes conceptos y representaciones de las mujeres, de la identidad

femenina, tal y como han sido codificadas por la cultura en que habitamos. Braidotti siguiendo a Irigaray, nos dice que, “Ese cúmulo de definiciones, exigencias y expectativas culturalmente codificadas sobre las mujeres o la identidad femenina, ese repertorio de ficciones reguladoras tatuadas en nuestras pieles, es poderosamente operativa” (2002:61).

Si la subjetividad femenina está conformada por condiciones adversas como los códigos dominantes de la cultura, la fantasía de la separación originaria (pérdida de la madre), y los efectos de la opresión social, además de vivirse mujer en una vacuidad de sí misma; es inevitable que este cúmulo de complicaciones provoque un sentimiento trágico de duelo y de desdicha, este teatro del mundo femenino nos muestra que no hay desdicha sin mujer o mejor dicho, no hay mujer sin desdicha. A partir de esta reflexión, nos aproximamos a plantear la experiencia ineludible de la desdicha en la vida de las mujeres la cual se construye a partir de la dimensión social y política de constantes pérdidas fundamentadas en una carencia ontológica.

Los efectos más letales del patriarcado consisten en que las mujeres están separadas por el discurso de la incerteza de su sexualidad, de su existencia y de un lenguaje propio que les permita nombrarse. Sólo encontramos una palabra que puede traducirse en el acontecimiento para dejar de sostener esa dolorosa realidad, se llama resignificación.

### **3.4 Resignificación del sufrimiento femenino**

*Nací mujer por azar, y viviré ese azar, al igual que muchos seres sexuados, como destino.  
Entre la contingencia de un ser sexuado y su pertenencia a una categoría me gusta  
imaginar que se inscribe una libertad.*

Geneviève Fraisse

La representación de la vida cotidiana de las mujeres se ha transformado a lo largo de la historia, las Antígonas del siglo XXI han cambiado el escenario trágico de las proezas y las contiendas heroicas para enfrentar al mundo de otra manera: La búsqueda incansable por la dignidad humana, la necesidad de desafiar y resolver los avatares conflictivos de la otredad y la conquista de un espacio propio, de un territorio.

Las voces de las mujeres, actualmente nombran las quejas de las mujeres del pasado al reescribir la historia y al resignificarse a sí mismas, de tal manera que esta transformación se convierte en el acontecimiento más heroico que está por venir. Las trágicas de nuestros tiempos buscan la redefinición de la idea tradicional de feminidad al reconfigurarse con otros signos, al participar en la creación de la cultura y el mundo, “las mujeres están buscando un lugar-tiempo donde situarse simbólicamente” (LMM, 1991:11).

Las trágicas de Grecia, las mártires y las ascetas, son los registros de la memoria de la desdicha femenina, ahora la situación de las mujeres se dibuja desde personajes como “la niña desvalida, la solterona vencida, la adolescente encerrada, la esposa defraudada” (Castellanos, 2005:10). El sufrimiento de las mujeres se sigue tejiendo entre una ausencia de amor propio, la violación de sus derechos, en la opresión que se gesta por los sistemas de poder, en la desapropiación de su cuerpo, en la ausencia de relaciones efectivas con otras mujeres.

Las mujeres concretas, habitantes de pueblos y de aldeas, siguen siendo, como en toda la historia, negadas, vejadas y oprimidas. Algunas han ocupado espacios que antaño no podían, pero todavía no logran cambiar las concepciones que les asignan un destino doméstico y las definen como entidades sometidas: a la reproducción humana, al placer de los hombres o a la idolología de la ternura (Gómez, 2013:133).

Para sostener que el pensamiento de la diferencia sexual establece las pautas del advenimiento del sujeto femenino, es necesario remitirnos al pensamiento y las reflexiones de Simone de Beauvoir, ya que en su posición teórica intenta pensar la diferencia como el punto de partida para que la mujer logre realizarse como ser humano.

El concepto de la subjetividad femenina en Simone de Beauvoir, parte de la idea de que la mujer es un proyecto porque no se nace mujer, llega una a serlo. “La mujer libre sólo está en vías de nacer, una vez que se haya conquistado a sí misma...Cuando se haya concluido la infinita esclavitud de la mujer, cuando viva para ella y por ella...” (2008:708). A través de esta mirada, pensar en una transformación de la feminidad se concibe un riesgo porque la mujer tiene que renunciar al destino que le ha sido otorgado. La renuncia a ese destino, implica salir del mundo de la opresión y conquistar la libertad, el hecho de asumir ella misma su existencia, así como despojarse de las sentencias ideológicas del pasado para perseguir la idea de la feminidad dando un salto a otros horizontes.

Para Simone de Beauvoir, el hecho de que las mujeres se perciban y se vivan en una situación de desventaja, en un mundo donde dominan los hombres, “no se trata de una debilidad mental, de una incapacidad para concentrarse, sino de una distinta participación de intereses que se concilian mal” (2008:310). Para formular la idea de la desdicha que caracteriza la experiencia vital de las mujeres, consideramos que el factor más complejo que sostiene tal situación, es el yugo social y cultural que ha determinado el destino de las mujeres desde antes de su nacimiento.

La mujer vive, pero no encuentra la voluntad de estar, pues siempre se le pide ser el agente pasivo: la esposa de, la madre de, la trabajadora de, la formadora de: siempre es un vehículo para los fines, pero nunca se conocen los fines de las propias mujeres. Sin embargo, la mujer muchas veces no reconoce en sí misma la opción de decidir, o hacer extensiva su existencia...la sociedad merma las opciones de que la mujer se asuma libre, condenándola históricamente a la ignorancia (Beauvoir, 2008:39).

La perspectiva de Simone de Beauvoir, ejemplifica el drama de la vida común de las mujeres a la que se suman otros factores como la ausencia de la propia voluntad, la pasividad, el ser objetos de pertenencia de otro, nunca ellas mismas, además del hecho de que las voces de las mujeres no se escuchen, lo que tiene por consecuencia el que ellas se asuman tristemente inexistentes. Todas estas características que Simone de Beauvoir plantea, nos conduce a pensar que la incapacidad de acción, de decisión y de libertad que se les niega a las mujeres, es lo que constituye la experiencia de la desdicha.

En esta medida, la propuesta de Simone de Beauvoir desde el punto de vista existencial, converge con las referencias weilianas que apuestan por una posición ética y política que abra el camino que permita salir de los efectos de la desdicha a través de la búsqueda de la libertad. Sumada a estas corrientes de pensamiento, la preocupación y ocupación del feminismo por descencializar el sufrimiento como un destino para las mujeres, propone la alternativa de la resignificación de la subjetividad femenina a partir de una transformación ontológica, ética y política.

Hemos señalado que parte de la consigna de resignificar lo femenino tiene como uno de sus principales objetivos deshacer los mitos de la feminidad a partir de “enfrentarse a las disyuntivas de la libertad” (Castellanos, 2005:28), al emprender este proceso, las mujeres encuentran los caminos que las conducen a vivirse como seres humanos libres.

La idea de la emancipación que propone el pensamiento feminista, pretende romper con la tradición que idealiza a la mujer sufriente y dependiente de los mandatos del otro, para pensarla como un sujeto autónomo, que está en búsqueda de su propia conquista.

Siguiendo el modelo de Geneviève Fraisse (2008), los diversos pasajes que debe recorrer la reconstrucción de la feminidad, se definen desde la autonomía corporal la cual abarca la libertad sexual y reproductiva, así como la apropiación del cuerpo. La libertad del cuerpo es uno de los aspectos fundamentales de la emancipación, en la medida en que el cuerpo femenino se ha concebido como un umbral donde parecen encriptarse múltiples códigos, además de ser el territorio principal de poder, luchas y contradicciones en la constitución de la feminidad; por ende, la recuperación del cuerpo es uno de los comienzos que posibilita una apropiación de la imagen y la representación de la Mujer.

En la medida en que las mujeres se re-incorporen, este acontecimiento puede influir en la configuración de la realidad, para que produzca sus efectos en las codificaciones del lenguaje, en la cultura, en el conocimiento, en el discurso, en la ciencia y más importante aún, apostar a que dicha reincorporación será interiorizada en el pensamiento, el cuerpo y la experiencia de las mujeres.

Rubí Gómez, menciona que “nuestra subjetividad corporal en su ser concreto y específico, y por ende sexuado o <<generizado>>, no sólo cumple una función fundamental en la aprehensión de la realidad: es también el punto de partida para el encuentro de las subjetividades “(2013:116). Para el pensamiento feminista, el cuerpo es el vehículo primordial que nos conecta con la experiencia del mundo, por lo tanto, debemos atender la potencia del lenguaje que contiene, en donde es preciso que las mujeres se asuman como sujetos femeninos, como seres corpóreos y sexuados.

La condición encarnada del sujeto, es una forma de materialidad corporal que no puede reducirse a una categoría natural y biológica o a un solo cuerpo universal y neutro, por ello es importante partir de la diferencia sexual que piensa en la especificidad del cuerpo femenino para su recuperación como parte del proceso de resignificación.

De acuerdo a Geneviève Fraisse, otra de las formas del reconocimiento y reconfiguración de la feminidad, se propone desde el sujeto político, que busca introducir el término de “nosotras” en la historia de las mujeres y su posición como agentes de transformación y formación de la misma.

Desde la mirada feminista, “las relaciones entre las mujeres son la sustancia de nuestra política”.<sup>19</sup> Para este proceso, debe de tomarse en cuenta la trama de la mujer en oposición, pero también en complicidad con las mujeres de la vida real, cuya distinción separa la institución o la representación Mujer de la experiencia mujeres. En este contexto, Luce Irigaray (1974), plantea que la comprensión de lo femenino ha sido incorrecta desde las teorías y las prácticas; por lo tanto, es fundamental conectar al sujeto femenino con una serie de diferencias dentro de sí misma, y las relaciones con los otros u otras. Las mujeres han padecido el dominio del otro sexo, la incapacidad de nombrarse y reconocerse entre ellas, y sobre todo la destrucción de las relaciones entre las mujeres, por ello la política de mujeres insiste en la recuperación de las relaciones vitales que les permita reconocer la fuente de su valor y su participación social.

Para el reconocimiento de la identidad femenina en proceso de emancipación, es necesario centrarse en cuestionar la religión, la nacionalidad, el lenguaje y la etnicidad como elementos primordiales. El proyecto del sujeto político, desde el pensamiento de la diferencia sexual consiste en saturarse al filo de las contradicciones que han sido constitutivas de la posición social y simbólica de las mujeres.

Dado que el sujeto político puede ser definido también en términos de las pasiones, valores y relaciones humanas, hemos señalado, que una de las causas que infieren en el sufrimiento femenino, tiene que ver en la disminución identitaria de la mujer frente al varón, asunto que las conduce a depositar sus expectativas de vida en relación al otro en un vínculo “amoroso”; dependiente del espacio que él varón le conceda y al mínimo reconocimiento de sus acciones. Tal como planteamos en el primer capítulo a través del mito de Psique, es fundamental desmitificar ese amor idealizado que se vive como una experiencia de dependencia donde se generan grandes dosis de sufrimiento, para resolver la idea del soporte del sufrimiento a través del amor, Adrienne Rich señala:

Solamente cuando las mujeres reconozcan y denuncien como violencia y cautiverio lo que ha sido falsamente denominado amor o convivencia amistosa, podemos empezar a amar y a nutrirnos a partir de nuestra fuerza y voluntad en vez de hacerlo a partir de la autoaniquilación y la protección de esa forma desintegradora de ficción (1983:154).

---

<sup>19</sup>Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, “La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres”, Editorial, Horas y Horas, 1991:9.

En esencia, el proyecto del sujeto político puede ser definido como un anhelo de libertad, de dignidad y de justicia a partir de una narrativa crítica, que plantea la búsqueda de una genealogía de mujeres, para transformar el propio conocimiento del mundo, la manera de vivirse en él, y el aprendizaje de un amor diferente: el amor propio, muy distante de los costos de la autoaniquilación a la que conduce el amor mal idealizado. Siguiendo con la propuesta de Geneviève Fraisse, acerca de la subjetividad femenina como proyecto emergente, también es necesario pensar el sujeto femenino en la dimensión del sujeto del conocimiento, el cual abarca una reflexión más compleja sobre el lugar que han ocupado las mujeres en el mundo. En *Memorias de una joven formal*, Simone de Beauvoir expresa la vitalidad que puede ofrecer el pensamiento y el conocimiento de la siguiente manera: “Cuando era niña, cuando era adolescente, los libros me salvaron de la desesperación: eso me convenció de que la cultura es el valor más alto” (1990: 34).

Uno de los mayores obstáculos que las mujeres han tenido que librar, se dirige hacia los argumentos misóginos y el anonimato de la mujer en el campo del saber. De acuerdo a esta situación, Geneviève Fraisse nos dice que, “La mujer erudita deseosa de saber, de saberse capaz de aprender, representa todas las libertades y trasgresiones posibles; en eso ella constituye un peligro” (2008:42).

Una de las problemáticas que atiende el pensamiento feminista, está centrada en cuestionar la marginación que ha padecido la mujer en la dimensión del saber y las dificultades que ha enfrentado para poderse sostener, crear y actuar en el ámbito del conocimiento y la cultura, y que, sin duda alguna, son espacios resguardados bajo la razón patriarcal. Refiriéndose a este contexto Rosario Castellanos expresa: “El mundo que para mí está cerrado tiene un nombre: se llama cultura. Sus habitantes son todos del sexo masculino. Ellos se llaman a sí mismos hombres y humanidad a la facultad de residir en el mundo de la cultura” (2005:22).

El horizonte del conocimiento se vislumbra como todo un territorio por conquistar, ya que las mujeres se forman y transforman a través de los procesos sociales y culturales que imprimen las cualidades femeninas y que rompen la “maldición” de la biología como destino. La posibilidad de saberse a sí misma, da paso a la antesala de una existencia propia y auténtica, que se define y redefine rechazando las configuraciones inscritas materialmente en el sujeto femenino, “esas falsas imágenes que los falsos espejos

ofrecen a la mujer en las cerradas galerías donde su vida transcurre” (Castellanos, 1995:537).

Las mujeres lo han soportado todo a través de la fantasía porque les ayuda a tolerar las exhibiciones del sexo masculino, cuando son conocedoras de su realidad, disminuye su capacidad de fantasear, “entonces, la mente femenina se rinde y cae en el estado que los psicólogos llaman depresión” (LMM, 1991:150). Desde un acercamiento weiliano, cuando las mujeres “saben que hacer” el sufrimiento de la ignorancia se transforma en la desdicha que les causa el impacto de la realidad, porque entran en contacto con la verdad y comienzan a razonar su posición en el mundo. En este contexto, cuando las mujeres descubren la historia a través de otras mujeres hay una conciencia práctica y teórica para enfrentarse con el mundo real, al respecto las Mujeres de la escuela de Milán mencionan que, “En la existencia de toda mujer ha habido una época, por remota y sepultada que esté, en que ha mirado hacia una u otra de sus iguales como depositarias del saber más importante para ella” (1991:152).

La feminidad ha sido degradada con discursos misóginos, donde la esencia de su comprensión se ha concentrado en la debilidad del cuerpo, y la fragilidad de la mente. Por lo tanto, a través de la acción en el campo del conocimiento, la mujer genera la posibilidad de deshacer estas posturas, ya que se desdibujan los mitos victimista de la feminidad. El pensamiento feminista de la diferencia, hace hincapié en la desidentificación de los modelos sociales y la institución socio-simbólica que regula la feminidad a través de la asociación con la fragilidad y la irracionalidad, ya que esas definiciones operan como destino en una condena identitaria que por naturaleza no pertenece a las mujeres.

Adrienne Rich subraya que, “La capacidad para pensar independientemente, para asumir riesgos intelectuales, para afirmarnos mentalmente, es inseparable de nuestro sentimiento de integridad personal” (1983:283). En este sentido, la búsqueda de incursionar en el campo del conocimiento da paso a la idea de una transformación positiva en la vida de las mujeres porque parte de formas creativas que les permiten dejar de sufrir al distanciarlas de la ignorancia, la pasividad y la resignación.

El sujeto creador, es otra de las fórmulas que Fraisse propone para pensar el sujeto femenino que cuestiona la subversión de las representaciones “musa inspiradora” y “genio creador”, donde los hombres rivalizan con las mujeres por el disfrute de la creación.

El pensamiento reflexivo y la escritura, son formas de la recreación del mundo y por lo tanto posibilidades del advenimiento del sujeto femenino. La escritura es una potencia que expresa la inmanencia de la vida, que permite desencadenar procesos de transformación, por lo tanto, escribir se convierte una de las formas en la cual las mujeres incursionan en el campo creativo; precisamente, cuando las mujeres escriben, se re-significan y se autorizan a escribir la historia, cuando escriben las mujeres, toman posición en el mundo y representan la existencia de otras mujeres y su diversificación.<sup>20</sup>

Para Geneviève Fraisse, uno de los asuntos centrales para que las mujeres pueden lograr la emancipación, consiste en la “apropiación”, donde se subraya la libertad de disponer de una misma, ella menciona que, “Sólo a partir de una posición segura de autonomía y de posesión de sí, es como un ser puede hacer de su voluntad un criterio existencial, el principio de toda decisión. Por ende, pertenecerse es ser libre...” (2008:44). El deseo de la libertad es un movimiento que apunta a un encuentro con la otredad sin eliminar los límites de sí misma. En este sentido, la apuesta por la libertad se convierte en el camino y la finalidad que persigue la feminidad en dirección a un porvenir sostenido en un compromiso con el mundo.

Desde la postura de Simone de Beauvoir, encontramos la referencia de la idea de que las mujeres han optado por la “niñez” que se asemeja a la desgracia, en lugar de arriesgarse a soportar la angustia de la libertad. Simone de Beauvoir, sostiene que la condición sufriente de la mujer occidental elige o consiente este malestar, porque vivirse en un estado infantil justifica la condición de servidumbre y de ignorancia, dado que, en la medida en que las mujeres se vulneran, no toman el riesgo de ejercer su libertad. Desde la posición de Simone de Beauvoir, la vulnerabilidad y la ausencia de libertad de las mujeres se ajusta a un modelo de transmisión cultural. “... Así es como se educa a la mujer, sin enseñarle nunca la necesidad de asumir por sí misma su existencia; y ella se abandona de buen grado contando con la protección, el amor, la ayuda y la dirección del otro”

---

<sup>20</sup>Uno de los planteamientos principales de la política de mujeres consiste en recuperar la diversidad de las obras de las mujeres a través de los procesos de lectura y escritura. La mayoría de los personajes de las narraciones literarias cumplen la función de prototipos que abonaron a descubrir que no todas las mujeres son iguales, y que tampoco hay una necesidad de que lo sean. Otra de las consideraciones que se toman en cuenta es que las mujeres no tenemos un lenguaje propio y utilizamos el lenguaje de los otros. Las expectativas de la diferencia sexual que considera el ejercicio de la escritura como un asunto de la apropiación del mundo fundamenta que la importancia de este proceso es reconocer los aportes de las mujeres a la Cultura y retomar las letras femeninas para encontrarnos a través del lenguaje.

Véase en, Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, 1991.

(Beauvoir, 2008:715). Es imprescindible que las mujeres se apropien de sí mismas porque de esa manera surge el compromiso y la responsabilidad de tomar las riendas de sus vidas, a partir de este acontecimiento, será un hecho imposible sentir satisfacción con las viejas formas pasivas y por ende, con la idea del sufrimiento eterno.

Redefinir la feminidad requiere de un horizonte dinámico, cambiante de encuentros múltiples, el cual ocupa un esfuerzo para transformar los signos, las prácticas sociales, las asignaciones culturales y las historias sobre la feminidad.

El camino para que las mujeres puedan conquistarse a sí mismas implica un proceso que consiste en repensar el espacio y el tiempo, la naturaleza y la tierra, a partir de elementos de mediación cultural, negociación con las condiciones materiales y semióticas; desestabilizar los niveles de poder por medio de elecciones voluntarias y principalmente, deshacer los mitos y las ficciones que hacen de la vida de las mujeres historias desgraciadas que se repiten siempre. Gilles Lipovetsky, plantea que en la actualidad hay un nuevo modelo que configura el destino social de las mujeres, que se caracteriza por la autonomía y la distancia de la influencia tradicional que han ejercido los varones sobre las definiciones y significaciones simbólicas e imaginarias de la mujer. Para Lipovetsky, “La tercera mujer”, desvitaliza la representación de la mujer en cautiverio y otorga legitimidad a la libertad y el control de las mujeres sobre sus vidas, y a “otras tantas manifestaciones del acceso de las mujeres a la completa disposición de sí mismas en todas las esferas de la existencia” (1999:218). Este nuevo modelo de feminidad no es compatible con el destino pretrazado de las mujeres donde sus funciones sociales y naturales eran el matrimonio, la maternidad y las tareas subalternas definidas por la sociedad.

A partir de pensar a la mujer, en el sentido del propio valor humano y la autonomía, la antigua concepción de las mujeres se ve desvanecida en la medida en que se legitiman como seres humanos “entregadas al imperativo moderno de definir e inventar, retazo a retazo, su propia vida” (Lipovetsky, 1999: 219). La idea de la tercera mujer de Lipovetsky, es compatible con la versión del proyecto del sujeto femenino porque supone una autocreación de la feminidad, que pretende romper con la historia trágica de las mujeres del pasado. Sin embargo, esta nueva versión de la feminidad no consagra la libertad ni el ejercicio del poder de las mujeres, simplemente es una medida de acción frente a los

sistemas sociales que las incluye en las actividades de índole pública y una fase crítica, donde las mujeres tienen mayores posibilidades de decisión y acción.

A partir de las nuevas configuraciones de la feminidad en la esfera del conocimiento, del sentimiento, de la sexualidad y la forma de vida actual de las mujeres, los modelos sociales tradicionales son menos operativos, porque el consentimiento y la libertad de elección les otorga más capacidad de agencia. Al respecto, Lipovetsky subraya que la libertad de dirigirse a sí misma, se aplica ahora de modo distinto tanto a hombres como mujeres, pero se sigue construyendo de manera asimétrica, hecho que indica que aún no se ha logrado desvanecer la desigualdad social donde las mujeres se siguen viviendo en desventaja. Desde las reflexiones de las Mujeres de la escuela de Milán (1991), las mujeres siguen en la búsqueda de un lugar y un tiempo donde situarse simbólicamente, el oscilar de un lado a otro, ha sido el intento de procurar un cuerpo racional y una topología mental para orientarse.

Habréis observado por las calles de vuestra ciudad mujeres, con frecuencia jóvenes o jovencísimas, adolescentes apenas, que caminan solas y concentradas como si tuvieran una meta precisa que alcanzar. No la tienen. A grandes pasos caminan de acá para allá. No importa, de hecho, siguen su camino trazado, que rehacen día tras día. (1991: 10).

El sujeto femenino sigue siendo un proyecto por concretarse, porque la búsqueda de la emancipación tan sólo ha ampliado los límites impuestos a los deseos femenino, pero no se ha dado la transformación fundamental para hacerlos realidad, en este sentido las pensadoras de Milán subrayan que “en las sociedades de la emancipación se actúa contra la matriz de la fuerza de la mujer, borrando los hechos del pasado junto con las razones del presente” (1991:15). La regeneración de la feminidad no necesita olvidar las tragedias de las mujeres del pasado, ni debe intentar borrar las lágrimas que dejó la desdicha de toda una vida de opresión; lo que se necesita es encontrar una mediación entre la mujer y el mundo que sirva de espejo y término de comparación, la feminidad que acontece debe ser intérprete, defensora “juez de los contratos entre cada una y el mundo” (LMM, 1991:17).

El supuesto que establece las pautas de un diálogo ontológico y político para la resignificación de la desdicha femenina tiene sus bases en la premisa de que las mujeres sufren constantemente por que se viven con miedo. El miedo en la vida de las mujeres

surge de una falta de adscripción simbólica y de seguridad de espacio, de control de las circunstancias, la falta de una interlocutora que permita la mutua comprensión.

Desde una perspectiva weiliana, las mujeres sufren el miedo de la de la violencia de todos los días, porque todo cuanto les sucede llega a través de fuerzas externas que las impactan de manera incontrolable. Las Mujeres de la escuela de Milán, consideran que para que las mujeres dejen de vivir en la cotidianeidad del sufrimiento y el miedo,

No son las leyes ni tampoco los derechos lo que le dará a una mujer la seguridad que le falta. Una mujer sólo puede adquirir la inviolabilidad con una existencia proyectada a partir de sí misma y garantizada por una sociedad femenina (LMM, 1991:18).

La recuperación de sí misma a través de la libertad es una de las vías que abre las puertas para resignificar el sufrimiento en potencia vital, para que esto suceda, una de las consignas primordiales consiste en recuperar la genealogía femenina en una relación de *affidamento*<sup>21</sup>, cuyo logro es el verdadero sentido de lucha política de las mujeres.

El *affidamento* tiene toda la potencia que las mujeres necesitan para trascender a la opresión masculina, ya que se dan seguridad a sí mismas aun en medio de la hostilidad social, además de que se considera la vía ideal de una política de reivindicación y liberación, y uno de los principios de la lucha de libertad de las mujeres.

La política masculina con frecuencia es hostil porque pretende universalidad y sus planteamientos son contradictorios a la diferencia sexual; además, se rige bajo las formas del poder, la tradición, los medios materiales y simbólicos donde excluían el acceso a las mujeres, de modo que, el reconocimiento de las mujeres entre sí, genera que las mujeres tomen distancia del malestar que causa la disparidad, ya que permite la identificación de lo femenino con el propio valor humano. Abordar el tema de la desdicha a partir de la dimensión ética y política, permite plantear una distancia de las marcas que han sufrido las mujeres a causa de la opresión social, para pensar la emergencia de un sujeto soberano. Este proceso equivale a tomar conciencia de la posición que las mujeres hemos

---

<sup>21</sup> La palabra *affidamento* contiene la raíz de la palabra fe, fidelidad, fiarse, confiar. Esta palabra es utilizada por el pensamiento feminista para poder nombrar la relación social entre mujeres. El *affidamento* conceptualiza la forma de relación entre mujeres adultas basada en el cuidado mutuo, el reconocimiento y el afecto.

Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, “La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres”, Editorial, Horas y Horas, 1991:13.

tenido en el mundo y enfrentarla, a fin de acordar consigo mismas una realidad diferente. La subjetividad femenina aparece en el pensamiento de Simone de Beauvoir como un acontecimiento que permite trascender la inmanencia, y hacer visible la potencialidad femenina y humana, que otorga la capacidad de obtener poder sobre la vida desde la conciencia del cuerpo en condiciones de igualdad para ambos sexos, a partir del encuentro con las otras y los otros. Sin embargo, para poder proyectar la subjetividad femenina, es importante ocuparse de la realidad más que de la idealidad, una realidad donde nada de lo humano les es ajeno a las mujeres. Así mismo, es indispensable asumir que hay experiencias que le son definitivas, ya que la mujer no puede despojarse de su naturaleza como la gravidez, el parto y la crianza.

Es ineludible reconocer que las mujeres también están surcadas por “las más bajas pasiones y las más excelsas inquietudes intelectuales, la banalidad y la necesidad de trascendencia” (Catalá, 1983:37). Sin embargo, lo que hace tan distante a la mujer del varón, es la necesidad incesante que éste tiene por apropiarse de la naturaleza, por reivindicarse a sí mismo, por probarse como hombre a través de sus ideales, sus hazañas y sus conquistas, el hombre intenta siempre superar por medio de la idea de la fuerza la vejez, la enfermedad, la muerte, la desdicha; a diferencia del varón la mujer:

No la inspira ningún afán de probarse. Su cuerpo le permite reconciliarse con la tierra, con la medianía y la complejidad de la realidad, con el esfuerzo cotidiano y el logro pequeño. Ahora bien, nada de su cuerpo le impide tampoco desvaríos de grandeza, angustia existencial, anhelos desmedidos o la búsqueda de “otro” sentido a su vida (Catalá, 1983:37).

La voluntad de las mujeres se ha malogrado por la ausencia de mediación simbólica, por la diferencia de ser mujer y no hombre, hecho que la conduce al estancamiento de reducirse a su anatomía. Sin embargo, “en ella la diferencia va unida a su voluntad entera y, por tanto, también a su aspiración de ser útil, a ser reconocida, a saber, a decidir, a juzgar. En una palabra, a la libertad” (LMM, 1991:146). Una vez que se ha propuesto la concepción de la subjetividad femenina como un movimiento que se opone a la quietud y a la fijeza de las cosas; como una superación y deconstrucción del ser mujer construido de múltiples categorías, representaciones, y significados establecidos, siempre en una condición inferior frente al varón; la experiencia de la desdicha que ha condicionado la vida de las mujeres, no

necesariamente las conduce a la fatalidad y a la aniquilación, sería pesimista pensar que este proyecto que emprende el feminismo no causará sus efectos y sus potencias.

Somos posibles. Cualquiera. Basta que no amurallemos los paréntesis en los que viven nuestros “por qué no”. Entonces soy una persona que empieza hace mucho tiempo antes que yo, con las primeras moléculas y que sigue después de mí y a mí alrededor. Sin embargo y por suerte, soy una mujer, y pertenezco a la especie humana. Pues sí, soy humana y además mujer (Cixous, 1995:197).

La posibilidad está en puerta, la idea de pensar al sujeto femenino más allá de sus propios límites y demarcaciones, ocupa de un ejercicio de reflexión y acción de las mujeres. Gracias al pensamiento feminista y su propuesta teórica, comenzaron a significarse los progresos de la emancipación femenina en la realidad social; desde el momento en que las mujeres se han rebelado contra la opresión han marcado ya la diferencia. Para que las mujeres logren encontrar la fuente de su valor, necesitan tomar en cuenta la referencia de la diferencia sexual, porque el sujeto femenino que propone este pensamiento no es subordinable a la imagen masculina, en la medida que apuesta por lo femenino como un horizonte de humanidad que se enriquece con todo lo que una mujer es y deviene, justo en la potencialización de ser fiel a sí misma y a su propio deseo.

En la lectura de Marcela Lagarde (2015), encontramos una reflexión compatible con aquella distinción que realiza Simone Weil entre el sufrimiento y la desdicha, en donde ambas proponen una resignificación del sufrimiento, y el entendimiento de la desdicha como algo inevitable en nuestra condición humana. Lagarde menciona: “No es lo mismo sufrir que saber vivir el dolor, eso es condolerse...si no sabemos comprender/entender el dolor sufrimos mucho” (p: 104). La clave para transformar el sufrimiento en una fuerza creadora con el fin de lograr el amor hacia nosotras mismas, se teje a través del mecanismo de la voluntad, que consiste en decidirse a dejar de sufrir. Pese a que la idea de la voluntad femenina se descubre como una ilusión, o una cosa ya sepultada en el pasado, o como algo vivo en el presente; comprender la experiencia de la desdicha, evita vivir con sufrimiento. Para que el dolor no se convierta en sufrimiento, las mujeres deben de renunciar a la lealtad que le tienen a lo que fueron en el pasado, reparar el daño que el dolor provocó, en eso consiste la resignificación, “Un día termina, termina el dolor y ya estamos en otro lugar y ya no sufrimos” (Lagarde, 2015:106).

## Conclusiones

La complejidad de aventurarse a reflexionar el tema del sufrimiento femenino nos llevó por diferentes caminos y por distintas miradas, en las que la filosofía weiliana, el pensamiento nietzscheano, la teoría feminista e incluso el psicoanálisis otorgan cada una sus explicaciones al tema del sufrimiento y el dolor. En estos escenarios diversos parecían desdibujarse las líneas de convergencia respecto de las causas y los fundamentos entre la relación que existe en la condición femenina y la idea del sufrimiento, sin embargo, a lo largo de la investigación encontramos los hilos conductores, que de alguna manera, entretejieron las distintas posturas, tal como se realiza una investigación desde una mirada feminista que no puede prescindir de la historia, la filosofía y el psicoanálisis para consolidar sus argumentos.

Para defender la hipótesis, de que existe una estrecha relación entre la idea del sufrimiento y la conformación de la experiencia de vida de las mujeres, fue necesario partir de los antecedentes históricos que clarificaron el panorama de que sufrir es un asunto que caracteriza a la historia de las mujeres. Cabe señalar que efectivamente las representaciones femeninas de la historia a través de la literatura como la mitología griega, las imágenes de las mártires, como el castigo de Eva y el sufrimiento de María en la religión cristiana, muestran los orígenes y las fuentes que responden a un sufrimiento imaginario de las mujeres, el cual en gran medida se sostiene hasta nuestros tiempos.

En el primer momento de la investigación analizamos que las configuraciones de la feminidad dibujadas en la idea del sufrimiento que alumbraron nuestros antecedentes, tienen su influencia a partir de que los mitos han sido las referencias culturales y los fundadores de la ideología tradicional. A través de los escenarios míticos, los primeros registros de la historia de las mujeres muestran la imagen femenina como un ser que sufre en el peligro de pasajes dolorosos por acciones transgresoras, ausente de simbolización, despojada de una historia propia.

La lectura del mito de Pandora ejemplificó el origen de la primera mujer asociada al sufrimiento como la generadora de las desgracias de los hombres. Esta figura femenina fue el punto de partida desde la tradición griega para mostrar la idea de la inferioridad de las mujeres a partir de consignas misóginas y las distribuciones asimétricas del mundo, que de manera dicotómica les otorgó a los varones la civilización, la razón, la fuerza y la felicidad,

mientras que las mujeres de forma antagónica, se les otorga significantes devaluados y se distinguieron en el mundo por el cautiverio, la sinrazón y el dolor. La referencia del sufrimiento se constituyó como una consigna para las mujeres a partir de un constructo cultural que está enmarcado por definiciones que se transmiten a lo largo de las épocas, las representaciones femeninas se confeccionaron a través de la maternidad, el matrimonio, el amor, siempre pensadas en una naturaleza sensible y el oscuro sufrimiento de no encontrarse en ninguna otra parte.

La configuración de la vida amorosa de las mujeres, fue uno de los principales temas en el desarrollo de la investigación, porque el sufrimiento femenino también se conforma en las relaciones que las mujeres establecen con los otros. La idealización del amor ha determinado en gran medida el significado de vida de las mujeres, así como sus aspiraciones, proyectos y fantasías. La idea de que la trama amorosa es una tragedia, se problematiza a través de la sobrevaloración del amor como parte constitutiva de la existencia, inclusive como un destino social y dependiente que deja fuera otras perspectivas de concebir la vida. Bajo estas consideraciones, desde la mirada feminista nos resultó indispensable darle un nuevo sentido a la idea del amor y las formas de amar, pensando en la posibilidad de un amor autónomo, el amor a sí misma y el amor entre mujeres que tome distancia de una relación sostenida en el sufrimiento. Este tema nos aclaró que la mayoría de las veces, la conformación de la idea de sufrir por amor es una de las causas principales del padecimiento femenino sostenido en relaciones de dependencia emocional que incluso generan y permiten altos grados de violencia en las relaciones de las mujeres con sus parejas. Esta perspectiva, también dibuja la ausencia del amor a sí misma causa por la que se reproducen dichas relaciones dolorosas que repercuten de manera significativa en la vida anímica de las mujeres.

La comprensión de la posición que las mujeres han ocupado en el mundo se construyó en los pasajes que son testimonios de la situación de desventaja en que se constituyen la feminidad, tales como la oscuridad, el enigma, la tragedia, el dolor y la muerte que configura a las mujeres de los mitos. Así como el martirio, la renuncia y la elección del sufrimiento como redención, que torturó a las mujeres en la religión.

Tanto, como la idea de que la subjetividad femenina está condenada a constituirse de manera sufriente alrededor de una falta eterna, y una ausencia dolorosa desde la perspectiva del psicoanálisis.

Desde la lectura freudiana, encontramos el desarrollo teórico que sustenta que la satisfacción que las mujeres suelen encontrar en el dolor, es uno de los eventos que nos regresan al tema del amor, ya que las mujeres aprenden desde niñas a concebir el vínculo amoroso como algo que debe sufrirse porque se configuran referencias imaginarias de que el amor se manifiesta a través del sometimiento. Como ya mencionamos con anterioridad, esta dolorosa forma de amar, es el hecho que ha justificado la creencia del maltrato como la máxima expresión del amor que todo lo soporta.

La identificación de las mujeres con la experiencia del sufrimiento, aparece en el psicoanálisis a partir de la concepción freudiana del masoquismo femenino. En este argumento, encontramos que la feminidad se construye en un drama con el dolor alrededor de la idea de una “desventaja anatómica”, que hará las veces de una carencia que afectará la vida anímica de la mujer. Este tema resultó crucial para analizar que en la situación anímica de las mujeres la idea de una “falla” biológica, también ejerce y extiende sus efectos en la dimensión social y cultural, además de demostrar que el dolor femenino ha sido tratado por los discursos médicos y psicológicos como un asunto patológico al concebir que las mujeres tienen fuertes adicciones a los estados depresivos.

Después del panorama que aclaró que efectivamente la condición dolorosa de vivirse mujer se sostiene a través de ciertos parámetros culturales, surgió la pregunta que precisó más el tema, ¿Cómo se configura la relación inseparable entre la idea del sufrimiento y la feminidad? El sufrimiento de las mujeres se diferencia del sufrimiento de los varones porque se transmite de forma cultural por ideología, por naturalización, por tradición e incluso como soporte patológico. Sin embargo, la reflexión filosófica nos permitió precisar que el sufrimiento es una experiencia inevitable e inherente a la condición humana. A través de este argumento, surgió la posibilidad de resignificar de manera crítica el sentido de la postura racional del patriarcado que rechaza la sensibilidad.

Desde la crítica del pensamiento feminista al tema del masoquismo femenino, nos atrevimos a plantear que el padecer de la mujer tiene que ver con una referencia de incompletud de sí misma como consecuencia de la negación y la renuncia de un deseo

propio, sacrificado a los otros por una consigna que también se desprende de la cultura. ¿En qué consiste esta renuncia que tanto hace sufrir? En que, “la enormidad del deseo da miedo cuando se carece de elementos para satisfacerlo” (LMM, 1991:147).

El primero de los sufrimientos de varios que vive cada mujer, es la renuncia materna que implica la imposibilidad de amarse a sí misma y de amar a las demás. Esta ausencia de representación de la relación madre-hija también ausenta a las mujeres de su reconocimiento y de lazos afectivos y efectivos. Las mujeres separadas las unas de las otras son habitantes de un mundo contradictorio, violento y hostil que las desampara y les impide reconocerse. La falta de agencia de las mujeres frente al mundo, “es consecuencia de un desdichado mirarse al espejo entre mujeres” (LMM, 1991: 164). Por lo tanto, esta consistencia del sufrimiento femenino puede dejar de ejercer sus efectos si nos recuperamos al evocar a la madre de todas nosotras y potencializarla simbólicamente, recuperar a nuestra madre simbólica, es un reconocimiento de las obras de las mujeres donde alumbran las aportaciones de las mujeres al mundo.

Al momento de analizar las representaciones culturales de la configuración de la feminidad, las principales dificultades con las que tropezamos consistieron en tomar distancia de la ideología que victimiza a las mujeres con el fin de considerar una nueva valoración del sufrimiento, este objetivo era necesario definirlo a través del pensamiento filosófico desde el concepto de desdicha de Simone Weil y el sentido de la tragedia en Nietzsche, cuya perspectiva del dolor humano, nos aproximaron a reconfigurar de manera positiva la presencia del sufrimiento y la desdicha en la condición femenina.

Los objetivos de esta investigación se dirigieron al abandono de un argumento esencialista para trazar un planteamiento que tomara en cuenta la diferencia sexual, postura que nos permitió pensar la resignificación del sujeto femenino apartado del destino trágico. Pensar a la mujer en otros horizontes posibles, es la apuesta de la superación del dolor de toda una historia de opresión, de ignorancia de repetición; es concebir un nuevo sujeto diferente que ya no sea un reflejo del sufrimiento irreparable de la violencia masculina.

Pese a que nuestro marco filosófico se construyó bajo la neutralidad de los sexos, sin especificar la naturaleza del sufrimiento femenino, la influencia del concepto de desdicha de Simone Weil, da luz a la propuesta de resignificar el dolor de las mujeres por

medio de la comprensión de la realidad que les ha tocado vivir a través de la ruptura de la violencia tradicional para construir una relación más clara y más justa con el mundo.

En esta medida, el sufrimiento femenino tiene la posibilidad de transformarse en una potencia, donde las mismas mujeres a partir del conocimiento y el entendimiento de esa realidad puedan reescribir de manera vital su propia historia.

En la lectura deleuziana, descubrimos que aparece en la filosofía cierta apatía y resistencia por el estudio del sufrimiento; más desde el vitalismo de Nietzsche, y el estoicismo y realismo que caracteriza el pensamiento de Simone Weil, el sufrimiento, la tragedia y la desdicha, son temas relevantes para pensar la existencia humana en su más verdadera condición.

A partir de la interpretación de la tragedia en Nietzsche, encontramos que el sentido trágico expresa la capacidad de aceptar el dolor que nos permite una visión del mundo con nuevos significados para afirmar la voluntad de vivir, por eso la tragedia se considera una pasión humana. Sin embargo, analizamos que los efectos que produce el dolor, son totalmente diferentes entre hombres y mujeres, ya que la experiencia del sufrimiento en los varones ha sido concebida bajo el esquema patriarcal del héroe donde los hombres afirman su voluntad de poder, mientras que en las mujeres el dolor, es concebido como la reafirmación de la idea de la debilidad femenina.

Si retomamos la reflexión deleuziana, de que la vida no resuelve el dolor al interiorizarlo, podemos dilucidar que en la medida en que las mujeres internalizan el dolor y sometan a él, se ausentan de la capacidad de cuestionar su propio sufrimiento. Al negarse la posibilidad de entender el sufrimiento en sus experiencias de vida, el acontecimiento de afirmarse a sí mismas como sujetos autónomos, se percibe lejano. No es el hecho de que deba aceptarse el sufrimiento como culpa, castigo o destino, sino comprender que sufrimos y que es necesario trascender esa experiencia, para seguir reescribiendo nuestras historias de vida.

El sistema patriarcal ha condenado a las mujeres a un empobrecimiento de la vida. Si las mujeres adquirimos la capacidad de afirmarnos, podríamos potencializar nuestra creatividad y nuestra multiplicidad. Bajo estas consideraciones, lo que podemos recuperar del valor de la tragedia en Nietzsche, es en esencia, la posibilidad del encuentro con el sentido de la existencia aún bajo los costos de la dominación.

Dadas estas circunstancias, proponemos la necesidad de que las mujeres puedan ejercer la capacidad creadora que les ha sido negada, además de afirmar la vida en el reconocimiento de la diferencia, lo cual hace posible la transformación de aquella tarea heroica que consiste en transformar el dolor.

Antígona de Sófocles, ha sido para la literatura y la reflexión filosófica la máxima expresión de la tragedia, en este trabajo recuperar la figura de Antígona representó la capacidad de amor por el mundo que caracteriza a las mujeres, aún en las circunstancias del más extremo de los sufrimientos. Desde el breve análisis que realizamos de la figura de Antígona, la tragedia femenina, si así se le puede llamar, se ha tejido a partir de la misoginia y la incompatibilidad de las normas de la vida cívica con el mundo femenino. A través de este mito, se ejemplificó que a las mujeres ya les antecede una historia trágica por el sólo hecho de nacer mujeres. Dicha tragedia también se nutre de la contradicción de las instituciones del orden político que reprime la participación de las mujeres en él. Justamente, a partir de la idea de que el orden social es partícipe de un drama trágico que afecta a la condición femenina, planteamos que es en esa dimensión donde se recrudece el sufrimiento femenino más allá de la perspectiva ontológica de la experiencia del dolor como una circunstancia de la humanidad.

A partir de revisar el escenario sociocultural que ha definido la posición de las mujeres en el mundo, el concepto de desdicha de Simone Weil, apoya la idea de la urgencia de la transformación social basado en el principio de justicia. Pese a que las cuestiones ontológicas que debate su filosofía no atienden de manera específica la opresión social de las mujeres, fue en las reflexiones weilianas como llegamos a la interpretación de que la realidad de las mujeres está más en contacto con el dolor que con el placer por la violencia que ellas sufren “todos los días”.

Desde la concepción weiliana, el sufrimiento es transmitido a través de los mecanismos de la violencia, y dado que la desdicha difiere según los seres humanos, podemos interpretar que la intolerancia masculina por el sufrimiento, es una de las causas de que los varones transmitan el dolor a partir del ejercicio de la violencia y la misoginia, mientras que las mujeres tratan de soportar ese dolor en la medida en que resignan a sufrir. Para Simone Weil, la experiencia de la desdicha es el vehículo para el entendimiento del mundo, esta perspectiva es el punto de referencia que nos llevó a comprender que en

esencia, la desdicha de las mujeres se teje a través de la experiencia dolorosa que deja la opresión de la desigualdad social, de una humanidad jerarquizada, donde los hombres se construyen culturalmente superiores a las mujeres. La desdicha se adueña de la vida de las mujeres en la medida en que alcanza y afecta todos los escenarios de su existencia física, social y psicológica, en donde el factor social es el que finalmente determina la desdicha para las mujeres como una exigencia del mundo.

Una de las reflexiones en la obra de Weil que da apertura al pensamiento feminista, es su concepción de que las mujeres al igual que los varones poseen fuerza, valor y voluntad, y los hombres al igual que las mujeres, poseen ternura y compasión. Dado que todos estos elementos están contenidos en la condición humana, se concibe necesario que ambos sexos los encarnen con la finalidad de resolver las agonías y los padecimientos del mundo.

Para Weil, sólo podemos encontrar la fortaleza a través de la sensibilidad, el problema consiste en que no hay un reconocimiento de la fortaleza femenina y de su capacidad de trascender el dolor; pese a que las mujeres no podemos evitar que acontezca la desdicha como la realidad del mundo que habitamos, reiteramos que resulta necesario transformarla en una capacidad que nos permita recuperar el sentido de la vida para romper con el sufrimiento del destino que los efectos de la dominación masculina han ejercido sobre nosotras a lo largo de la historia. Desde una reinterpretación weiliana, no se trata de no sufrir, ni de sufrir menos, sino de que las mujeres no dejemos aniquilarnos por el sufrimiento.

Dado que el mundo se ha configurado bajo la lógica patriarcal, encontramos en los efectos del patriarcado un esquema de dominación que se ha encargado de aniquilar la vitalidad de las mujeres, es entonces, cuando podemos responder desde la mirada feminista, la pregunta de, ¿Hasta qué punto el patriarcado dictamina que el sufrimiento sea el escenario cotidiano de la vida de las mujeres?

Desde las reflexiones del feminismo, el tratamiento teórico de la presencia ineludible del sufrimiento en la feminidad, tiene que ver con todos los aspectos que constituyen al sujeto femenino de acuerdo a los parámetros patriarcales. En este sentido, el antecedente simbólico del dolor, aparece en el cuerpo femenino desde la sentencia mitológica a Eva “parirás con dolor”.

El cuerpo femenino es un territorio cargado de consignas que adolecen las funciones biológicas, tales como la menstruación, desfloración, parto y maternidad, mismas que han servido de referencia a los discursos biologicistas para determinar que “anatomía es destino”.

A partir de la reducción de la feminidad a cuerpo, se desprenden los planteamientos del psicoanálisis que conciben que la feminidad esta destinada a protagonizar una tragedia que se teje alrededor de una ausencia dolorosa y afecta a la mujer por el resto de su vida condenándola a la servidumbre del destino anatómico.

A partir de la dimensión social, la experiencia de la desdicha de las mujeres tiene que ver con las diferencias en la calidad de vida, donde las mujeres ocupan una posición subordinada, desigual y en desventaja a comparación de los varones. El dominio social del hombre sobre la mujer implica distribuciones asimétricas de las posibilidades humanas, donde las mujeres se han vivido en los límites y en los márgenes, violentadas, despojadas y desarraigadas.

Complementaria a la dimensión social, encontramos que la cultura ejerce sus efectos sobre la constitución de la condición femenina, en las posiciones y espacios que ocupan en la misma. En este contexto hay todo un discurso binario que influye y determina la configuración de las mujeres en el mundo, donde en primera instancia la representación simbólica del hombre es la fuerza, y de manera dicotómica, la mujer la debilidad. Al concebirse débiles, las mujeres reproducen estereotipos de mujeres sufrientes que se transmiten de manera generacional. Bajo estos términos, se considera en gran medida que la condición femenina está precedida por una cultura que victimiza a las mujeres, en la que persiste una educación a través de la idea del sufrimiento que no obedece o corresponde a la voluntad de ellas, sino que es una consecuencia más de la reafirmación del patriarcado.

A raíz de las implicaciones culturales, la vida anímica de las mujeres también se constituye bajo los costos del sufrimiento, este resultado lo podemos definir desde las primeras relaciones amorosas que constituyen la subjetividad femenina. Uno de los temas más importantes que vale la pena seguir investigando, es la imposibilidad de la relación madre-hija, el cual es el punto de referencia no sólo por el modelo de feminidad que trasmite la madre a su hija, sino porque desde ahí se establece un sesgo de las relaciones efectivas entre mujeres que generan la falta de valoración de lo femenino que tiene como

consecuencia la ausencia del amor propio. Desde los diversos enfoques en que se sostiene el sufrimiento femenino, es necesario replantear, ¿De qué manera se puede resignificar el sufrimiento que ha aniquilado la vida de las mujeres?

De forma minuciosa, buscamos a través de la teoría feminista aperturarnos al horizonte de la resignificación del sufrimiento femenino, que a su vez también es una búsqueda de la salida del mundo de la opresión para la conquista de la libertad de las mujeres. En esta dimensión, se hizo pertinente pensar la feminidad como un proyecto que apuesta por la emergencia de un sujeto autónomo, que ocupa de una transformación ética y política para el logro de la dignidad humana.

Las bases principales que propusimos para resignificar la subjetividad femenina, consisten en la recuperación del cuerpo femenino, la búsqueda de la genealogía de las mujeres, así como la inclusión de las mujeres en la dimensión del saber y la cultura. Estas medidas implican un compromiso de las mujeres de asumir los riesgos intelectuales y ejercer un pensamiento crítico y reflexivo que traspase la ignorancia que el sufrimiento provoca, ya que el conocimiento se convierte en un vehículo efectivo para transformar el dolor. Para lograr esa transformación, es necesario desear y autorizarnos a escribir nuestra propia historia, elegir nuestras propias historias de amor a partir del amor hacia nosotras mismas; reconocer la deuda simbólica con la madre, concebir otros horizontes y afirmar nuestra voluntad a través de la búsqueda de la libertad con nuestro propio compromiso con el mundo.

La reflexión sobre el tema del sufrimiento femenino nos conduce a la idea de que, a lo largo de la historia se ha representado una desvitalización de lo que se ha concebido como feminidad, por ende, es necesario entender el escenario concreto de las mujeres para partir de ahí y dibujar una realidad diferente que permita descorrer los velos de un misticismo sufriente.

Para tomar distancia de un deseo utópico, fue vital reconocer el valor de la desdicha, ya que nos permitió tener una visión más clara de que el mundo inevitablemente es doloroso, y así, pudimos proponer que el camino para dejar de sufrir y replicar toda una historia de opresión, sólo puede conseguirse a través del encuentro de las mujeres con la libertad de poder elegir el rumbo de sus vidas.

En ese mismo contexto es importante pensar en esa libertad a partir de responsabilizarnos de un mundo cuyas obligaciones sociales son las obligaciones con nuestras iguales, pero también es fundamental esa lucha libertaria por el ejercicio y la dignidad de nuestros derechos humanos.

Por su parte, el sentido de la tragedia se hizo presente para recuperar la vitalidad y la potencia femenina en ciernes, que implica apropiarnos del pensamiento en sintonía con nuestras emociones y lograr sentir y pensar el mundo tal y como es.

La originalidad de este trabajo consistió, en que no hay un desarrollo en la teoría feminista que se dedique puntualmente el tema de la relación de las mujeres con el dolor, este asunto fue uno de los antecedentes que complejizaron la investigación porque tuvimos que construir un argumento de un tema apenas tocado.

Desde la filosofía, las vías que preceden a esta problemática, son el concepto de libertad y de justicia, ya que nos ofrecieron el horizonte ético y político en lo que concierne al tema de trascender la desdicha de la opresión social de las mujeres.

Concluimos esta investigación aún inconclusa con una cita de Marcela Lagarde que finalmente logró condensar todo el sentido y la pertinencia de este trabajo. “Es importante detenernos en el tema del sufrimiento. Y no porque seamos románticas sino porque sufrimos” (2015:104).

Nacer mujer, hacerse mujer, a través de un cuerpo que nos duele, una ausencia incapaz de simbolizarse, una herida sin cicatrizar; los amores que nos hacen sufrir o los sufrimientos que nos causa el amor, la imposibilidad de que nuestro pensamiento se represente, la prohibición de poder alzar la voz, la invisibilidad de nuestra historia, dar por sentado que somos y seremos víctimas, la impotencia de decidir, la indefensión que aprendemos, la resignación de nuestro deseo, la vulnerabilidad ante la violencia de diario; la falta de mejores condiciones de vida, el desconocimiento de nuestro universo femenino, la incapacidad de amar a las mujeres, la sentencia de una tradición de “cargar con la cruz”, y la tragedia que resulta de trasgredir la búsqueda de nuestra libertad es indudablemente el escenario donde acontece la desdicha de las mujeres.

## Bibliografía

- Bordieu, Pierre, (1998). *La dominación masculina*, Anagrama Barcelona.
- Borghesi, Massimo, (2013). *Cristo y Prometeo, Tragicismo, Titanismo, Redención*. Università degli Studi di Perugia.
- Braidotti, Rosi, (2005). “Metamorfosis”, *Hacia una teoría materialista del devenir*, Ediciones Akal.
- Catalá, Magda, (1983). *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*, Barcelona, Anagrama.
- Claude, Mossé, (1990). *La mujer en la Grecia Clásica*, NEREA.
- Castellanos, Rosario, (2005). *Sobre Cultura Femenina*, Fondo de Cultura Económica.
- De Beauvoir, Simone, (1977). *El segundo sexo*, Obras completas, Madrid, Aguilar.
- De Beauvoir, Simone, (2007). *La mujer rota*. Barcelona Edhasa.
- Errázuriz, Vidal, Pilar, (2012). *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Freud, Sigmund, (1910), *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*. Tomo XI. Obras Completas, Buenos Aires Amorrortu, 2006.
- Freud, Sigmund, (1919), “Pegan a un niño”, *Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*, Tomo XVII. Obras Completas, Buenos Aires Amorrortu, 2006.
- Fraisse, Geneviève, (1996). *La diferencia de los sexos*, Ediciones Manantial.
- Giulio, de Martino, Marina, Bruzzese, (2000). *Las Filósofas*, Feminismos, Ediciones Cátedra.
- Gilles, Deleuze, (1971). *Nietzsche y la Filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Gilles, Lipovetsky, (1999). *La tercera mujer*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Gómez Acebo Isabel, (2005) *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, Ed. Desclée de Brower.
- Gómez, Campos, Rubí de María, (2013). *El feminismo es un humanismo*, Editorial, Anthropos.
- Gómez, Campos, Rubí de María, (2016). *Mujer y desarrollo, Bases para la investigación y los estudios de género en la universidad*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- González, Suárez Amalia, (1999), *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía de Platón*, Ediciones Clásicas.
- Graves, Robert, (2009). *Los mitos griegos*. Alianza Editorial.
- Hesíodo, (2010). *Teogonía*, Editorial Purrúa.

- Heritier, F. (2007). "Masculino/Femenino", *Disolver la jerarquía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Iriarte, Ana, (1996). *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Ediciones Akal.
- Irigaray, Luce, (1977/2009). *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal.
- Irigaray, Luce, *La Diferencia Sexual*, (1990). Trad. Gómez Campos, R. de M. London Continnum.
- Irigaray, Luce, (2008). *Ser dos*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Jacques, André (2001). *La sexualidad femenina*, Centro de Investigaciones Psicoanalíticas y Psicopatológicas, Universidad de París VII.
- Kristeva, Julia, (1983). *Historias de Amor*, Siglo XXI editores.
- Lagarde, Marcela, (1993). "Los cautiverios de las mujeres". *Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México UNAM.
- Lagarde, Marcela, (2015). *Claves feministas para mis socias de la vida*, Colección Feminismos Populares, Editorial Batallas de Ideas.
- Librería de Mujeres de Milán, (1991). "No creas tener derechos", La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres, Ed. Horas y Horas.
- Madrid, Mercedes, (1999). *La misoginia en Grecia*, Feminismos, Ediciones Cátedra.
- Miller, B. Jean, (1992). *Hacia una nueva psicología de la mujer*, Paidós.
- Nietzsche, Friedrich, (2001). *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza editorial.
- Nietzsche, Friedrich, (1991). *La Gaya Ciencia*, Editorial Akal.
- Pomeroy, Sarah, (1999) "Diosas, ramera, esposas y esclavas" *Mujeres en la antigüedad clásica*. Ediciones Akal.
- Rich, Adrienne, (1983). *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Icaria editorial.
- Riquer, Florinda, (1995). "El Des-Cubrimiento de Creta". Bosquejos identidades Femeninas. Universidad Iberoamericana, México.
- Rivera, Kamaji, Greta, (2003). *Perspectivas nietzscheanas, Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, Textos de Difusión Cultural, UNAM.
- Robrel, Archer, (2001). "Misoginia y defensa de las mujeres", *Antología de textos medievales*, Feminismos", Madrid.
- Sófocles, (2001). *Las Siete Tragedias*, Editorial Purrúa, México.
- Steiner, George, (2000). "Antígonas", *La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, gedisa.
- Sófocles, *Antígona*, (2001). Tragedias Completas, Madrid Cátedra.

- Tubert, Silvia, (2003). “¿Psicoanálisis y género?” *Del sexo al género*. Los equívocos de un concepto, Madrid Cátedra.
- Weil, Simone, (2001). *Poemas Venecia Salvada*, Editorial Trotta.
- Weil, Simone, (1994). *La gravedad y la gracia*, Editorial Trotta.
- Weil, Simone, (1990). *La fuente griega*, Editorial Trotta.
- Weil, Simone, (1995). *Pensamientos desordenados*, Editorial Trotta.
- Weil, Simone, (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*, Editorial Trotta.
- Zambrano, María, (1983). *La Tumba de Antígona*, Mondadori.
- Zambrano, María, (1995). “Delirio de Antígona”, en Elena Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid, horas y horas.